

Священник Олег Вышинский

О ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫХ И МНИМЫХ ПРОБЛЕМАХ РЕЦЕПЦИИ БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА:

ответ на приглашение к разговору, начатому в сборнике «Рождение персонализма из духа Нового времени»

Данная статья — результат анализа изданного Богословским факультетом ПСТГУ сборника статей «Рождение персонализма из духа Нового времени», посвященного проблемам рецепции православным богословием такого утвердившегося в богословско-философской мысли XIX–XX вв. направления, как богословский персонализм. Эта проблема актуальна в свете обострившейся в преддверии Критского Собора дискуссии между сторонниками и противниками персоналистического подхода в богословии. Авторы сборника, основываясь на очевидной категориальной близости богословского персонализма с философскими теориями Нового времени, делают выводы об идейной преемственности богословского персонализма от этих теорий — в большей степени, чем от церковной традиции. С нашей же точки зрения, эти выводы аргументированы недостаточно по причине методологического несоответствия проблематики сборника его содержанию. Статьи сборника написаны в жанре историко-философского исследования, в то время как решение поставленных проблем лежит скорее в области патрологии и практической теологии. Кроме того, авторы сборника недостаточно внимания уделяют проверке приводимой и оспариваемой аргументации на соответствие положениям православной сотериологии, что делает их исследования скорее религиоведческими, чем богословскими.

Ключевые слова: богословие, христология, экклезиология, богословский персонализм, имперсонализм, личность, философия Нового времени, социальная деятельность.

Причин написания этой статьи, главным образом, две. Первая — «приглашение к разговору» во введении в сборник статей «Рождение персонализма из духа Нового времени» [Рождение персонализма, 2018]. Без этого приглашения было бы в высшей степени самонадеянным и дерзновенным вести диалог, а тем более полемику, с такими признанными специалистами, авторами основной части книги, которыми являются, во-первых, протоиерей Павел Хондзинский, доктор богословия, декан Богословского факультета ПСТГУ, автор первой в России диссертации по специальности «теология», и, во-вторых, Константин Михайлович Антонов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Вторая причина, побуждающая вступить в разговор о богословском персонализме, — профессиональная заинтересованность в теме автора данной статьи в силу его научно-практической специализации, коей является церковное социальное служение (такое же название носит и дисциплина, преподаваемая в ПСТГУ), в которой чрезвычайно важно среди прочего именно теологическое осмысление концепта «личность».

До некоторого момента оперирование персоналистическими категориями в православном богословском дискурсе не было проблематичным, поэтому сомнений

Священник Олег Леонидович Вышинский — старший преподаватель кафедры Социальной работы Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (vysha@yandex.ru).

в правомочности употребления их, например, при чтении лекций о богословских основаниях церковного социального служения не возникало. Ориентиром при подготовке материала для ряда упомянутых лекций были и остаются работы С. А. Чурсанова «Лицом к лицу» [Чурсанов, 2014b] и «Богословские основания социальных наук» [Чурсанов, 2014a], представлявшиеся вполне убедительными и достаточно аргументированными. Ощущение проблемности данных категорий у автора статьи впервые появилось при прочтении такого документа, как «Обращение Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви к клиру и пастве» от 13 апреля 2016 г., в котором Синод РПЦЗ критиковал ряд документов к Собору на Крите. В этом документе критиковался и концепт «человеческая личность» — как элемент «ошибочной антропологии». Не обошлось и без некоего курьеза: критикуя термин «общение Лиц Пресвятой Троицы», авторы документа как будто забыли слова Символа веры о единосущии Лиц Троицы и написали (выделено мной. — *свящ. О. В.*):

Систематические богословские дискуссии четвертого и пятого веков разъяснили, что Отец, Сын и Дух объединены в **вневременном общении сущностей** (в Рождаемости Сына, Исхождении Святого Духа и Монархии Отца), **но не в общении Лиц** [Кураев].

Позже выражение поправили: не «сущностей», а «сущности», но все равно текст остался догматически некорректным, ибо Рождаемость Сына, Исхождение Духа и Монархия Отца — это ипостасные свойства, которые упоминаются для различия Лиц, а не для констатации единства Сущности Троицеобразного Бога [Синод призвал доработать].

Но, несмотря на явный курьез, в какой-то мере дискредитировавший авторов документа, уверенность в том, что богословский персонализм — это, несомненно, парадигмальный способ миро- и самовосприятия, православный «мейнстрим», и серьезных возражений он вызывать не может, поколебалась. Поиски более качественной аргументации, оппозиционной персонализму, привели к обретению данного сборника статей, за что особая благодарность его составителям и авторам.

Прочитав этот сборник внимательно и с интересом, хотел бы отметить следующее: авторы, несомненно, доказали историческую и категориальную связь между философиями и философией Нового времени и концепциями богословского персонализма, «неопатристического синтеза». Также ими показана в значительной мере искусственность попыток найти в писаниях свв. отцов античной эпохи категории философии Нового времени или их аналоги. Статьи сборника, безусловно, ценны сведениями из церковной истории позапрошлого столетия, они воскрешают в памяти забытые имена ученых-богословов и живописуют их вклад в сокровищницу отечественной богословской мысли, показывают эпизоды становления научного богословского мышления, к культуре которого наши обращения необходимы и неизбежны. Содержание самих статей как историко-философских исследований серьезных возражений не вызывает, сами по себе они, в целом, прекрасны и совершенны (за вычетом некоторых моментов, вызывающих скорее недопонимание, чем возражения). Однако если задаться вопросом, что объединяет эти статьи, мы найдем некоторые выводы, даже генерализации, выкристаллизовавшиеся в название сборника, и, к сожалению, придется заметить, что эти выводы представляются в значительной степени произвольными, т. к. неочевидна их логическая связь с основным содержанием статей. Кажется, они обусловлены предпосланными представлениями (не догматического характера) или являются результатами иных (неизвестных читателю сборника) исследований либо экспертно-оценочными суждениями авторов (также непонятными читателю, интересующемуся темой, но не обладающему экспертными знаниями авторов).

Приведем эти выводы.

В главе «Вместо заключения» их два, но представляется целесообразным систематизировать «сквозные» мысли сборника, и их будет несколько больше. Итак:

1. Концепт «личность» — продукт Нового времени (об этом заявляет и само название сборника) — является результатом развития психологии, опирающейся

на философские теории Декарта, Канта и последующих мыслителей. В частности, в попытках экстраполировать антропологические категории в теологию заметно влияние тезиса Фейербаха «теология есть антропология» [Хондзинский, 2018а, 87; Хондзинский, 2018с, 117], можно даже сказать о «запрограммированности Фейербахом богословия прошлого столетия» [Рождение персонализма: *Вместо заключения*, 2018, 379].

2. Увязывать нововременной концепт «личность» со святоотеческим термином «ипостась», или «лицо», — некорректно, ибо свв. отцы не придавали этим терминам иного значения, кроме как аристотелевская «первая сущность», «природа *in concreto*», «индивид» [Хондзинский, 2018b, 106].
3. Формула «несводимость к природе», с одной стороны, — фантазия, разновидность «лирической одержимости» [Шичалин, 2018, 341], а с другой, может стать серьезной помехой для восприятия плодов развития направлений современной гуманитаристики, основывающихся на рациональном исследовании [Антонов, 2018b, 204].
4. Богословский персонализм и «неопатристический синтез» — явления своего времени, обусловленные благим желанием своих родоначальников модернизировать (и популяризировать) православие, включив его в борьбу за права «униженных и оскорбленных», но обладающих, тем не менее, уникальной личностной «несводимостью к природе» людей, перенеся проблему «достойного существования» человека 1-й половины XX столетия, пытающегося выжить «в условиях тотального насилия и предельного унижения», с государства и общества на Церковь, что накладывает на нее определенные социальные обязательства. «С этой точки зрения распространившаяся в последнее время фундаменталистская критика неопатристики может рассматриваться как попытка отказа от этих обязательств Церкви» [Антонов, 2018а, 217].

Итак, если все правильно и в вышеизложенных тезисах ничего произвольно не добавлено, перейдем к комментариям и возражениям.

В предисловии было указано несколько имен авторов, занимающихся исследованиями в рамках богословского персонализма: С. А. Чурсанов, А. М. Малер, свящ. Георгий Завершинский, митр. Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас, митр. Каллист (Уэр) и др. Подробно в статьях сборника рассматривались и критиковались отрывки из работ В. Н. Лосского. Однако по прочтении главы «Вместо заключения» складывается впечатление, что острее критики сборника направлено преимущественно в сторону одной-единственной работы одного-единственного автора: «Лицом к лицу» С. А. Чурсанова (ибо ссылки даны исключительно на эту работу). Данная работа действительно претендует на исчерпывающую систематизацию богословского движения персонализма и «неопатристического синтеза», а дерзновенное заявление о создании «целостного методологического подхода» неизбежно и закономерно, по правилам научного этиоса, способно и должно вызвать реакцию «организованного скепсиса» исследователей, чувствующих корпоративную ответственность за качество исследовательской работы всех членов научного сообщества. Однако остается непонятным, почему в сборнике критически не разобрано данное Чурсановым определение термина «личность», тогда как в статье Ю. А. Шичалина, включенной в сборник [Шичалин, 2018], детально и беспощадно раскритиковано разъяснение этого концепта, данное В. Н. Лосским. Непонятен также обход молчанием аргументации книги С. А. Чурсанова — при том, что, по-видимому, именно она привлекла внимание авторов сборника.

Немного о методологии

В предисловии указано, что «коллектив авторов... ввиду неохватности круга требующих исследования проблем... неизбежно вынужден занять позицию „методологического плюрализма“» [Рождение персонализма, 2018, 9]. Это заявление не вполне соответствует действительности. Все авторы сборника пишут в едином

жанре историко-философского исследования и используют примерно одинаковые методы: дескриптивный, контекстуальный, синхронный, диахронный и проч. Авторы в своих статьях приходят к неодинаковым выводам, но это — не «методологический плюрализм». Термин «методологический плюрализм» означает не плюрализм мнений или суждений, а прежде всего отсутствие единых критериев для верификации (или фальсификации) мнений и суждений, отсутствие общепринятых правил научной дискуссии. Что, например, можно наблюдать в таких науках, как социология или психология, где из-за несогласованности понятий и категорий сильно затруднен научный диалог, например, между представителями структурализма и интеракционизма (в социологии) или между представителями психодинамической теории и бихевиоризма (в психологии).

Этот термин авторами сборника взят в кавычки, видимо, по причине заимствования у С. А. Чурсанова, с которым ведется (почему-то скрытая) полемика. В использовании данного термина, кажется, зашифрована некая ирония по отношению к автору книги «Лицом к лицу», который дерзнул заявить о разработке «единого целостного методологического подхода», авторы как бы хотят сказать: «мы — люди посромнее, на столь масштабные цели не претендуем».

Было ожидаемым применение в данной дискуссии «теологического» метода, о котором писал один из авторов сборника — прот. Павел Хондзинский в своей первой в России диссертации по теологии:

...богословский метод [определяется] как соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов [Хондзинский, 2017, 16].

Однако авторы, видимо, от заданного вектора отклонились, и по преимуществу соотносили «культурно-историческое явление» богословского персонализма не с «формализованной» в православии «нормой религиозного сознания», а с философскими идеями Нового времени, т. е. выполняли работу скорее религиоведческую, чем богословскую. Эта работа могла быть добросовестной, кропотливой и дать интересные для познания результаты, но она, как представляется, не выявила наличия в рассматриваемом явлении предельных (сотериологических) смыслов, или же, напротив, противоречия данного явления сотериологии с точки зрения нормы православного религиозного сознания.

В некоторых статьях непонятна логика исследования авторов. Например, прот. П. Хондзинский в статье «Александр Емельянович Светилин и его ученики» [Хондзинский, 2018а, 67–88], анализируя момент в лекциях епископа Михаила (Грибановского), пишет:

...все отцы подчеркивали самобытность ипостаси, но особенно развивал эту мысль прп. Иоанн Дамаскин, который «как бы затенял понятие о самобытности *ουσια*». Однако тем самым он вовсе не отрицал реальность *ουσια*, а просто хотел сказать, что «всякая сущность мыслится только в соединении с личным бытием»... Иными словами, отцы признают в Боге два «самостоятельных начала», — приводит о. Павел отрывок текста лекций еп. Михаила.

И далее о. Павел комментирует эту мысль:

...толкование им [еп. Михаилом]... прп. Иоанна Дамаскина достаточно субъективно. Действительно, Дамаскин нигде не говорит с определенностью об ипостаси и природе как о двух самостоятельных началах. И его высказывание о том, что ипостась созерцается «сама по себе», в контексте мысли святого отца означает только, что природа в вещах непосредственно созерцается всегда *in concreto* как ипостасное бытие, а *in abstracto*, сама в себе, только «примышляется»... что могло склонить к этой вольности такого глубокого и вдумчивого философа

и богослова, как Грибановский?... Конечно, высказанная... догадка навсегда останется гипотезой, однако нет ничего невозможного в том, что в данном случае вектор его мысли был направлен не столько от святоотеческой триадологии к человеку, сколько, скорее, наоборот, в согласии с тезисом времени: «антропология есть теология» — от научной эмпирики к богословскому осмыслению тайны Троицы Ипостасного Божества и уже от нее снова к человеку. Как бы то ни было, кажется, здесь может быть зафиксировано одно из первых явлений богословского персонализма как учения, постулирующего независимость личности от природы.

Далее, завершая цикл статей, о. Павел подводит итоги, в т. ч. следующие:

Святоотеческая антропология (а вместе с ней и христология и триадология) говорила на языке своего времени... — на языке античной метафизики. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, ипостась, лицо, индивид суть синонимы, обозначающие природу (субстанцию, сущность) *in concreto*, с тем уточнением, что важнейшей характеристикой любой ипостаси нужно полагать ее акцидентальное (нумерическое) отличие от других ипостасей той же природы... [Хондзинский, 2018b, 106].

Но этот итог является не плодом данного изыскания, а рефреном вышеприведенного экспертно-оценочного утверждения о. Павла. Это подобно утверждению: « $A+B=C$, поэтому $A=A$ ». Логика генерализующего перехода от метафизики прп. Иоанна Дамаскина в частности — к святоотеческой антропологии в целом, остается также достоянием лишь глубоких экспертных знаний автора, забывшего приоткрыть эту завесу для неискушенного читателя.

Далее в выводах автор пишет:

Сознавая необходимость согласования нового знания о человеке с учением отцов, владыка Михаил (Грибановский) решил эту проблему за счет разграничения триадологического и психолого-антропологического горизонтов, под термином *личность* понимая не просто заимствованное из первого, но онтологизированное для нужд второго понятие *лицо*.

Этот вывод делается, видимо, из гипотезы (которая останется гипотезой «навсегда») о возможности некоего произвольного (навеянного философией Фейербаха) «вектора мысли», но тональность вывода уже другая. Данный вывод — о сознательном («Сознавая необходимость... решил эту проблему за счет...») со стороны еп. Михаила «натягивании» желаемого значения на действительное содержание святоотеческого текста. Промежуточные звенья логической цепи между толкованием еп. Михаилом текста прп. Иоанна Дамаскина, гипотезой о «векторе мысли» еп. Михаила и выводом о сознательном «решении... за счет...» также остаются скрытыми. Равно как и связь между выводом по еп. Михаилу и генерализующим утверждением о том, что «здесь может быть зафиксировано одно из первых явлений богословского персонализма как учения, постулирующего независимость личности от природы». ЗаклЮчить о том, что богословский персонализм, как явление в целом, методологически связан с вольной интерпретацией святоотеческих текстов и волюнтаристскими попытками совместить их с современными категориями, — предоставляется читателю.

Ипостась = Индивид?

Вернемся к утверждению о том, что святоотеческая антропология (в целом) говорила категориями античной метафизики и отождествляла понятия «ипостась» и «индивид».

Не обладая столь серьезными экспертными знаниями святоотеческих текстов, которые позволили бы опровергнуть или поколебать утверждение об исконно-святоотеческом смысле терминов «ипостась» и «лицо», тем не менее, хотелось бы поделиться сомнениями в совершенной правоте автора.

Если верно утверждение о том, что святоотеческая антропология говорила на языке античной аристотелевской метафизики и уравнивала понятия «ипостась/лицо» и «индивид», остается непонятным, почему Церковь отвергла учение Нестория, который, мысля строго в рамках данного понимания, уравнил Ипостась Иисуса с Его человеческим индивидом. Непонятно также, почему формула, использовавшаяся свт. Кириллом Александрийским — *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (которая также исходила из понимания ипостаси как конкретной реализации природы, но говорила уже не о человеческой, а о Божественной природе), — не получила распространения в православии. Если отказать термину «ипостась» в онтологичности, то как понимать утверждение свт. Кирилла Александрийского о том, что на Кресте пострадал Бог, при том что Божественное Естество, по утверждению того же отца, страдать не может?¹ Почему теопасхистскую формулу «Бог пострадал на Кресте», выраженную в гимне «Едиnorodный Сыне...» словами: *«распныйся же Христэ Бóже, смёртию смёрть попрáвий, Единъ Сый Святыя Троицы...»* (т. е. словами, обозначающими ипостась Слова), Православная Церковь приняла, а ту же формулу, но выраженную словами, говорящими о Сущности (Природе) Троидного Бога: *«Святыи́ Бóже, Святыи́ Крепкий, Святыи́ Безсмертныи́, Распныйся за ны...»*, — отвергла?

Эти факты церковной истории в русле господствовавшей в XX в. (т. е. персоналистической) парадигмы вполне объяснимы: мышление богословов дохалкидонской эпохи, преимущественно антиохийцев, бывших по философскому складу аристотеликами, действительно уравнивало термины «ипостась» и «природа in concreto». Но кроме антиохийских богословов существовали богословы александрийские, в среде которых более значительно было влияние философии Платона. Халкидонский Собор же произвел понятийную революцию, синтезировав понимание тех и других, наделив термин «ипостась» смыслом субъектности, усвоив ему значение не только «первой сущности» Стагирита, но и значение «эйдос» Платона, онтологизировав этот термин, заставив его отвечать на вопросительное местоимение «кто?»². Как писал о Халкидонском Соборе А. Л. Дворкин в своих «Очерках по Истории Вселенской Православной Церкви», «Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера — Богочеловечество. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить его, но чтобы Божественную Личность сделать личностью человеческой» [Дворкин, 2003, 275].

Как каждая революция, Халкидонский Собор произвел разделение общества. Безусловно, новый понятийный аппарат не прижился сразу. Происходила борьба с переходом от теоретических дискуссий в силовое противостояние. Так как на страже «халкидонитов» стояла власть империи, беспристрастной дискуссии не получилось, что затормозило процесс вдумчивого принятия всеми правосмыслящими христианами новых категорий. Вероятно, язык прп. Иоанна Дамаскина и многих других отцов представляет собой рудимент дохалкидонского мышления.

Возможно, у оппонентов персонализма найдется иное объяснение (или опровержение) данных исторических реалий. Хотелось бы с этим объяснением ознакомиться.

О «запрограммированности» персоналистического богословия Фейербахом

Этот тезис несколько раз приводится в сборнике как самоочевидный. Имеется в виду формула Фейербаха «теология есть антропология», как бы открывающая возможность

¹ «Без сомнения, Слово Божие, по собственному Своему естеству, недоступно страданиям. Никто, конечно, не будет так несмыслен, чтобы допустить мысль, что естество, превышающее все, может быть способно к страданиям. Но так как Оно сделалось человеком, усвоив Себе плоть от Святой Девы, то, держась учения о домостроительстве, мы утверждаем, что в собственной Своей плоти по человечеству страдал Тот, Кто как Бог выше всякого страдания». [Кирилл Александрийский: *На святой Символ*].

² Интерес представляет исследование: [Соколов, 2006].

экстраполяции антропологических категорий в теологию, а именно — приведения к единому знаменателю термина «Лицо», применявшегося преимущественно в триадологии, и современного концепта «Личность», что якобы привлекло внимание и заинтересовало родоначальников персонализма.

Людвиг Фейербах — философ парадоксальный: его крылатые фразы, задуманные как проклятия религии, часто можно переосмыслить как благословения. Фраза «теология есть антропология» — это краткое утверждение о выдуманности Бога, о сотворении Его человеком по образу и подобию человеческому. Ни один не только богослов, а просто верующий христианин не согласится с тем смыслом, который философ в эту фразу вкладывал. Но богословы, зная подразумеваемый Фейербахом смысл того или иного изречения, могли отыскать иной (противоположный) вариант его истолкования. Так, например, фразу Фейербаха «Человек есть то, что он ест» (в которой, кстати, выражена вся антропология Фейербаха, и отчасти — его отношение к персонализму) протопресвитер Александр Шмеман взял в качестве лейтмотива к своей книге «За жизнь мира» [Шмеман, 2018]. Но это — не «запрограммированность», а дерзновенное и агрессивное-миссионерское впечатывание удобных нам смыслов в слова оппонента, поражение противника его оружием. Возвращаясь к антропологии Фейербаха, можно прийти к выводу, что его позиция резко имперсоналистична и никак не могла вдохновить родоначальников богословского персонализма. Об этом пишет прот. Сергей Булгаков в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» [Булгаков, 2008, 72], где говорится о том, что взгляды Фейербаха на человека и человечество можно назвать «религией рода» [Булгаков, 2008, 72]. Об этом мы еще поговорим ниже.

О несводимости к природе

Есть более простая гипотеза о соотносительности антропологии и теологии, нежели гипотеза о влиянии Фейербаха. Мост от антропологии к теологии проложен давно, и заслуги Фейербаха в этом нет. Антропологию с теологией соединяет Боговоплощение. Ибо Евангелие благодаря вочеловечению Бога дает откровенные знания и о том, как устроен человек, и о Боге как Троице. Все идеи, как антропологические, так и триадологические одновременно, даны в евангельском тексте, а осмысление этих идей могло происходить не одновременно, по мере возникновения искажений Откровенного учения, как ответ и опровержение этих искажений.

Откуда следует предположение о несводимости субъектного начала (пока назовем это так, избегая термина «личность») к природе человека? Оно выводится из христологии (в меру понимания христологии персонализмом). Если взять человека как психофизиологическое существо, то и древняя аскетика, и современная физиология говорят примерно об одних реалиях. Аскеты говорят о трех силах души — чувственной, мысленной и раздражительной. Физиологи говорят о трех функциях высшей нервной деятельности — эмоциях, воле и уме (интеллекте). Христологические споры времен Вселенских Соборов показали, что индивидуализированная человеческая природа Христа обладала всеми тремя силами человеческой души:

- чувствами, что, например, ярко проявилось в евангельском повествовании о том, как Иисус прослезился при воскрешении Лазаря (Ин 11:35), и что, по-видимому, отрицали или игнорировали монофизиты (текст богослужения в Лазареву субботу является нарочито полемичным по отношению к монофизитам);
- разумом, что отрицал Аполлинарий Лаодикийский;
- волей, что, например, проявилось в эпизоде Гефсиманского бдения и что отрицали монофелиты.

При обладании всеми тремя человеческими силами души (или тремя функциями высшей нервной деятельности) во Христе не было человеческого субъектного начала (наличие которого подразумевалось несторианством), ибо субъектное начало в Нем было представлено Вторым Лицом (или Ипостасью) Святой Троицы. Исходя из всего вышеизложенного, а также учитывая то, что Он во всем был подобен нам, кроме

греха, следует антропологический вывод о том, что субъектное начало человека (онтологическое начало, обладающее самосознанием и способное к самоопределению) заключено не в психофизиологических функциях и характеристиках человека, а является суверенным (т. е. независимым и господствующим) [Чурсанов, 2013].

Данные рассуждения еще не доказывают самого существования личности как онтологической реальности, они открыты критике и возражениям, однако в свете их представляются необоснованными утверждения о том, что концепт «личность» является «некоей мечтательной концепцией», «разновидностью лирической одержимости» [Шичалин, 2018, 341] и проч.

Персонализм — бегство от рациональности?

Почему же нам столь важно понимание личности как онтологической основы человека, несводимой к природе? Не является ли этот концепт проявлением обскурантизма и инфантильным бегством от рациональности, каковые опасения выражены авторами сборника? По-видимому, нет. Ибо добавление данного концепта к уже существующим представлениям об общих (природных) для человечества характеристиках и закономерностях (т. е. «исторических», «экономических», «социальных», «политических») не упраздняет последние. Однако этот концепт позволяет найти пути решения задач, не так легко поддающихся рациональному осмыслению. Рациональное осмысление некоторых реальностей человеческой жизни зачастую затруднено из-за неприменимости к ним объективирующих методов исследования. Например, познание внутреннего мира человека возможно лишь в условиях субъект-субъектного контакта, который невозможно обеспечить экспериментально, т. е. принудительно. При этом состоявшееся в этих условиях познание может быть описанным, формализованным, репрезентативным и валидным [Вышинский, 2016]. Применение представления о субъектности человека зачастую эффективно в помогающих профессиях в виде личностно-ориентированных методик, работающих там, где пробуксовывают «рационально обоснованные» методы. Таковы, например, некоторые педагогические методы реабилитации инвалидов (по авторам: А. Петё, М. Монтессори) [Финк, 2003], методы выздоровления зависимых, например методика мотивационного консультирования [Роллник, Миллер, 2017]. Иллюстрации мы можем найти, например, в книге Оливера Сакса «Человек, который принял жену за шляпу» [Сакс, 2005], в которой автор — известный американский врач-невролог, описывает клинические случаи, когда тяжелые неврологические больные находили творческие решения по преодолению последствий своего недуга, опираясь при этом на личностные ресурсы, неуловимые клиническими методами исследований.

Данные методы активно рекрутируются в создающихся проектах церковного социального служения. Эффективность этих подходов связана с тем, что они опираются на способность личности к самоопределению и изменению образа бытия своей индивидуализированной природы. Но если бы онтологичность личности и независимость ее от природы, т. е. от своей психофизиологической сущности, не была бы реальной, то данные подходы не работали бы, ибо природа, психофизиологическая сущность человека тотально детерминирована, и только наличие чего-то независимого, недетерминированного позволяет хотя бы узреть эту детерминированность и возопить: «Бедный я человек! Кто избавит меня от тела смерти сея?» (Рим 7:24).

При отказе от понимания личности как несводимой к природе онтологической основы человека непонятно, как работают не только личностно-ориентированные подходы, которые нужны лишь при определенных проблемах (не так часто встречающихся). Непонятно, как возможно было бы таинство Покаяния, в основе которого лежит «изменение ума», свободное изменение самоопределения человека при порабощенности человеческой природы грехом.

Отказ от представления об онтологичности и суверенности человеческой личности может привести и к проблемам в понимании такой категории, как «ответственность»,

распространяющейся не только на духовную жизнь, но являющейся юридической дефиницией. Ответственным может быть только тот, у кого есть свободный выбор между вариантами поведения, т. е. свободный, самоопределяющийся человек. Категория «ответственности» подразумевает отсутствие безраздельной детерминированности человека.

Персонализм — борьба за права «униженных и оскорбленных»?

Одним из авторов сборника выражена мысль о том, что «неопатристический проект» представлял собой попытку «модернизации православного богословия» путем интеграции в него «духовного опыта человека 1-й половины XX века, в т. ч. опыт выживания в условиях тотального насилия и предельного унижения». Данная мысль, видимо, обусловлена предпосланным представлением о том, что насилие и унижение человека в XIX — начале XX века были особенно страшными или изощренными, и этим отличались от таковых в предыдущие времена. Проблему страдания человека, согласно этому представлению, подняли умы Нового времени, а те православные мыслители, которым наиболее было созвучно веяние «духа Нового времени», включили данные идеи в свою систему богословствования с целью модернизировать православие в соответствии с современными запросами общества, т. е. привести православие в соответствие духу времени.

Пафос персонализма действительно социален, однако тема страдания и унижения в истории — не нова, ею пронизано Священное Писание. Вопросания Ивана Карамазова о страдании невинных, неудовлетворенность этих вопрошаний и неснимаемость их схоластической «теодицеей» представляют собой обостренный вариант вопрошаний Книги Иова, вложенных в уста неверующего публициста XIX в.

Требование личностной ориентированности к общественной (и государственной) жизни, требование ориентированности на уникальность и неповторимость каждого человека не является достоянием ни персонализма как конкретного исторического явления XIX–XX вв., ни философии Нового времени. Это, прежде всего, — требование милосердия, любви к ближнему, лично направленной. Основой для деятельной реализации этой любви может быть понимание высочайшей ценности каждого отдельного человека, и это понимание изначально дано в Евангелии (независимо от того, кто, когда и с помощью каких выразительных средств это понимание выражал) в представлении о бессмертии души. Каждая человеческая душа — бессмертна и имеет наследовать вечность (вечную жизнь или вечные муки), поэтому имеет непреходящее значение. «Какая польза человеку, если он и приобретет весь мир, душе же своей повредит, или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф 16:26). О том же говорят притчи о потерянной драхме и заблудшей овце (Лк 15:3–10), о бесценной жемчужине (Мф 13:45–46). Человеческие же общества, сообщества, государства, народы являются временными образованиями, поэтому имеют относительную ценность³. Согласно эсхатологическому учению Церкви, по окончании нынешнего века произойдет разделение людей не по этническому, расовому или даже религиозному и т. п. признакам, не по факту принадлежности к тому или иному народу, обществу, сообществу, религиозной организации⁴, а по критериям личного духовного и нравственного состояния (Мф 24:40).

Противоположную же иерархию ценностей, ставящую общество превыше личности, можно авторизовать как раз именами некоторых философов Нового времени, и в первую очередь — уже упомянутого Людвиг Фейербаха. Человек как индивидуум,

³ Эта мысль была важна для свт. Филарета (Дроздова): «Если суд Божий над человеком откладывается до дня Страшного Суда, то суд над народами и царствами, не имеющими бытия в вечности, свершается здесь, на земле». См.: [Хондзинский, 2003, 77].

⁴ О Церкви, являющейся сообществом христиан, как о мистическом Теле Христовом — разговор особый.

с его точки зрения, несовершенен по тем же причинам, по которым его считает несовершенным и христианство, — это греховность и смертность. Однако если преодоление греховности в христианстве осуществляется через покаяние, а проблема смертности разрешается учением о бессмертии души и всеобщем воскресении, то Фейербах смотрит на вещи иначе. Вот как им разрешается проблема греховности человека:

Все люди суть грешники, я это допускаю, но не все они грешны на один и тот же манер, напротив, существует весьма большая, даже существенная разница. Один человек наклонен ко лжи, а другой нет: он пожертвует скорее жизнью, чем нарушит слово или солжет; третий имеет склонность к пьянству, четвертый — к распутству, зато первый не имеет всех этих склонностей, по милости ли своей природы, или благодаря энергии характера. В моральном отношении люди восполняют друг друга... так что взятые вместе в целом они таковы, какими должны быть, представляют совершенного человека... Если бы все люди были абсолютно равны, то, конечно, не было бы никакой разницы между родом и индивидом. Но в таком случае существование многих людей было бы чистой роскошью, одного было бы достаточно для целей рода. Однако хотя существо человека едино, но оно бесконечно, его действительное существование имеет целью открыть бесконечное, взаимно восполняющееся разнообразие, богатство его сущности. Единство в сущности есть разнообразие в существовании (цит. по: [Булгаков, 2008, 42]).

Проблему же смертности человека Фейербах рассматривает в сочинении «Todesgedanken», которое, по характеристике прот. Сергия Булгакова, представляет собой «благодушный гимн смерти личности во имя бессмертия целого» [Булгаков, 2008, 44].

Фейербах, конечно, является не автором данных решений двуединой проблемы греха и смерти, а только наиболее показательным выразителем взглядов философии гуманизма. Эти взгляды привлекательны своей, на первой взгляд, рациональностью — в противовес мистицизму христианского учения: последнее для усвоения положений о бессмертии души, всеобщем воскресении и необходимости покаяния требует веры, в то время как положения Фейербаха о взаимодополняемости людей и о том, что существование рода более продолжительно, чем жизнь индивидуума, вроде бы очевидны. Эта философия является антиподом христианского взгляда на ценностно-иерархическое соотношение человека и общества. И она — резко имперсоналистична.

Признаки личностной ориентированности государственной политики на Руси имели место задолго до проникновения на Русь нововременных идей. Напротив, нововременные идеи, вошедшие в политический обиход при Петре, способствовали изменению государственной политики в сторону социоцентричности.

Например, социальная политика государей Иоанна IV, Феодора Алексеевича и Петра Великого в отношении такой социальной проблемы, как профессиональное нищенство, могли быть сходными: разделение немощных нищих от профессиональных попрошайек. Но при этом у разных государей были разные обоснования своей политики. Так, у Иоанна Грозного мы видим это разделение в целях выявления наиболее немощных и недопущения их гибели без Покаяния и Причастия. Судьба же притворных нищих его волновала меньше: «В одном из вопросов, адресуемых Иоанном IV Стоглавому Собору 1551 г., прозвучала обеспокоенность царя состоянием призрения нищих. По его словам, выделяемый из казны годовой корм: хлеб, соль, деньги и одежда, и раздаваемая милостыня достаются не самым дряхлым и больным нищим, а тем „малобольным“, которых приказчики за мзду устраивали в городские богадельни. „А Нищие и клосные, и гнилые, и престарившиеся во убожестве глад и мраз, и зной, и наготу, и всякую скорбь терпят и не имеют где главы подклонити, — по миру скитаются. Везде их гнушаются. От глада и от мраза в недозоре умирают и без покаяния и без причастия, никим небрегомы. На ком грех тот взыщется?“» [Козлова, 2010, 23–24].

Феодор Алексеевич настаивал на мерах принуждения в отношении к профессиональным попрошайкам, в частности — мерах по их принудительному трудовому обучению, и обосновывал эти требования нравственной необходимостью для самих этих людей: «Как привитые деревья не туне землю занимают, тако и человек, иже от естества выну ко злу, паче неже к добру склонен естъ, от лет малых прирожденную грубость благими науками и учением не искоренит, то от естества самого зело трудно ко благонравию прилепитися. И человек, кроме учения человеком именоватися не может для того что не вестъ как он человек. И во вся дни живота своего... пребывает аще и жив, но мертв, и видя, но слеп» [Козлова, 2010, 32].

Что касается политики Петра, то вот ее вполне социоцентричная идеологическая подоплека: «Разсуди всяк благоразумный, сколько тысяч в России обретается ленивых таких прошаков, толикож тысяч не делают хлеба, и потому нет от них приходу хлебного, а обаче нахалством и лукавым смирением чуждые труды поядают, и потому велики хлеба расход вотще» (Духовный регламент. Ч. 3. П. 12. Цит. по: [Козлова, 2010, 42]).

О предельных (сотериологических) смыслах

Все рассмотренные нами выше рассуждения нельзя считать доказательствами некоего положительного утверждения. Они являются своего рода «работой с возражениями», возражениями против возражений. Каждому из приведенных выше рассуждений, в свою очередь, может быть противопоставлено множество контраргументов, что-то из приведенных утверждений может быть признано ошибочным, и т. д. Эта работа должна проводиться, она необходима. Также есть необходимость работать с текстами, выяснять их подлинное значение, устанавливая этапы формирования тех или иных идей, реконструировать по крупицам целостное учение того или иного автора. Однако эта необходимая скрупулезная деятельность может остаться лишь религиозоведческим рассмотрением «артефактов» и оставить без ответа вопросы по существу либо, что хуже, подменить ответы некими предпосланными представлениями (не являющимися Богооткровенными истинами), под которые могут быть подогнаны действительные результаты, по необходимости еще и искаженные. Против такого подхода как раз вопиет рассматриваемый нами сборник статей. Однако правомерен вопрос о возможности попадания его авторов в ту же ловушку. Чтобы застраховаться от таких опасностей, попробуем сменить ракурс «от деревьев — к лесу», устремив свой взор «к башне Града», коей является «норма религиозного сознания», средоточием которой выступает сотериология, т. е. нормативное представление православной веры о спасении. Рассмотрим с этой точки зрения, какова аргументация оппонентов персонализма. В уже упомянутом документе Архиерейского Синода РПЦЗ читаем (орфография и синтаксис источника сохранены, выделено мной. — *свящ. О. В.*):

В нашем вероучительном языке термин «лицо» (person, Gr. πρόσωπον) применяется прежде всего по отношению к Божественным Лицам Святой Троицы, при исповедании отдельных Ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа, а также при описании единственности Ипостаси Сына, в котором Божественная и Человеческая природа соединены «неслитно, нераздельно, неразлучно, неизменно» (определение Четвертого Вселенского Собора). Практически никогда данный термин не применяется к человеку (в ком отсутствует такая особенность), а именно для **обозначения абсолютного различия между сотворенным и Несотворенным — несмотря на то, что человек является «образом и подобием Божиим», он в своей сотворенности не может сравниться с тем, кто безначален** [Синод призвал доработать].

Итак, акцент в данном документе делается на том, что человек в своей сотворенности абсолютно отличен от Творца, несмотря на то, что сотворен по образу Божию. Подобный пафос одна из авторов сборника В. Н. Болдарева находит также у свт. Игнатия

(Брянчанинова) [Болдарева, 2018]. Свт. Игнатий настаивал на материальности души (это было предметом несогласия с ним свт. Феофана Затворника) из тех соображений, чтобы рассуждениями о нематериальности души не поставить человека (и вообще тварные существа) в один ряд с Богом, Который является единственным нематериальным, Духовным Существом.

Данные утверждения об онтологической пропасти между Творцом и сотворенным человеком, диктуемые, видимо, охранительной ревностью, могли бы представляться весьма справедливыми, если бы вновь не вспомнить о таком радикально-поворотном событии в истории взаимоотношений Бога и человека, как Боговоплощение, в свете которого приведенные аргументы начинают отдаленно напоминать охранительную ревность иудейского первосвященника, растерзавшего свои одежды в знак возмущения в ответ на самосвидетельство Воплощенного Бога. Действительно, с нашей стороны было бы крайним нечестием ставить Творца в один ряд с сотворенными. Было бы нечестием, если бы не Он Сам это сделал, и это было Ему вменено в преступление, наказуемое распятием. Мы также не можем, не погрешив против библейского текста, сказать, что Боговоплощение — это односторонний (со стороны Бога) кенотический процесс, в сути своей не повлиявший на дистанцию между Творцом и тварью. Ибо «Слово воплотилось, дабы мы обожились» [Афанасий Александрийский, 2014, 205]. Боговоплощение — инициированный и начатый Богом процесс преодоления онтологической пропасти между Богом и людьми — требует встречного движения со стороны человека, и это встречное движение осуществляется в Церкви как в Теле Христовом. По определению прп. Иустина Челийского (Поповича), «в Церкви, во Христе, Богочеловеке вся Истина воплотилась, вочеловечилась, стала человеком. Истина — человек. Вот кто такой Христос и что такое Христос. А если вся Истина могла воплотиться и воплотилась в человеке, значит, человек создан быть телом Истины, воплощением Истины, воплощением Бога...» [Иустин (Попович), 2005, 75]. В Своей Первосвященнической молитве Господь в качестве образа единения учеников — членов Церкви Христовой, дает пример единения Лиц Св. Троицы (выделено мной. — *свящ. О. В.*): «*Да будут все едино, как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино*» (Ин 17:21–23).

Написанное выше не претендует быть достаточной аргументацией в пользу персонализма. Это — только пример обращения к сотериологии как к богословскому «мерилу», линейке, которой в данном случае измерялся не сам персонализм, а доводы его оппонентов. Принятие данной аргументации или отвержение ее в пользу иных доводов, более традиционных для «нормы религиозного сознания», — это и есть вопрос поиска предельных (сотериологических) смыслов. Но в рассматриваемом сборнике такого поиска произведено не было, поэтому выше было сказано о скорее религиозоведческом, нежели богословском характере изысканий авторов сборника, выпущенного (тем не менее) Богословским факультетом ПСТГУ.

К сотериологии вплотную примыкают вопросы экклезиологии. Что есть Церковь как Тело Христово, Богочеловеческий организм? И как осуществляется в ней взаимодействие Божественной и человеческой составляющих? Возможно ли решение этих вопросов в системе координат, отличной от персоналистической? Как показывает обсуждение одного из практических аспектов жизни Церкви, точки зрения на один и тот же вопрос у персоналистов и «не-персоналистов» могут оказаться не просто разными, но конфликтующими.

Важная мысль, представленная авторами сборника, увязывает «фундаменталистскую» критику неопатристики с фундаменталистской настороженностью по отношению к процессу институционализации церковного социального служения⁵. Яркой иллюстрацией данной настороженности являются два отрывка двух авторов:

⁵ «...распространившаяся в последнее время фундаменталистская критика неопатристики может рассматриваться в т. ч. как попытка отказа от этих (социальных) обязательств Церкви» [Антонов, 2018а, 217].

Профессор А. И. Осипов: «Как известно, оросом IV Вселенского Собора 451 года в Халкидоне было определено, что во Христе Божественная и человеческая природы соединены „неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно“. Тем самым осуждались идеи как поглощенности во Христе человеческой природы Божественной, так и их разделенности и автономности... В контексте рассматриваемого вопроса... Халкидонский догмат приобретает не только христологическое значение, но и экклезиологическое и сотериологическое, и в этих последних служит основанием для православного понимания характера социальной деятельности Церкви» [Осипов, 2010, 226].

Монах Диодор (Ларионов): «Современное стремление обосновать „социальное служение“ Церкви исходя из ее Богочеловеческой природы, оканчивается „несториянским провалом“, потому что в основе этого обоснования лежит разделение, а не единство двух природ Христа и Церкви. Когда говорят, что Церковь богочеловечна, поэтому она должна заниматься не только Божественными вещами, но и земными, происходит классическое несториянское разделение природ в Богочеловеческой реальности Церкви. <...> Все внешние по отношению к Церкви социальные институты и способы организации социальной деятельности по своим внутренним мотивам, целям и духовной основе глубоко чужды ей по духу, противоречат основополагающим принципам христианской веры и жизни» [Ларионов, 2009].

Если рассмотреть данные отрывки в рамках персоналистического понимания Халкидонского догмата, то можно обнаружить ошибку обоих авторов. Кроме того, что они дерзновенно, не сомневаясь, экстраполируют христологические категории в экклезиологический дискурс, они оба искренне не понимают, в чем была ересь несториянства, говоря о несториянском разделении *природ* «в Богочеловеческой реальности Церкви», в то время как Несторий во Христе разделял *ипостаси*. Таким образом, если рассматривать данные отрывки в свете персоналистического понимания, то ошибка авторов — несомненна и состоит в утверждении того, что в экклезиологии невозможно — аналога несториянства: Церковь состоит из многих ипостасей (т. е. личностей), в отличие от Господа, «не во двоя Лицу разделяемого»⁶, «сугубого Естеством, но не Ипостасию»⁷.

Но если судить их толкование Халкидонского догмата не с точки зрения персоналистического понимания, то персонализм может предстать не просто «одним из способов само- и мировосприятия», а тяжелым заблуждением, искажающим понимание сущности Церкви (а социальная деятельность — абсолютно вредным для Церкви делом). Таким образом, в экклезиологическом дискурсе вопрос рецепции персонализма или имперсонализма перестает быть «делом вкуса» и приобретает стратегическое звучание.

Зачем нам нужны все эти «личности»?

Хотелось бы ответить на вопрос, поставленный Ю. А. Шичалиным в его статье, включенной в рассматриваемый сборник. Почему, с нашей точки зрения, так важен термин «личность», несмотря на «доказанную» нецерковность происхождения?⁸ Он представляется важным для диалога с нашими «внешними» совопросниками. Этот термин в обыденном понимании обозначает субъектную сторону человека, т. е. не просто человеческую особь, организм, индивид (что может быть объектом рассмотрения, например, некоторых разделов клинической медицины), а действующего, самостоятельного субъекта, обладающего сознанием, свободой выбора и ответственностью. Этот термин настолько прочно вошел в обиход повседневной речи, что избежать его употребления в нашем разговоре с нецерковными людьми нереально.

⁶ Из догматика 6-го гласа.

⁷ Из догматика 8-го гласа.

⁸ Предположим, что доказанную. Ибо существует аргументация С. А. Чурсанова, возражений против которой, по крайней мере в данном сборнике, не видно.

Безусловно, возможно попытаться его заменить неким понятным для наших собеседников и устраивающим нас синонимом, однако польза от сей замены — неочевидна. Существующий методологический и понятийно-категориальный плюрализм в современной секулярной гуманитаристике обязан своим происхождением, видимо, процессам секуляризации, и в этом подобен ситуации разделения языков при вавилонском столпотворении. Миссия Церкви и одна из целей богословия как инструмента этой миссии — «в соединении вся призвать»⁹. Создание «особого» языка, нарочито дистанцированного от языка «внешних» гуманитариев, едва ли будет способствовать успеху данной миссии, т. к., по-видимому, внесет свой вклад в умножение понятийного плюрализма. Безусловно, неправильным является и некритическое принятие чужих концептов, представляющих далекие от православного миропонимания предпосланные представления. Наиболее целесообразным представляется путь критического переосмысления уже существующих общегуманитарных концептов — как «отвоевывание» понятийного пространства у мира сего, как исцеление поврежденного языка и наполнение уже существующих концептов и понятий новыми (или неправоммерно забытыми старыми) смыслами [Вышинский, Зальцман, 2017, 120–123].

Понятие же «личность» ценно своей смысловой конгруэнтностью с богословским термином «ипостась» в дискурсе рассмотрения разумных существ. Иной, скажем, «натурфилософский» дискурс (т. е. рассматривающий природу неодушевленных предметов и явлений), нам неинтересен. Эти понятия конгруэнтны независимо от того, онтологизируем мы термин «ипостась», как это делают сторонники персонализма, или используем как рабочее определение конкретной реализации человеческой природы, как делают это оппоненты персоналистов. Но к последним, к «ревнителям» чистоты богословского языка, парадоксальным образом примыкают наши внешние совопросники. Ибо как те не приемлют онтологизации термина «ипостась», так и эти сводят «личность» к психофизиологическим и социальным функциям индивида¹⁰. Поэтому им может быть непонятно, например, наше (христиан) радение о жизни неродившихся младенцев, у которых еще «не сформировалась нервная трубка» (они-де еще «не личности» и их уничтожение в утробе матери не катастрофично), им непонятно наше неприятие диагноза «смерть мозга», который рассматривается как достаточный повод для прекращения жизнеподдерживающих мероприятий или для забора органов для трансплантации без согласия донора (который-де фактически мертв и «как личность уже не существует», жизнь его подобна «вегетативному» существованию). Персонализм стремится отвоевать данный концепт у сего мира, наполнив его содержанием, более соответствующим нашему, христианскому пониманию человечности, взамен странного и непоследовательного гуманизма секулярной среды. Насколько это стремление объективно соответствует христианскому мировоззрению, насколько оно христиански аутентично — вопрос, конечно, открытый и непростой. Но на вопрос Ю. А. Шичалина, «зачем нужен термин „личность“?», представляется, ответ дан.

Заключение

Итак, подытожив высказанное выше аргументированное несогласие с основными идеями сборника, суммируем само несогласие:

Богословский персонализм — это направление православной богословской мысли, характеризующееся стремлением выразить Богооткровенное вероучение языковыми средствами Нового времени. Заимствуя у нововременной гуманитарной мысли понятия и категории, богословский персонализм ни в коей мере не разделяет ее аксиоматики, т. е. тех предпосланных метафизических представлений, которые возникали

⁹ Из кондака праздника Пятидесятницы.

¹⁰ См. определение «личность» в ставшем скандально известным учебнике обществознания Никитиных [Обществознание, 2014, 10].

из гиперкритического отношения их авторов к христианскому вероучению. Главный постулат богословского персонализма — утверждение суверенитета (т. е. господственной независимости) личности, т. е. онтологического субъектного начала в человеке, по отношению к природе (социопсихологической сущности) человека. Этот суверенитет с точки зрения богословского персонализма является одной из важнейших черт образа Божия в человеке, ибо открывает возможность для человека быть полноценным соратником и собеседником Бога.

Данный постулат является определенной интерпретацией Откровения, заключенного в текстах Священного Писания и творениях свв. отцов. Корректность данной интерпретации доступна проверке, она может и должна быть предметом богословских исследований и обсуждений. Однако, суммируя вышеизложенное, можно уверенно утверждать, что основная идея сборника, выраженная в его названии: «Рождение персонализма из духа Нового времени», не вполне справедлива. Не из «духа» Нового времени родился богословский персонализм, хотя философия Нового времени, безусловно, привлекалась при формировании данного направления мысли. Скорее его возникновение было реакцией православного сознания на вызовы оппозиционных христианству философских теорий, согласно тезису прп. Илария Пиктавийского «Только злоба еретиков заставляет нас говорить о том, о чем приличнее молчать».

О «критерии фальсифицируемости»

Чтобы заключительное определение нашего предмета обсуждения могло претендовать на статус научного утверждения, необходимо, согласно критерию фальсифицируемости К. Поппера, указать путь возможного опровержения утверждений, заключающихся в этом определении.

Проверке подлежит, прежде всего, предположение об аутентичности для христианства утверждения суверенитета (господственной независимости) субъектной стороны человека по отношению к его природе. Путь к опровержению этого утверждения лежит, безусловно, в области патрологии, методы которой, видимо, не сводятся к анализу буквы текстов свв. отцов. Необходимо понимать следующее. Дерзновенные попытки богословов прошлого столетия изложить учение античных свв. отцов о вечных истинах в более современных терминах и категориях, даже с учетом неизбежных при этом ошибок и неточностей, криминализировать неправильно. Слава Богу, авторы сборника этим не занимаются, но это делают более радикальные критики¹¹. Искажение мысли того или иного отца в виде неточного изложения его метафизического представления (не догматического характера) не равнозначно искажению православного вероучения, раскрываемого этим отцом. Ибо сутью Богооткровенного учения является отнюдь не форма, в которой оно изложено, а содержание, способное быть выраженным на любом языке и в любой системе координат, в которых только существовала, существует, и в которых предстоит еще существовать человеческой мысли.

¹¹ Причем данная критика персонализма волею судеб, случайно ли, или закономерно, бывает сопряжена с небезобидными догматическими девиациями вроде упомянутого курьеза в документе, опубликованном Архиерейским Синодом РПЦЗ, или в некоторых публикациях, где прослеживаются идеи, характерные для афтартодокетизма. Например, вот что пишет К. Г. Шахбазян, руководитель издательского отдела Екатеринодарской и Кубанской епархии, о персонализме: «...шоком является не то, что в текстах вдруг встречаются неизвестные темным людям, ничего, кроме свв. отцов и Соборов не читавшим, термины „личность“, или, там, „христианский персонализм“; а то, что учение сие, откровенно противоречащее святоотеческому, давно „вполне понятно, привычно“. Вот эта привычность искажения учения Церкви все еще вызывает шок» [Шахбазян: *Малер о документах*]. А вот суждение данного автора, заставляющее его подозревать в афтартодокетизме: «Погрешают в вере: ...Учащий, что природа, воспринятая Спасителем от Богородицы, не была здоровой, как природа первозданного Адама, а была причастна первородному греху и нуждалась в очищении и исцелении» [Шахбазян: *В ожидании нового катехизиса*].

Только если исследования христианской письменности послехалкидонского периода покажут понимание не отдельными отцами в отдельных фрагментах их произведений, а их согласием термина «ипостась», исключающее смысл онтологической субъектности¹², и наличие сотериологических смыслов халкидонского богословия, исключающих идеи икономического Бого-человеческого Субъект-субъектного паритета, достигаемого в двуедином процессе Вочеловечения-обожения как церковобразующем процессе, можно будет говорить о богословском персонализме как о мудровании века сего.

Также важно правильное истолкование некоторых эмпирических данных. Это — уже удел практической теологии. Для опровержения представления о безусловной онтологичности человеческой личности и «несводимости ее к природе» необходимо объяснить, не прибегая к данному концепту, эффективность упомянутых выше личностно-ориентированных методик в помогающей деятельности, либо опровергнуть эту эмпирику. В последнем случае представляется необходимым предложить гипотезу об условиях и причинах действительности Таинства Покаяния, разъяснить суть аскетической практики послушания (как отсечения собственной воли), а также предложить отличные от представленных выше богословские обоснования поддерживаемых Православной Церковью биоэтических требований к здравоохранению и медицинской практике¹³.

Лишь при выполнении этих условий возможен конструктивный научный диалог о проблемах рецепции церковным сознанием идей богословского персонализма.

Источники и литература

1. Антонов (2018a) — Антонов К. М. «Право на достойное человеческое существование»: русская школа естественного права и концепция неопатристического синтеза в православном богословии XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 205–218.

2. Антонов (2018b) — Антонов К. М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 176–204.

3. Афанасий Александрийский (2014) — Афанасий Александрийский, свт. Слово о Воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Святитель Афанасий Великий. Избранные творения. М., 2014. 432 с.

4. Болдарева (2018) — Болдарева В. Н. К спору свт. Игнатия (Брянчанинова) и свт. Феофана Затворника о природе души: проблема трансформации богословского языка под влиянием новоевропейского понятия о субъекте // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 118–162.

5. Булгаков (2008) — Булгаков С. Н., прот. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 2008. 735 с.

¹² Следует понимать, что значение термина «ипостась» как «природа in concreto», на котором настаивают авторы сборника и которое вполне правомерно в «натурфилософском» дискурсе, принципиально не исключает возможности расширения толкования этого термина в дискурсах христологическом и антропологическом.

¹³ Предвидятся возможные возражения, что проблемы, изучаемые, например, клинической медициной или другими помогающими профессиями, для теологии якобы нерелевантны. Эти возражения отводятся пониманием того обстоятельства, что, например, реабилитация зависимых от ПАВ или окормление инвалидов с нарушениями психической и (или) сенсорной функций непременно входят в область интересов пастырской практики, соответственно, и пастырского богословия как осмысления этой практики.

6. Вышинский (2016) — *Вышинский О. Л., диак*. Влияние содержательной деятельности церковного социального служения на духовное устройство его совершителей: результаты эмпирического исследования // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 216–240.
7. Вышинский, Зальцман (2017) — *Вышинский О. Л., священник, Зальцман Т. В.* Формально-логический анализ понятийно-категориального аппарата церковного социального служения и социальной работы // Успехи современной науки. 2017. № 3. С. 120–123.
8. Дворкин (2003) — *Дворкин А. Л.* Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2003. 816 с.
9. Иустин Попович (2005) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М., 2005. 288 с.
10. Кирилл Александрийский: *На святой Символ — Кирилл Александрийский, свят.* На святой Символ. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/na-svjatoj-simvol/ (дата обращения: 09.04.2019).
11. Козлова (2010) — *Козлова Н. В.* Люди дряхлые, больные, убогие в Москве XVIII века. М., 2010. 359 с.
12. Кураев — *Кураев А. В. протодиак*. Бог шутит // *Кураев А. В., протодиак*. Дневник. URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1176923.html> (дата обращения: 09.04.2019).
13. Ларионов (2009) — *Диодор (Ларионов), монах*. «В мире, но не от мира»: К вопросу о богословии «социального служения». 2009. URL: <http://archive.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 14.04.2019).
14. Обществознание (2014) — *Никитин А. Ф. Никитина Т. И.* Обществознание. 8 класс. М., 2014.
15. Осипов (2010) — *Осипов А. И.* Путь разума в поисках Истины. М., 2010. 496 с.
16. Рождение персонализма (2018) — Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. 392 с.
17. *Роллик С., Миллер У. Р.* Мотивационное консультирование: как помочь людям измениться. М., 2017. 544 с.
18. Сакс (2005) — *Сакс О.* Человек, который принял жену за шляпу (и другие истории из врачебной практики). СПб., 2005. 116 с.
19. Синод призвал доработать — Синод Русской Зарубежной Церкви призвал доработать ряд документов Всеправославного Собора. URL: <https://www.pravmir.ru/sinod-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi-prizval-dorabotat-ryad-dokumentov-vsepravoslavnogo-sobora/> (дата обращения: 10.04.2019).
20. Соколов (2006) — *Соколов, В. А., прот.* Леонтий Византийский, его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. М., 2006. 672 с.
21. Финк (2003) — *Финк А.* Кондуктивная педагогика А. Петё: развитие детей с нарушениями опорно-двигательного аппарата. М., 2003. 136 с.
22. Хондзинский (2003) — *Хондзинский П. В., священник*. О богословии свят. Филарета, митрополита Московского // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003.
23. Хондзинский (2017) — *Хондзинский П. В. прот.* Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2017. 296 с.
24. Хондзинский (2018а) — *Хондзинский П. В., прот.* Александр Емельянович Светилин и его ученики // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 67–88.
25. Хондзинский (2018б) — *Хондзинский П. В., прот.* Был ли святитель Феофан персоналистом? // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 89–107.
26. Хондзинский (2018с) — *Хондзинский П. В., прот.* Жизнь во Христе как предмет саморефлексии в дневниках святого Иоанна Кронштадтского // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 108–117.

27. Чурсанов (2014а) — Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. М., 2014. 200 с.
28. Чурсанов (2014b) — Чурсанов С. А. Лицом к Лицу. М., 2014. 264 с.
29. Чурсанов (2013) — Чурсанов С. А. Личность // Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. А. Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013. С. 63–72.
30. Шахбазян: *Малер о документах* — Шахбазян К. Г. А. Малер о предсоборных документах и «христианском персонализме». URL: <https://kiprian-sh.livejournal.com/376015.html> (дата обращения: 08.04.2019).
31. Шахбазян: *В ожидании нового катехизиса* — Шахбазян К. Г. В ожидании нового катехизиса. URL: <https://kiprian-sh.livejournal.com/162854.html> (дата обращения: 08.04.2019).
32. Шичалин (2018) — Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к трединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / [ред.-сост. В. Н. Болдарева]. М., 2018. С. 325–359.
33. Шмеман (2018) — Шмеман А. Д. *протопресв.* За жизнь мира. М., 2018. 152 с.

Priest Oleg Vyshinsky. On the Real and Imaginary Problems of the Reception of Theological Personalism: Response to the Invitation to the Conversation begun in the Collection “The Birth of Personalism from the Spirit of the Modern Times”.

Abstract: This article presents the results of the analysis of the collection of articles “The Birth of Personalism from the Spirit of the Modern Times”, which was published by The theological faculty of St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities, and is devoted to the problems of reception by Orthodox theology of this line of thought of the 19th — 20th centuries as a theological personalism. The problem under consideration is relevant in the light of the discussion between supporters and opponents of the personalistic approach to theology, which escalated on the eve of the Council of Crete. The authors of this collection, based on the obvious categorical proximity of theological personalism with philosophical theories of Modern times, draw conclusions about the ideological continuity of the considered direction of thought from modern theories, and question the continuity of personalism from the Church tradition. According to the author’s point of view these conclusions are not sufficiently reasoned because of the methodological inconsistency of the problems of the collection, and so its content. The articles of the collection are written in the genre of historical and philosophical research, while the solution of the problems lies rather in the field of Patrology and practical theology as the author suppose. In addition the authors of the collection do not pay enough attention to the verification of the cited and disputed arguments for compliance with Orthodox soteriology, which makes their research more culturological, than theological.

Keywords: theology, Christology, ecclesiology, theological personalism, impersonalism, personality, philosophy of Modern times, social activity.

Priest Oleg Leonidovich Vyshinsky — Senior Lecturer, Social Work Department, St. Tikhon’s Orthodox University of Humanities (vysha@yandex.ru).

Sources and References

1. Afanasiy Aleksandriyskiy (2014) — Afanasiy Aleksandriyskiy, svt. Slovo o Voploshchenii Boga Slova i prishestvii Ego k nam vo ploti [On the Incarnation of God the Word and on His Coming to Us in the Flesh]. Svyatitel’ Afanasiy Velikiy. *Izbrannyye tvoreniya* [St. Athanasius the Great. *Selected Works*]. Moscow, 2014, 432 p. (Russian translation).

2. Antonov (2018a) — Antonov K. M. «Pravo na dostoynoye chelovecheskoye sushchestvovaniye»: russkaya shkola estestvennogo prava i kontseptsiya neopatristicheskogo sinteza v pravoslavnom bogoslovii XX veka [“The right to a decent human existence”: Russian school of natural law and the concept of neo-patristic synthesis in the Orthodox theology of the XX century]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 205–218. (In Russian).

3. Antonov (2018b) — Antonov K. M. Problema lichnosti v myshlenii o. S. Bulgakova i problematika bogoslovskogo personalizma v XX veke [The problem of personality in O. S. Bulgakov’s thinking and the problems of theological personalism in the XX century]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism From the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 176–204. (In Russian).

4. Boldareva (2018) — Boldareva V. N. K sporu svt. Ignatiya (Bryanchaninova) i svt. Feofana Zatvornika o prirode dushi: problema transformatsii bogoslovskogo yazyka pod vliyaniem novoyevropeyskogo ponyatiya o sub’ekte [To Dispute st. Ignatius (Brianchaninov) and St. Theophanes the Recluse on the Nature of the Soul: the Problem of the Theological Language Transformation under the Influence of the New European Concept of the Subject]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 118–162. (In Russian).

5. Bulgakov (2008) — Bulgakov S. N., archpriest. *Dva Grada. Issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. Research on the Nature of Social Ideals]. Saint Petersburg, 2008, 735 p. (In Russian).

6. Chursanov (2014a) — Chursanov S. A. *Bogoslovskiye osnovaniya sotsial’nykh nauk* [Theological Foundations of Social Sciences]. Moscow, 2014, 200 p. (In Russian).

7. Chursanov (2014b) — Chursanov S. A. *Litsom k Litsu* [Face to Face]. Moscow, 2014, 264 p. (In Russian).

8. Chursanov (2013) — Chursanov S. A. Lichnost’ [Personality]. *Bogoslovskaya antropologiya. Russko-pravoslavnyy/rimsko-katolicheskiy slovar’: izdaniya na russkom i nemetskom yazykakh* [Theological Anthropology. Russian Orthodox / Roman Catholic Dictionary: Publications in Russian and German]. Ed. by prot. A. Lorgus, B. Shtubenraukh. Moscow: Palomnik; Nikeya, 2013, pp. 63–72. (In Russian).

9. Dvorkin (2003) — Dvorkin A. L. *Ocherki po Istorii Vselenskoj Pravoslavnoy Tserkvi* [Essays on the History of the Universal Orthodox Church]. Nizhniy Novgorod, 2003, 816 p. (In Russian).

10. Fink (2003) — Fink A. *Konduktivnaya pedagogika A. Petë: razvitiye detey s narusheniyami oporno-dvigatel’nogo apparata* [Praxis der Konduktiven Förderung nach A. Petö]. Moscow, 2003, 136 p. (Russian translation).

11. Iustin Popovich (2005) — St. Iustin (Popovich). *Dogmatika Pravoslavnoy Tserkvi: Ekkleziologiya* [Dogmatic Of The Orthodox Church: Ecclesiology]. M., 2005. 288 s. (Russian translation).

12. Khondzinskiy (2003) — Khondzinskiy P. V., priest. O bogoslovii svt. Filareta, mitropolita Moskovskogo [On the theology of st. Filaret, Metropolitan of Moscow]. *Svyatitel’ Filaret (Drozdov): Izbrannyye trudy, pis’ma, vospominaniya* [St. Filaret (Drozdov): Selected works, letters, memoirs]. Moscow, 2003. (In Russian).

13. Khondzinskiy (2017) — Khondzinskiy P. V. archpriest. *Razresheniye problem russkogo bogosloviya XVIII veka v sinteze svyatitelya Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Resolution of the problems of Russian theology of the XVIII century in the synthesis of St. Filaret, Metropolitan of Moscow]. PhD thesis in philosophy Moscow, 2017, 296 p. (In Russian).

14. Khondzinskiy (2018a) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Aleksandr Emel’yanovich Svetilin i ego ucheniki [Aleksandr Emelyanovich Svetilin and his disciples]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth

of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 67–88. (In Russian).

15. Khondzinskiy (2018b) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Byl li svyatitel' Feofan personalistom? [Whether or not was St. Theophan the recluse a personalist?]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 89–107. (In Russian).

16. Khondzinskiy (2018c) — Khondzinskiy P. V., archpriest. Zhizn' vo Khriste kak predmet samorefleksii v dnevnikakh svyatogo Ioanna Kronshtadtskogo [Life in Christ as an object of self-reflection in the diaries of St. John of Kronstadt]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 108–117. (In Russian).

17. Kirill Aleksandriyskiy: Na svyatoy Simvol — Kirill Aleksandriyskiy, svt. *Na svyatoy Simvol* [On the Holy symbol]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandriyskiy/na-svjatoj-simvol/ (accessed: 09.04.2019). (Russian translation).

18. Kozlova (2010) — Kozlova N. V. *Lyudi dryakhlyye, bol'nyye, ubogiye v Moskve XVIII veka* [Frail, Sick, Miserable People in Moscow of the XVIII century]. Moscow, 2010, 359 p. (In Russian).

19. Kurayev — Kurayev A. V. protodeak. *Bog shuit* [When God jokes]. Available at: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1176923.html> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

20. Larionov (2009) — Diodor (Larionov), monk. «V mire, no ne ot mira»: K voprosu o bogoslovii «sotsial'nogo sluzheniya» [“In the world, but not from the world”: on the theology of “social service”]. 2009. Available at: <http://archive.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (accessed: 14.04.2019). (In Russian).

21. Obshchestvoznaniye (2014) — Nikitin A. F. Nikitina T. I. *Obshchestvoznaniye. 8 klass* [Social Studies Textbook for Grade 8]. Moscow, 2014. (In Russian).

22. Osipov (2010) — Osipov A. I. *Put' razuma v poiskakh Istiny* [The Way of Mind in Search of Truth]. M., 2010, 496 p. (In Russian).

23. Rollnik, Miller (2017) — Rollnik S., Miller W. R. *Motivatsionnoye konsul'tirovaniye: kak pomoch' lyudyam izmenit'sya* [Motivational Interviewing: Helping People Change]. Moscow, 2017, 544 p. (Russian translation).

24. Rozhdeniye personalizma (2018) — *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, 392 p. (In Russian).

25. Saks (2005) — Sacks O. *Chelovek, kotoryy prinyal zhenу za shlyapu (i drugiye istorii iz vrachebnoy praktiki)* [The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales]. Saint Petersburg, 2005, 116 p. (Russian translation).

26. Shakhbazyan: *Maler o dokumentakh* — Shakhbazyan K. G. *A. Maler o predsobornykh dokumentakh i «khristianskom personalizme»* [Said A. Mahler on pre-conciliar documents and “the Christian personalism”]. Available at: <https://kiprian-sh.livejournal.com/376015.html> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).

27. Shakhbazyan: *V ozhidanii novogo katekhizisa* — Shakhbazyan K. G. *V ozhidanii novogo katekhizisa* [What we would like to expect from the new catechism]. Available at: <https://kiprian-sh.livejournal.com/162854.html> (accessed: 08.04.2019). (In Russian).

28. Shichalin (2018) — Shichalin Yu. A. O ponyatii «Lichnosti» primenitel'no k triyedinomu Bogu i Bogocheloveku Iisusu Khristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii [On the concept of “Personality” in relation to the Holy Trinity and the God-man Jesus Christ in Orthodox dogmatic theology]. *Rozhdeniye personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statey po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Times: Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Comp. and ed. by V. N. Boldareva. Moscow, 2018, pp. 325–359. (In Russian).

29. Shmeman (2018) — Shmeman A. D. archpriest. *Za zhizn' mira* [For the Life of the World]. Moscow, 2018, 152 p. (In Russian).

30. Sinod prizval dorabotat' — *Sinod Russkoy Zarubezhnoy Tserkvi prizval dorabotat' ryad dokumentov Vsepravoslavnogo Sobora* [*The Synod of The Russian Church abroad urged to finalize a number of documents of the pan-Orthodox Council*]. Available at: <https://www.pravmir.ru/sinod-russkoy-zarubezhnoy-tserkvi-prizval-dorabotat-ryad-dokumentov-vsepravoslavnogo-sobora/> (accessed: 10.04.2019). (In Russian).

31. Sokolov (2006) — Sokolov, V. A., archpriest. *Leontiy Vizantiyskiy, ego zhizn' i literaturnyye trudy* [*Leontius of Byzantium, his Life and Literary Works*]. Ed. by A. R. Fokin. Moscow, 2006, 672 p. (In Russian).

32. Vyshinskiy (2016) — Vyshinskiy O. L., diak. Vliyaniye sodержatel'noy deyatelnosti tserkovnogo sotsial'nogo sluzheniya na dukhovnoye ustroyeniye ego sovershiteley: rezul'taty empiricheskogo issledovaniya [*Influence of the Comprehensive Activity of the Church Social Ministry on the Spiritual State of Ministers Themselves: Results of the Empiric Investigations*]. *Khristianskoye Chteniye*, 2016, no. 6, pp. 216–240. (In Russian).

33. Vyshinskiy, Zal'tsman (2017) — Vyshinskiy O. L., priest, Zal'tsman T. V. Formal'no-logicheskiy analiz ponyatiyno-kategorial'nogo apparata tserkovnogo sotsial'nogo sluzheniya i sotsial'noy raboty [*Formal and Logical Analysis of the Conceptual and Categorical Apparatus of Church Social Service and Social Work*]. *Uspekhi sovremennoy nauki*, 2017, no. 3, pp. 120–123. (In Russian).