

протоіерей
Володимир СМІХ

ТРИАДОЛОГІЯ ТА ХРИСТОЛОГІЯ – ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОГО ВЧЕННЯ ПРО ОСОБИСТІТЬ

У статті розглядається богословський зміст православного вчення про особистість у зрізі триадології та христології. Осмислюється онтологічна первинність особи щодо природи. Спростовується безособистісна антихалкидонська христологія. Обґрунтовується особистісна ідентичність Бога не через Його сутність, а через Його троїчне існування. Акцентовується, що характерною рисою особистісного буття є свобода, яка виводиться з монархії (єдинопочатку) Бога-Отця. З'ясовується, що Особистість не можна мислити саму по собі як статичну одиницю, а лише у спілкуванні.

Ключові слова: *Трійця, триадологія, єдиноначальність Бога, сутність, іпостась, природа, причинність, особистісність, особа, усія.*

archpriest
Volodymyr SMYKH

TRIADOLOGY AND CHRISTOLOGY
AS THE BASIS
OF AN ORTHODOX TEACHING
ABOUT PERSONALITY

The article provides a review of theological aspect of the Orthodox teaching about the personality

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Заявлена тема актуальна як даність, бо стосується вихідних засад православного віровчення – Троїчності божества та двох природ Господа і Спаса нашого Ісуса Христа. Тому її вивчення в усій множинності дослідницьких специфікацій бажане й важливе. Ця необхідність уявляється тим нагальнішою, що зростаючі роль та значення релігійного фактора в житті України, як і на пострадянському просторі взагалі, накладають додаткову відповідальність і на тих, хто відчуває душпастирське покликання, і на тих, хто хотів би краще зрозуміти предмет своєї віри. Хоча скидати з рахунку значну когорту громадян, які іще не визначилися з власним релігійним вибором або які мають виражені духовні запити, також не варто. А це означає, що за будь-яких доцільніших експлікацій маємо дбати про якісні параметри богословського мислення, в контексті якого виняткового значення набуває сама здатність спільнот замислюватися і рефлексувати над сенсом людського існування як в розрізі світоглядної дихотомії світської та релігійної парадигм світобачення, світосприйняття та світопе-

реживання, так і в площині конфесійно-деномінаційного самовизначення, матрицею якого зазвичай виступають богословські інтерпретації доволі тонкої і глибокої властивості. У кожному разі, якщо матеріалістичні імперативи як константні величини радянського способу мислення ще не вичерпали свого впливу на людей старшого віку, а новочасні секуляризаційні тенденції потенційно можуть знайти придатний ґрунт для свого поширення на теренах демократичної України та скорегувати світоглядні орієнтири її молодшого покоління, то Православна Церква має докласти усіх зусиль, щоб заповнити власну духовну нішу на доволі конкурентному полі повсякчасної боротьби за уми, душі та серця, за людину з чітко визначеною системою смисложиттєвих координат, за людину-особистість. У цьому сенсі здається цілком природним наш намір стисло розкрити зв'язок православного вчення про особистість з тріадологічною проблематикою та христологічними суперечками, а отже, і святоотцівським богослів'ям та церковним вченням взагалі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження тріадологічної та христологічної проблематики має тривалу історію і нараховує чимало століть. Властиво, її вивчення правомірно починати з часу палких суперечок, якими супроводжувалося формування цих двох віросповідних учень і які були спрямовані на подолання численних ересей. Тож нічого дивного, що всебічному осмисленню різних аспектів заявленої проблематики прислужилися насамперед отці Християнської Церкви як православного Сходу, так і католицького Заходу. Не згасав інтерес до її висвітлення і в наступні історичні епохи, що може пояснюватися значущістю гостро дискутованих питань. Не залишилися осторонь вивчення тих чи інших аспектів заявленої теми сучасні богослови та науковці. Серед їхньої когорти нам особливо хотілося б виділити праці Володимира Лоського, митрополита Пергамського Іоана Зізіуласа та митрополита Сурозького Антонія Блума. Прикметно, що, ґрунтуючись на тринітарному богослів'ї, перший із поименованих обґрунтував особистісний характер Бога науково-богословською мовою, тоді як його учень митрополит Сурозький Антоній Блум полюбляв висвітлювати різні аспекти тієї ж проблематики духовно-пастирською мовою під час проповідей або в словах

from the standpoints of triadology and Christology. According to the article the Personality should be perceived not as an individual static unit, but rather as something existing in intercourse.

Key words: *Trinity, triadology, origin of God, essence, hypostasis, nature, causality, personalitivity, personality, ousia.*

та бесідах. Глибшому розумінню особистості в її співвіднесенні з тріадологічною та христологічною проблематикою, яка була головним предметом полеміки на ранньому етапі віроповідного становлення християнства, сприяють також богословські напрацювання єпископа Діоклійського Калліста Уера, О. Клемана, румунського богослова свящ. Думитру Станулоае, митрополита Нафпактського Ієрофея Влахоса. Але чи не найбільший внесок у розкриття запропонованої до розгляду тематики належить Христосу Яннарасу, який, крім іншого, тяжів до синтезу святоотцівських надбань із сучасною екзистенційною філософією і ставив особистісне начало в концентр своєї богословської уваги.

З того бачимо, що поняття особи було й залишається об'єктом виняткового зацікавлення православних богословів, які відзначають багатогранність зазначеного феномену та наголошують на актуальності подальшого теоретичного й практичного вивчення.

Метою даного дослідження є спроба розкрити богословський зміст православного розуміння особистості в межах тріадологічного та христологічного вчень. Для досягнення вказаної мети необхідно вирішити такі завдання:

1. З'ясувати богословський зміст поняття особистості в розрізі тріадологічного розрізнення усії та іпостасі.
2. Розкрити богословський зміст поняття особистості у православній христології.

Виклад основного матеріалу. Православне вчення про особистість уявляється смисловим стрижнем життя Християнської Церкви і базується на тому, що основою буття є Всемогутній Бог. У цьому сенсі тріадологія цілком слушно вважається вихідним пунктом дослідження християнського персоналізму хоча б тому, що, кажучи словами Христа Яннараса, «особистісне існування Бога є наочним і вичерпним втіленням істини буття» [13, с. 11]. При цьому, обґрунтовуючи підставовість власного твердження, сучасний грецький богослов зазначає: «Не сутність або енергія Божа, а особистісний модус Його існування конститує Буття: Бог як Особистість є іпостасю буття» [13, с. 11]. Власне тріадологічні суперечки, в яких головний акцент ставився на осмислення і термінологічне уточнення єдності та троїчності Бога, стали важливим етапом формування поняття особистості. Чималі труднощі виникали й на термінологічному рівні. Адже «для одних термін “особа” мав присмак савеліянства і був недостатньо онтологічним, тоді як для інших іпостась містила в собі ідею тритеїз-

му» [7, с. 88]. Що ж стосується витоків дослідження метафізики особистості, то вони беруть свій початок від перших намагань Церкви розкрити сутність її віри у Триєдиного Бога, згідно з якою отцям Церкви необхідно було по-богословськи правильно й переконливо пояснити антиномічне твердження: Бог – це Отець, Син, Дух Святий, і водночас Єдиний Бог. Під таким оглядом проблема особистості як поєднання невимовно-загального та абсолютно-конкретного становила, безумовно, наріжний камінь святоотцівського троїчного богослів'я.

Щоб виразити реальність особистісного Бога, святі отці вдалися до виявлення у Бозі кардинальної відмінності між «усією» та «іпостасю», з огляду на що відомий богослов та філософ Володимир Лоський підкреслює: «У своєму бажанні виразити “незвідність” іпостасі до усії, незвідність особистості до сутності, не протиставляючи їх, однак, як дві відмінні реальності, святі отці провели відмінність між цими двома синонімами, що дійсно було термінологічною знахідкою... Цю незвідність не можна ані вловити, ані виразити поза співвідношеннями трьох Іпостасей, які, власне кажучи, не три, але «Три-Єдність» [10, с. 646].

Важливим аспектом розрізнення термінів «іпостась» та «усія» є те, що істинне знання – це не знання природи речей, а знання особи. Принаймні святий Василій Великий, який вельми побоювався, щоб його брат Григорій не став змішувати поняття «сутність» й «іпостась», пояснював їхню різницю так: «Оскільки багато хто в таємничих догматах, не розрізняють між сутністю взагалі і поняттям іпостасей, збивається на те ж значення і думає, що немає різниці як сказати “сутність” чи “іпостась” (а тому деякі з тих, що вживають ці слова не розбираючи, надумали стверджувати, що як сутність одна, так і іпостась одна, і навпаки, – визнаючи три іпостасі, думають, що за цим визнанням слід допустити і розділення сутності на рівне цьому число), щоб і ти не впав у що-небудь подібне» [3, с. 23]. З огляду на зазначену складність святий окреслює відмінність усії та іпостасі як загальне та окреме: «Одні назви, що вживаються на позначення багатьох кількісно різних предметів мають певне загальне значення: таке, наприклад, ім'я “людина”. Бо хто вимовив це слово, зазначивши цим найменуванням загальну природу, цим словом не визначив однієї конкретної людини, власне означеної цим найменуванням; тому що Петро не більше є людина, як і Андрій, і Іоан, і Яків. Тому спільність означеного, що також поширюється на всіх тих, кого підводять під ту ж назву, потребує розрізнення, згідно з яким пізнаємо не людину вза-

галі, а Петра або Іоана» [3, с. 23]. Викладені міркування Василя Великого дозволяють переконатися, що іпостась є унікальною та неповторною. Саме тому кожна Іпостась Святої Трійці є особистісним існуванням як неповторність і свобода. Розрізнення іпостасі та усїї передбачає первинність іпостасі щодо природи як у зрізі ікономії, так і в сенсі внутрішньо трійчного буття. Адже відомо, що сутність як загальне *об'єктивізується* лише у своїх конкретних іпостасях. Цілком зрозуміло, що визначенням первинності іпостасі над природою і незвідністю іпостасі до природи святий Василій Великий вказує на особи Пресвятої Трійці як на відмінні образи буття єдиної Божественної природи, виходячи з яких особа онтологічно первинна щодо природи та абсолютно свobodно визначає спосіб її існування.

Немає сумніву, що особистісна ідентичність можлива для Бога не через Його сутність, а через Його трійчне існування. «Той спосіб, у який Бог реалізує Свою онтологічну свободу, те, що робить Його онтологічно вільним, – це те, як Він долає й скасовує онтологічну необхідність сутності через Його буття як Отця, тобто як Того, Хто “народжує” Сина й “зводить” Духа» [7, с. 45]. Згідно з ученням Православної Церкви, іпостасі обумовлюють одночасно єдність і відмінність у божественному житті, адже єдність визначається не природою, а Отцем. У цьому контексті надзвичайно важливо розрізняти відмінність між рівнем природи та рівнем іпостасі в божественному бутті, осмислюючи яку митрополит Іоан Зізіулас зазначає: «І те (природа. – Прот. В. С.) й інше (іпостась. – Прот. В. С.) вказує на буття, але перше стосується “що”, а останнє – “як” буття. Дарування існування або буття Сину Отцем є питанням не природи, не того, що є Бог, а того, як Бог є. Звідси виходить, що ідея причинності використовується для того, щоб описати “як” божественного буття і не дати підстав думати, ніби поява Трійці – питання надання оуся. Отець є “причиною” надання не оуся, а особистої інакшості (тобто “як” буття)... Отець як “причина” – вищий онтологічний принцип божественної особистісності» [8, с. 166–167]. Термін оуся вказує на щось загальне, тобто на однакове у Трійці. Тому Отець є причиною не *однаковості*, а *інакшості*, тобто особистісності. Святий Василій Великий, кажучи про «причину», старанно уникає фрази «від оуся Отця»: «Якщо Дух Святий... має буття, що залежне від причини – Отця, від Якого і сходить, то істотну ознаку Його іпостасної властивості становить той, хто після Сина і з Сином пізнається і від Отця має буття» [2, с. 25].

Варто зважити в цьому зв'язку, що сформоване великими каппадокійцями вчення про монархію (єдиноначальність) Бога-Отця виявляє особистісний аспект Божественної єдності осіб Пресвятої Трійці. З огляду на вищевикладене, прикметною уявляється думка святителя Григорія Богослова, який протиставляє єдиноначальність безначальності та багатоначальності: «Три найдавніші думки про Бога: безначальність, багатоначальність і єдиноначальність. Дві перші були... грою розуму синів еллінських. Тому що безначальність є безладдя, а багатоначальність обурлива; внаслідок цього вона безначальна та безладна. Те й інше спричинює одне – безлад, а безлад – руйнування; тому що безлад є справою руйнації. Але ми шануємо єдиноначальність; втім, не ту єдиноначальність, яка визначається єдиною особою... але ту, яка становить рівночасність єдності, єдність волі, тотожність руху й напрямку до єдиного у тих, які з Єдиного (що неможливо у естві створеному), так що Вони, хоча різняться числом, але не владою» [4, с. 432–433]. Очевидно, що у наведеній цитаті святитель Григорій Богослов ототожнює єдиноначальність (монархію) Отця із порядком, протиставляючи його безладу. Наступна думка святителя вказує, як три іпостасі співвідносяться між собою у термінах онтологічного походження: «Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безпристрасно, поза часом і безтілесно» [4, с. 432–433]. Насамперед необхідно звернути увагу, що в даному уривку Єдиниця безпосередньо ототожнюється із Отцем. Разом з тим слід врахувати наполегливе пояснення Григорія Богослова того, що Трійця не може мати безособистісного походження.

Тобто маємо підстави констатувати, що каппадокійські отці, «послідовно й чітко розрізняючи між природою Бога і Богом як Отцем, вважали, що причиною буття Бога є особа Отця, а не божественна сутність. Таким чином вони віддали онтологічний пріоритет особистості і звільнили існування від логічної необхідності сутності» [8, с. 212]. А з того випливає, що особистісна неповторність можлива для Бога з огляду на Його троїчне буття, а не через Його природу. Справді, оскільки жодна природа не існує сама по собі, а лише у своїй іпостасі, має власний спосіб існування, то «бути і бути у стосунках (мати відносини) стало тотожним. Аби чомусь чи комусь бути, необхідні дві речі: саме буття (іпостась) та буття у відносинах (тобто буття особою)» [7, с. 88]. Кожна божественна іпостась є даром зустрічі та взаємопроникнення Трьох. Особистість існує для спілкування і через спілкування [6,

с. 100]. «Для грецьких отців єдність Бога, єдиний Бог і онтологічний “принцип”, чи Божі “причина”, буття та життя полягають не в єдиній сутності Бога, а в іпостасі, тобто в особі Отця» [7, с. 41]. А це означає, що тотожність буття з особистісним існуванням Бога має напрочуд велике значення для правильного розуміння поняття особистості, в контексті якого над інше важить розуміти, що божественна монархія в її онтологічному сенсі пов’язується з іпостассю Отця, а не з божественною сутністю. І пояснюється це тим, що сутність моністична категорія, тоді як особистість, така – як Отець, немислима без відношення до інших Осіб, немислима поза спілкуванням у любові [8, с. 44]. У повній відповідності з наведеними міркуваннями святитель Григорій Богослов повчає: «Отець є ім’я Боже не по сутності й не по дії, але по відношенню, яке мають Отець до Сина, або Син для Отця» [4, с. 443]. Онтологічна монархія Отця і приписування Йому бути онтологічною причинністю служить гарантією співпадіння Єдиного та Троїчного в божественному бутті, співпадіння, яке вивищує інакшість (унікальність) до первинного стану буття. Буття Бога не є безпричинним. Він не є логічно необхідним буттям. Його буття стверджується свобідно завдяки тому, що Його причиною є особистість, Отець. Буття Бога ґрунтується на особистісній свободі [8, с. 44–45]. «У нас, – уточнює Григорій Богослов, – один Бог, тому що Божество одне. І до Єдиного зводяться суці від Бога, хоча й віруються у Трьох, бо як Один не більший, так і Другий не менший Бог, і Один не раніший, а Другий пізніший... Тому коли маємо на думці Божество, першу причину і єдиноначальність, тоді те, що уявляється нами, – одне. А коли маємо на думці Тих, які Божеству Суці від першої Причини, і Суці від неї дочасно і рівночасно, тоді Тих, Кому поклоняємось, – трое» [4, с. 472–473]. Як бачимо, у «троїчному богослів’ї імена Отець, Син і Святий Дух означають відношення походження, не вичерпуючи цим унікальну реальність кожної Особи» [6, с. 100]. Інакшість не може бути вторинною щодо єдності. У цьому контексті варто згадати мудрі слова св. Григорія: «Син не Отець, тому що Отець – один, але те ж саме, що Отець. Дух – не Син, хоча й від Бога, тому що Єдинородний – один, але те ж саме, що Син. І Три – єдине в Божестві, і Єдине – Три за особистими властивостями» [4, с. 469]. З наведеного видно, що саме особистісна іпостась Бога є цілковитим виявленням Його буття.

Органічним доповненням смислової довершеності щойно висловленого твердження уявляється христологія, оскільки, за висловом Володимира Лоського, «Трійця присутня в найінтелектуальні-

шій структурі христологічного догмату – у розрізненні Особи та природи. Трійця, – підкреслює дослідник, – одна природа в трьох особах, Христос – одна особа в двох природах» [11, с. 264]. І таке твердження, як і христологічне вчення загалом, має винятковий екзистенційний сенс, сутність і значення якого полягає в запевненні людини в тому, що її прагнення стати особою не є просто містикою чи ностальгією, а історичною реальністю. Власне Ісус Христос набув звання Спасителя не тому, що приніс у світ піднесене вчення про особу, а тому, що Він втілює в історії саму реальність особи [7, с. 55]. При цьому належить чітко усвідомлювати і неодмінно враховувати, що становлення православної христології відбувалося на тлі нещадної боротьби із християнськими ересями і насамперед з несторіанством, монофізитством, монофелітством та вченням Аполінарія. А щоб бодай відчутти, якого, скажімо, богословського напруження потребувало спростування святими отцями головних христологічних оман [5, с. 48], принагідно лише нагадаємо, що сутність ересі несторіанства зводилася якраз до невміння відрізнити природу від іпостасі, коли центром богословської дискусії стала Особистість Марії «Богородиці» / «Людинородиці»... І, що прикметно, правильність відповіді на порі чергового виклику християнству доби його активного догматотворчого становлення майже всуціль залежала від правильності поставленого питання. Бо якщо поставити питання: «Що народила Марія?» – відповідь могла бути тільки одна: «Людину, точніше її тіло». Інша річ, коли питання звучало так: «Кого народила Діва Марія?», тобто яке «Я» могло сказати про це тіло: «це – моє, це – я сам»? Адже за такої постановки питання відповідь християнина могла бути однозначна: «Під цим “Я” можна і треба розуміти тільки Сина Божого, Вічного Логоса» [9, с. 123]. Але для нас наразі важливо тільки те, що, заперечуючи несторіанство, Церква однозначно спростовувала тотожність понять особистості та індивідуальності. І вірність цьому принципу богословського розумування була засвідчена Православною Церквою в наступні десятиріччя еретичних випробувань, у тому числі й тоді, коли зумовлене несприйняттям «природи як автономної та “онтичної” реальності, що відірвана від свого способу існування, яким є особистість, іпостась природи» [12, с. 42], на арені християнського життя спершу постало вчення Аполінарія, а потому спростовані й відкинуті Церквою ересі монофізитів та монофелітів. У кожному разі сам факт несприйняття цих ересей означає, що святі отці Православної Церкви й надалі ревно дотримувалися принципу незвідності людської особистості до природи взагалі й таких її якостей, як розум і воля зокрема.

Під оглядом щойно зазначеного знаковою подією в житті всього християнства може сміливо вважатися IV Вселенський собор, який відбувся у Халкидоні 451 року. Адже, використавши поняття «єдиносущність», яке перед цим доцільно та виправдано вживалося у тріадології для формулювання православного богослів'я про Боговтілення, учасники Собору виробили орос, який став базовим принципом у христологічних суперечках усіх часів і в якому проголошувалося: «Наслідуючи святих отців, ми всі одностайно навчаємо сповідувати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в божестві, досконалого і в людстві, істинного Бога, істинну людину, із розумної душі й тіла, єдиносущного Отцю за божеством та єдиносущного нам за людською природою, у всьому подібного до нас, крім гріха... одного і того ж Христа, Сина, Господа єдинородного у двох ествах, незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного, – так, що поєднанням зовсім не порушується відмінність двох природ, але тим більше зберігається властивість кожної природи й з'єднується в одну Особу, в одну Іпостась, – не у дві особи, яких розсікають чи розділяють, але одного і того ж Сина, Єдинородного, Бога-Слова, Господа Ісуса Христа...» [5, с. 48].

З того можемо зробити висновок, що в середині V століття християнська Церква чітко і недвозначно сповідувала:

по-перше, у Христі наявні дві природи – людська й Божественна, але одна особа, або іпостась, – Божественна;

по-друге, особистість Христа – єдина й тотожна іпостасі Сина у Святій Трійці, а це дозволяє визнати, що Христос як особа існує не за природною необхідністю, а у свободі;

по-третє, «так само, як Бог “є досконалим Богом” лише як особа, так і людина у Христі є “досконалою людиною” лише як іпостась, як особа, тобто як свобода і любов» [7, с. 56].

Водночас, підсумовуючи все дотепер сказане щодо особистісного аспекту тріадологічного та христологічного догматів Православної Церкви, можемо констатувати:

- особа онтологічно первинна щодо природи та абсолютно свobodно визначає спосіб її існування;
- особистісна ідентичність можлива для Бога не через Його сутність, а через Його троїчне існування;
- єдність божественної і людської природ в іпостасі Христа виражена через онтологічну основу особистісного вияву;
- особистість Христа єдина й тотожна іпостасі Сина у Святій Трійці, а це означає, що Христос як особа існує не за природною необхідністю, а у свободі;

- заперечення й осуд несторіанства, монофелітства, монофізитства та аполінаризму зумовлені різними причинами, споріднюючим началом яких виступає незвідність людської особистості до природи як автономної та «онтичної» реальності, що відірвана від способу власного існування та цілковито підпорядкованої розуму чи волі;
- завдяки Христу людина може ствердити своє існування як особи не на основі незмінних законів природного детермінізму, а на основі стосунків із Богом, тотожних тим, котрі Христос, як Син Божий, має з Отцем [7, с. 57].
- характерною рисою особистісного буття є свобода. Ця характеристика особистості виводиться з монархії (єдинопочатку) Бога-Отця. Адже буття Бога не є безпричинним. Він не є логічно необхідним буттям. Його буття стверджується свobodно завдяки тому, що Його причиною є особистість, Отець;
- особистість не можна мислити саму по собі як статичну одиницю, а прямо пропорційно її перебуванню у спілкуванні;
- поза сферою особистісної свободи не може існувати жодна природа, як і мислитися її будь-яка трансформація.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Василій Великий, святий. Творіння. – Кн. I: Догматико-полемічні твори. Екзегетичні твори. – Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 633 с.
3. Василій Великий, святий. Творіння. – Кн. 2: Листи. – Т. II. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 742 с.
4. Григорій Богослов, святий. Творіння. – Кн. I: Слова. – Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 721 с.
5. Деяния Вселенских Соборов: в 2 ч. – СПб.: Издательство «Воскресение», 2008. – 646 с.
6. Евдокимов П. Православие / пер. с фр. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 500 с.
7. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 416 с.
8. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – XII, 407 с.
9. Кураев А., диак. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995. – 416 с.
10. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759, [9] с.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
12. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: Перевод с новогреческого / под ред. А. В. Маркова. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
13. Яннарас Х. Ч. Свобода етосу / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003. – 268 с.