

## Annotation

Родился 26 мая (8 июня) в г. Геттинген (Германия). Сын Н. О. Лосского. В 1920-1922 гг. учился в Петрограде. В 1922 г. семья Лосских была выслана из России. Жил в Праге (1922-1924), где работал с Н. П. Кондаковым. С 1924 г в Париже. Учился в Сорбонне (1924-1927). В 1925-1925 гг. вступил в Свято-Фотиевское братство. В 1940-1944 гг. участвовал во французском Сопротивлении. Занимался научно-исследовательской работой и преподавал догматическое богословие и историю Церкви в Институте св. Дионисия в Париже. С 1945 по 1953 гг. декан института. Стараниями В. Н. Лосского был открыт первый франкоязычный православный приход на улице Сент-Женевьев в Париже. Один из руководителей Содружества святого Албания и преподобного Сергия. Скончался 7 февраля в Париже.

Из сборника статей В. Лосского «Богословие и Боговидение»  
Москва, Издательство Свято-Владимирского братства, 2000

---

---

- [Владимир](#)
  - [Примечания](#)
- 
-

**Владимир  
Николаевич  
Лосский**

## **БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ**

*(После сканирования греческий слог дан в шрифте Symbol, т. е. без ударений и придыханий)*

Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их наделили бы, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции — от образа мысли, следовавшей путем весьма отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, когда вкладываешь что-то от Бергсона в свт. Григория Нисского или что-то от Гегеля в преп. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке личностно, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию»?

Итак, я не буду проводить исторического исследования христианского вероучения, а ограничусь только изложением некоторых богословских мыслей о том, каким же требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики. Прежде чем спрашивать, что в богословском контексте есть человеческая личность, мы должны сказать несколько слов о Лицах Божественных. Этот обзор не отвлечет нас от нашей темы.

Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного или, вернее, выразить реальность личного Бога, — а реальность эта есть не только домостроительный модус проявления безличностной в Самой Себе Монады, но первичное и абсолютное пребывание Бога-Троицы в Своей трансцендентности, — греческие отцы для

обозначения Божественных Лиц предпочли термину проσλωφ термин υλοστας. Мысль, различающая в Боге «усию» и «ипостась», пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость. В своем желании выразить «несводимость» ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставив их при этом как две различные реальности, святые отцы провели различие между двумя данными синонимами, что действительно было терминологической находкой, позволившей сказать свт. Григорию Богослову: «Сын не Отец (потому что есть только один Отец), но Он то же, что Отец. Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын (потому что есть только один Единородный Сын), но Он то же, что Сын» [1]. Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства — или же все отрицания, — какие только могут быть сформулированы по отношению к «сверхсущности», и, однако, она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне отношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но «триединство». Когда мы говорим «три Ипостаси», то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти *определение* «Божественной Ипостаси», надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, что несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном триединстве. Как «три» здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различий (триадой, равнозначной монаде), так ипостась как таковая и к усии несводимая — это не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий существенно личностный характер Бога христианского Откровения.

Однако усия и ипостась — всё же синонимы, и каждый раз, когда мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы вновь неизбежно впадаем в область концептуального познания: общее противопоставляем частному, «вторую усию» — индивидуальной субстанции, род или вид — индивидууму. Это мы и находим, например, в следующем тексте блж. Феодорита Киррского: «Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть (το ον), а ипостась — то, что существует (το υφεστος). По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом» [2]. Такая же неожиданность подстерегает нас и в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина, в этом своеобразном философском зачине к его изложению христианского вероучения. Дамаскин пишет: «У слова "ипостась" два значения. Иногда оно просто обозначает существование (υλαρξις), и в этом случае усия и ипостась суть понятия равнозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: «природы (ψυσεις) или ипостаси». Иногда же слово это указывает на то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (την κατ αυτο και υουσταντων υλαρξιν). В этом смысле это слово обозначает индивидуума (το ατομον), который нумерически отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь» [3].

Ясно, что подобное определение ипостаси могло быть лишь подходом к троическому богословию, как бы отправной точкой на пути от концептов к понятию «деконцептуализированному», которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду. Если отдельные критики и видели в учении святителя Василия Великого о Троице различие υλοστας и ουσια, соответствующее

аристотелевскому различению  $\pi\rho\omega\tau\eta$  и  $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$   $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha$  (первой и второй природы), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концептов, от его концептуальных лесов и подмостков.

В троическом богословии (которое для отцов первых веков было «богословием» по преимуществу, «теологией» — в прямом смысле слова) понятие «ипостась» не равно понятию «индивидуум» и «Божество» не есть некая «индивидуальная субстанция» Божественной природы. То различение понятий, выраженных синонимами, которое Феодорит приписывает отцам, есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. Феодорит, по существу, был неправ, когда введенное отцами различие противопоставлял тождеству этих двух терминов в «философии мира». Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной синонимике двух выбранных отцами терминов для обозначения в Боге «общего» и «частного» лишь исторический курьез. Но для чего же было выбирать эту синонимiku, как не для сохранения за «общим» значения конкретной усии и исключения из «частного» всякой ограниченности, свойственной индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие «ипостась» распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее? Если это так, то установленную отцами богословскую истину различения усии и ипостаси следует искать не в буквальности понятийного, концептуального выражения, а между ним и тождеством этих двух понятий, свойственном «философии мира». Иными словами, истину нам надо искать за пределами понятий: они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов.

Попытаемся теперь найти тот же внеконцептуальный смысл различения ипостаси и усии, или природы [4], в христианской антропологии.

Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставила нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, присуща ли она также сфере тварного, в частности, когда речь идет об ипостасях, или личностях, человеческих? Ставя этот вопрос, мы тем самым ставим и другой: отразилось ли троическое богословие в христианской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение «личностного», обнаружив понятие ипостаси человеческой, также несводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций, столь удобно вписывающихся в концепты и легко располагаемых в «логическом древе» Порфирия?

На этот вопрос мы ответим *more scholastico* [«по обыкновению схоластов»]. Сначала осторожно дадим отрицательный ответ: «*videtur quod non*» [представляется, что нет]. По-видимому, человеческая личность только индивидуум, нумерически отличный от всякого другого человека. Действительно: если, поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия «индивидуум», которому нет места в Троице, то дело обстоит совершенно иначе в реальности тварной, где существуют человеческие индивидуумы, называемые личностями. Мы также можем называть их «ипостасями», причем этот термин можно отнести ко всякому индивидууму без различия его вида, на что и указывает пример, данный преп. Иоанном Дамаскином: «Петр, Павел, некоторая лошадь». Другие (свт. Григорий Богослов, например) сохраняют термин «ипостась» за индивидуумами разумной природы, в точности так, как это делает Боэций в своем определении «*substantia individua rationalis naturae*» — «индивидуальная субстанция разумной природы» (причем отметим, что здесь *substantia* — буквальный перевод  $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ ). Сформулированное Боэцием

определение целиком заимствует у него Фома Аквинский, обозначая им, как и греческие отцы, личность тварную. Аквинат пытается преобразовать термин, чтобы применить его к Лицам Троицы, но в перспективе, отличной от перспективы восточного троического богословия: *persona* философа [Боэция] у богослова превращается в *relatio* [отношение] [5]. Интересно отметить, что отказавшийся от Боэциева определения личности Ришар Сен-Викторский приходит к пониманию ипостаси как «несообщаемого бытия Божественной природы» (*divinae naturae incommunicabilis existentia*), что сближает его с умозрением греческих богословов, как отмечает Бержерон. Однако — и на этом именно пункте мы и должны теперь заострить свое внимание — оказывается, что ни отцы, ни Фома Аквинский, ни критиковавший Боэция Ришар Сен-Викторский в своей антропологии не отошли от понимания человеческой личности как «индивидуальной субстанции», после того как они преобразовали это понятие применительно к троическому богословию.

Итак, на языке богословов — и восточных и западных — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум». Но остановиться на этом утверждении нам нельзя. Если, как мы видели, христианская антропология не придала нового смысла термину «человеческая ипостась», попытаемся обнаружить другое такое понимание личности, которое уже не может быть тождественным понятию «индивидуум» и которое, хотя не зафиксировано само по себе каким-либо строгим термином, тем не менее в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку.

Посмотрим прежде всего, может ли понятие о личности человека, сведенное к понятию *ψοις*, или «индивидуальная природа», удержаться в контексте христианской догматики.

Халкидонский догмат, 15-е столетие которого не так давно отметил весь христианский мир, говорит нам о Христе, «единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству»; мы именно потому можем исповедовать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человеческую природу, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, то есть Ипостась, Сына и Его природу, или сущность: Личность, которая не из двух природ (*εκ δυο φύσεων*), но в двух природах (*εν δυο φύσεσιν*). Выражение «ипостасное единство», несмотря на всё свое удобство и общепринятость, не подходит: оно наводит на мысль о некоей природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова. Но человеческая природа, или субстанция, принятая на Себя Словом, получает свое существование в качестве этой природы, этой частной субстанции, только с момента воплощения, то есть она сразу связана с Лицом, Ипостасью, Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал «единосущным нам», никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природа была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек» — из разумной души и тела (*εκ ψυχης λογικης και σωματος*). Потому человек Христос таков же, что и другие частные человеческие субстанции, или природы, которые именуются «ипостасями», или «личностями». Однако если бы мы применили это понимание ипостаси ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличных «личностных» существа. Ведь, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо соделалось единосущным тварным лицам, то есть Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность, человеческую. Следовательно, если Христос — Лицо Божественное, будучи одновременно совершенным человеком по Своей «воипостазированной» природе, то

надо признать (по крайней мере, за Христом), что здесь ипостась воспринятой человеческой природы нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи. И в то же время мы можем сказать, что переписан по Своему человечеству был именно Бог, и потому именно можем мы это сказать, что этот человеческий индивидуум, этот «атом» человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был «человеческой личностью».

По всей видимости, ради того, чтобы быть последовательными, нам необходимо отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином «личность» или «ипостась». В противном случае несторианский спор может показаться только словопрением: одна или две ипостаси во Христе? Две, если в первом случае (когда мы говорим о Божественной Ипостаси) «ипостась» обозначает несводимость к природе, а во втором (когда речь идет об ипостаси человеческой) — индивидуальную человеческую субстанцию. Но если в обоих случаях мы имеем в виду несводимость личности к природе, тогда во Христе одна Ипостась, одна Личность. И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию. Следовательно, определение Боэция индивидуальной субстанции разумной природы в качестве сформулированного понятия человеческой личности в свете христологического догмата оказывается недостаточным. Определение это может быть приложимо лишь к «воипостазированной природе» (употребим выражение Леонтия Византийского), а не к самой ипостаси, или личности, человека. Нам теперь понятно, почему Ришар Сен-Викторский отбросил определение Боэция и с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос *что* (quid), а личность — на вопрос *кто* (quis). На вопрос же *кто* мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо [6]. Отсюда он выводит новое определение личности (для Божественных Лиц): Личность есть несообщимое существование Божественной природы (persona est divinae naturae incommunicabilis existentia).

Но оставим Ришара и спросим себя: в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью, человеческой и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности? Такой вывод может показаться правдоподобным, в особенности если мы учтем тот факт, что все попытки показать в человеке то характерное, что в нем «по образу Божию», почти всегда относят к его высшим, «духовным» способностям [7]. Высшие способности человека, служащие проявлению свойственной ему «сообразности», и в трихотомической антропологии получают наименование nous; термин этот перевести трудно, и его смысл мы должны передать словами «человеческий разум». В таком случае человек личностный есть как бы некий nous, некий воплотившийся ум, связанный с природой животного, которую он «воипостазирует» или, вернее, которой он, над нею господствуя, противопоставляется. Мы действительно можем найти, в особенности у отцов IV в. и в частности у свт. Григория Нисского, развернутое учение о «нус» как о местопребывании свободы (αυτεξουσιότης), способности самостоятельно принимать решения, что и придает человеку качество существа, сотворенного по образу Божию, — то качество, которое мы можем назвать личным его достоинством.

Но попытаемся рассмотреть эту новую схему, которая как бы опирается на авторитет отцов, в свете христологического догмата. Мы тотчас же убеждаемся, что от нее следует

отказаться. Если бы действительно *vous* был в человеке тем «ипостасным» началом, которое дает ему статус личности, то для сохранения ипостасного единства в Богочеловеке надо было бы изъять человеческий ум из природы Христа и заменить тварный «нус» Божественным Логосом. Иначе говоря, мы должны были бы принять христологическую формулу Аполлинария Лаодикийского. Надо отметить, что именно свт. Григорий Нисский целенаправленно критиковал заблуждение Аполлинария, и поэтому мы считаем, что, несмотря на спиритуалистический уклон его учения об образе Божиим, «нус» человека нельзя понимать в толковании свт. Григория как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие.

Если это так, то понимание ипостаси, личности, человека как части его сложной индивидуальной природы оказывается несостоятельным. И это в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму, в чем мы убедились, когда говорили о Халкидонском догмате. С другой же стороны, пытаясь отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), — мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*φύσις*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чём-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостазирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает» [фр. «extasie»], сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уж напоминающее «экстатический характер» экзистенции (*Dasein*) Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение.

В своей книге о преп. Максиме Исповеднике Ханс Урс фон Бальтазар, рассуждая о послехалкидонском богословии, делает одно замечание, которое представляется мне одновременно и очень верным, и весьма ошибочным. Он говорит: «Наряду с древом Порфирия, который пытается разместить всё существующее по категориям сущности (*ουσιᾶ*) — таким, как класс, род, специфические особенности и, наконец, индивидуум (*ἀτομὸν εἶδος*), — появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, несводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности. Обе эти сферы, облеченные в новые выражения (*ὕληξις*, *υποστάσις*), еще довольно туманны и нуждаются в точных определениях. Пройдет много времени, прежде чем в средние века смогут сформулировать различие между сущностью и существованием и вывести из нее структуру модуса бытия твари. <...> Однако мы идем именно в этом направлении, когда наряду со старыми аристотелевскими категориями сущности вводим новые категории существования и личности» [8].

Урс фон Бальтазар затронул здесь самый узел исключительно важных проблем. Он подошел к ним, но, вместо того чтобы продолжать дальнейшее исследование, пришел в замешательство и остался на поверхности. Мы видим, что он сблизил «новые онтологические категории», категории ипостаси и личности, с тем экзистенциальным *esse*, с тем «бытийством», которое обнаружил Фома Аквинат за пределами аристотелевских субстанций, с той актуальностью существования, которая, как говорит Жильсон, «превосходит понятие, поскольку превосходит сущность» [9]. Я считаю, что Жильсон прав,

когда говорит, что только христианский метафизик мог пойти так далеко в анализе устройства тварного. Но при наличии этого сделанного Урсом фон Бальтазаром сближения мы спросим: реальное различие между сущностью и существованием, обнаружившее в корне всякого индивидуального существа то «существовать», которое и приводит его к существованию, — достигло ли это различие корня личностного бытия? Неопределимость «существования» — того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Аквинатом, всё еще по сю сторону личностного?

Несомненно, между этими двумя сферами тесная связь, по крайней мере у самого Фомы Аквинского. Отвечая на вопрос «Единое ли только бытие во Христе?», Аквинат утверждает единство существования Богочеловека, говоря о единстве Его ипостаси [10]. Но доводит ли он это сближение экзистенциального и личностного вплоть до полагания в Боге трех экзистенций? Ришар Сен-Викторский делает это, когда говорит о трех Божественных Ипостасях, — однако он не преобразовывает понятия человеческой личности. Фома Аквинский восстановил понятие индивидуальных субстанций, видя в них многообразную творческую энергию, которая приводит к актуальности всё существующее, — но эта новая онтологическая категория распространяется на всё тварное, а вовсе не только на человеческие или ангельские личности. С другой стороны, Бог Аквината есть не что иное, как единственное существование, тождественное своей сущности, — чистый акт или *Ipsum Esse subsistens* (Само Бытие существующее). Это обязывает нас сделать поправку к замечанию Урса фон Бальтазара. Действительно, когда преп. Максим Исповедник говорит о тварной ипостаси, он входит в область того, что несводимо к своей сущности, а потому несводимо к понятиям; однако через томистское различие сущности и существования — различие, проникающее до экзистенциальной основы *индивидуальных* существ, — не удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности.

Естественное богословие Фомы Аквинского остается по сю сторону этой разгадки, и нельзя ставить ему это в упрек, потому что не это было его задачей. Если мне будет позволено выразить мою мысль на близком мне языке «паламитского» богословия, я скажу, что Аквинат в качестве метафизика постигает Бога и тварные существа на уровне «энергий», а не на уровне «сверхсущности» в Трех Ипостасях и многоипостасности тварного космоса. Тварь, будучи одновременно «природной» и «ипостасной», призвана осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций.

Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее — Тот Бог, Которого повествование книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать на Предвечном Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт.1: 26).



# Примечания

1. *Свт. Григорий Богослов*. Oratio 31, theologica quinta, 9, PG 36, 144.
2. *Блж. Феодорит Киррский*. Eranistes I, PG 83, 33.
3. *Преп. Иоанн Дамаскин*. Dialectica, 42, PG 94, 612.
4. Два эти понятия совпадают, но не являются полностью тождественными.
5. Путь этого превращения, начиная с Боэция вплоть до Гийома Оксеррского и Фомы Аквината, воспроизвел Э. Бержерон в своем прекрасном исследовании: *Bergeron E. La structure du concept latin de personne Pans-Ottawa*, 1932.
6. *Richardus a Sancto Victore*. De Trinitate IV, 7, PL 196, 934-935.
7. Напомним, однако, что сщмч. Ириней Лионский простирает образ и на телесную природу человека.
8. *Urs von Balthazar H.* Liturgie cosmique. Paris, 1947. P. 21.
9. *Gilson E.* L'etre et l'essence. Paris, 1948. P. 111.
10. *Фома Аквинский*. Scriptum in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, in lib. III, dist. 6, quaest. 2, art. 2; Ibid., quaest. 17, art. 2.