

УДК 1(091)+2-1

Морозова Д. С.

ОСОБИСТІТЬ ТА ВІДБИТОК. ТЕРМІН *χαρακτήρ* У СВ. МАКСИМА СПОВІДНИКА

*Досліджуючи за допомогою статистичних методів вжиток преп. Максимом Сповідником терміна *χαρακτήρ*, автор виявила, що ця антична метафора особистості набуває у візантійський період нового значення і має розглядатися у світлі патристичного розрізнення «образ Божий - подоба Божя».*



Мал. 1. Св. Максим Сповідник. Ікона XIV ст.

Святоотцівська концепція особистості хвилює широкі кола гуманітаріїв з різних галузей, і кількість літератури, присвяченої їй, постійно зростає. Розв'язання цієї проблеми потребує зокрема якомога конкретнішого лінгвістичного аналізу текстів [1], а також аналізу відповідної метафорики, особливо коли йдеться про таких складних і глибоких мислителів, як преподобний Максим Сповідник (580-662) [мал. 1]. Поняття *χαρακτήρ*, одна з найдавніших і найбільш сталих метафор особистості, привертало увагу багатьох учених. Над його вжитком у античній культурі міркував зокрема С. С. Аверинцев [2]. Роль Аристотелевого розуміння особистості в теології великих каппадокійців у зв'язку з метафорою *χαρακτήρ* висвітлює Лучан Турческу [3]. Категорія *χαρακτήρ* відіграє важливу роль в аналізі Д. Бірюковим стоїчного вчення про індивідуальність [4]. Вжиток цієї ж категорії східними отцями в контексті їхнього вчення про ікону розглядається Крістофом Шенборном, який зокрема звертає увагу на христологію преп. Максима [5]. У цій статті ми спробуємо системно проаналізувати вжиток преп. Максимом цієї важливої метафори.

Найперше слово *χαρακτήρ* означало гравера, людину, що карбує монети, друге значення -

власне відбиток, слід тощо, але уже в античний період його метафорично переносили на особисті риси людини, відтак, на весь її психологічний тип, на людську індивідуальність як таку [6]. На тлі поширеного вчення про «плин сутності», вперше висловленого Гераклітом, для низки філософських шкіл античності, але насамперед для стоїків, набуло актуальності питання про самототожність окремої речі та окремої людини. Відповіддю на це питання стало уявлення про певну «особливу якість», яка не бере участі в плинні субстрату, забезпечуючи єдність предмета або людини. Стосовно людини ця особлива якість розглядалася як сполучення (*συνδρομή*) індивідуальних ознак; щодо неї вживалася метафора «відбитку», *χαρακτήρ*. Відтак, окремий *χαρακτήρ* належить окремому індивіду (*ατομός*), забезпечуючи його самототожність. На думку Д. Бірюкова, такий вжиток все ще зберігається у християнських отців античного періоду, зокрема у св. Василя Великого (IV ст.) [7]. Починаючи з Нового Завіту та християнських апологетів, на перший план виходить дещо інакше розуміння метафори *χαρακτήρ* як, передусім, *Божого* відбитку, печаті, образу (Євр. 1:3) [8]. Шенборн і Турческу аналізують інтерпретацію цього місця у христології Григорія Нисського (IV ст.), який певним чином синтезує античне та біблійне розуміння. Новозавітне розуміння метафори «відбитку» проблематизує її *безпосереднє* ототожнення з особистістю. Водночас не викликає сумніву глибокий внутрішній зв'язок між двома категоріями. Саме цей зв'язок цікавить нас у цій статті.

Аби простежити його в текстах преп. Максима Сповідника, ми вдалися до статистичного дослідження методом автоматичного пошуку лексеми $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ в електронному тексті повного (12-томного) зібрання творів отця [9]. За нашими підрахунками, термін $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$, а також однокореневі з ним дієслова та дієприкметники зустрічаються у творах преподобного 141 раз [10]. У 39 з цих контекстів вони сусідують зі словом $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ (іпостась), у 27 - зі словом $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$ (лице) [11]. Сам факт наявності такого сусідства та його відносна частотність підтверджують тісний зв'язок лексеми $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ з особистістю. Адже термін $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ (який в античності не вживався на позначення особи, маючи низку зовсім інших значень [12]), починаючи з II, а надто III та IV Вселенських Соборів, усталено означає особу. Термін $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$, маючи античні конотації «личини» або «маски», спершу не був задовільним позначником особистості, але його ототожнення з $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ «спричинило граничну онтологізацію поняття лица й відкривало шлях до усвідомлення безкінечного буттєвого виміру людської душі» [13]. Але частотність збігів не варто й перебільшувати, адже сама по собі лексема $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ зустрічається в текстах преподобного не менш як 849 разів, а $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$ - 369 разів; отже, серед усіх роздумів Максима Сповідника щодо особистості цікава нам категорія $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ супроводжує лише певний обмежений напрям думки.

У низці випадків такого збігу впадає в очі цікава синтаксична особливість. $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ усталено узгоджується з генітивом, за парадигмою Євр. 1:3: $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ $\tau\eta\varsigma$ $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\epsilon\omega\varsigma$ - «відбиток від іпостасі». Поява цього генетиву свідчить про істотне зрушення у способі мислення: категорія «характеру», що традиційно позначала самототожність, тепер вказує на подібність *іншому*. Розглядаючи античний, Теофрастів, ужиток цього терміна, С. Аверинцев вказує на статичність метафори «людина - зліпок», яка не могла не мати важливих наслідків для давньогрецької культури в цілому [14]. Ряд дослідників вказують на неактуальність категорії характеру для середньовічних авторів, які «описують стани душі, а не характери людей» [15]. Але паралельно й сама категорія «характер» зазнає певних змін у своєму значенні. Якщо давньогрецька література (і подальша класична традиція [16]) займається переважно описом наявного «характеру» як даності, то візантійську писемність, принаймні патристичну, хвилюють питання *походження* «характеру» - відбиток чого - й питання *тривкості* характеру - відбиток на чому. У Максима Спо-

відника, автора VI ст., якого називають останнім античним філософом, наявні, як ми простежимо далі, і класичний, і середньовічний вжитки.

Питання походження «відбиток чого?» тісно пов'язане з питанням «на чому?» Вже в античній філософії, починаючи з Геракліта, але особливо у стоїків та платоніків, «сутність» або «субстрат», з якого кожна окрему людину вирізняє її «характер», постає *плиним*. Візантійські аскетичні автори сприйняли й розвинули це уявлення про «плин» ($\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$) чи «біг» ($\delta\rho\omicron\mu\omicron\varsigma$) сутності - насамперед, матерії, але опосередковано - й душі людини. Проте з цієї «емпіричної очевидності» впливали ледь не протилежні висновки щодо категорії $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$. Античний «характер», дорівнюючи індивідові, протистоїть плину «сутності» чи «субстрату» як стале втілення самототожності індивіда [17]. Тому в давньогрецькій літературі «характер», що б він не відбивав, є сталим, непорушним відбитком; свій *справжній* характер можна приховати, але від того він не зміниться і неодмінно *виявиться* у вчинках [18]. Для середньовічних греків $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ як відбиток *іншого* не може бути непорушним, у ситуації плину сутності він втрачається, змінюється іншим відбитком чи відбитками.

«Велика й неосяжна відмінність між людьми - кожного щодо кожного, - спостерігає Максим Сповідник, - й мінливість кожного щодо самого себе в житті та нравах, і гадках, і воліннях, і побажаннях, у знаннях же й у потребах, і самих помислах душі, майже безмежних ... адже ця істота - людина - вельми мінлива ($\alpha\gamma\chi\upsilon\sigma\tau\omicron\phi\omicron\nu$ $\gamma\alpha\rho$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ $\tau\omicron$ $\zeta\omega\omicron\nu$ \omicron $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)» [19].

У більшості випадків отці розглядали мінливість песимістично, адже в цій перспективі не лише тіло, «в'язниця душі» (як у платоніків, орфіків та неопіфагорійців), а й ціла людина визначається у своїй поведінці рухом елементів, з яких складається її тіло, - принаймні допоки не досягне незалежності від їхніх видозмін [20]. Отже, оскільки «сутність» людини, на якій може відбиватися Божественна іпостась, не є константою, внаслідок, так би мовити, нескінченної ентропії, внесеної у світ гріхопадінням, $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$, «слід», поступово розчиняється в потоці матерії. Як скаже згодом, вже у XIV ст., св. Ніколай Кавасила у трактаті про Євхаристію, «погана якість речовини не дає змоги печаті лишатися незмінною: *маємо скарб цей у посудинах глиняних* (2 Кор. 4:7), - тому не одноразово, але

постійно приймаємо ліки, і художник повсякчас має бути поряд з глиною, відразу відновлюючи образ, що зливається» [21]. Метафора Кавасили не є оригінальним винаходом, у текстах «Добротолуб'я» інтуїції, подібні до цієї, були озвучені багаторазово. Власне, уже в IV-V ст., коли єгипетський пустельник преп. Нил Синайський асоціював милостиню зі слідами людини, що їх замітає вітер марнославства, він мав на увазі приблизно те ж саме [22]. Отже, якщо давньогрецькій літературі притаманний пафос *виявлення* «характеру», то середньовічній грецькій писемності - радше пафос *збереження* його. Тому св. Максим не раз прославляє святих, які *зберігали* на собі відбиток Божества. Так Мойсей,

«зробивши для себе образом і парадигмою чеснот Самого Бога, за яким відпечатавши себе, наче начертання, що прекрасно зберігає подобу першообразу, сходить з гори, являючи славою свого обличчя дар і для інших людей (και τυπον και παραδειγμα των αρετων αυτων ποιησαμενος τον Θεον, προς ον καθαπερ γραφην ευφως του αρχετυπου την μιμησιν σωζουσαν εαυτον αποτυπωσας κατεισι του ορους, ης μετεληφε δοξης κατα το προσωπον επισημαινων την χαριν και τοις αλλοις ανθρωποις)» [23].

Для преп. Максима важлива роль святих, які стають «видимими іконами (εμφανεις εικονας) невимовної та прекрасної слави (Божої), що має з'явитися» [24], - явленими відбитками невидимого першообразу. Такому «характерові» святих протистоять відбиток «речовинного й лукавого духу» на «ветхій та плотській людині» (δ' ου ο παλαιος τε και χοικος χαρακτηριζεται ανθρωπος) [25]; можливо, саме він у чомусь відповідає античному Теофрастовому розумінню «характеру» з його викривальними конотаціями. В іншому місці преп. Максим вводить це ж протиставлення, вживаючи термін *τυπος*, «слід»: коли Авраам перестав «носити при собі» (εαυτω συνεπιφερομενος) усілякі напечатління (*τυπων*) земних речей, то став отцем усіх вірних, що мають однакові образи (*τυπους*) віри [26]. Відбиток множинного, як контекстуальний, протиставляється тут відбитку Єдиного, який завдяки своїй позаконтекстуальності придатний рівною мірою для всіх розмаїтих особистостей. Як бачимо, на відміну від античності «характер», яким би не було його походження, вже не відповідає безпосередньо сутності людини; в певному сенсі він постає чимось зовнішнім щодо неї.

Якщо в античному вжитку *χαρκτηρ* *тотож-*

ний особистості, то в наведених місцях зовсім не очевидно є наявність будь-якого стосунку між «характером» та особистістю людини, - адже йдеться лиш про слід від *іншої*, Божественної, Іпостасі Христа. Власне, це та ж проблема, яку на вищому, христологічному рівні вирішував св. Григорій Нисський у полеміці з Євномієм (інтерпретуючи згаданий уже вірш Євр. 1:3): «як може Лице Сина бути образом Отця саме в тому, що становить Його єдиність?» [27] На думку Григорія, образ є образом лише тоді, коли він у чомусь відрізняється від прототипу, а не дорівнює йому і не зливається з ним. Відтак, словами Шенборна, «Син може бути *χαρκτηρ*ом, вираженням Отця лиш за умови, що Він має власну Іпостась» [28]; і навпаки, іпостасність Сина полягає у вираженні Отця. Отже, в Христі *χαρκτηρ* таки *означає* Іпостась, але вже у зовсім іншому, порівняно з античністю, смислі. Метафорика св. Максима та інших отців передбачає, що в певному сенсі ця модель переноситься й на іпостасність людини - як відображення Іпостасності Христа. Проте ця проекція не може бути прямолінійною: якщо людина має іпостась лише тоді, коли вона відображує своїми вчинками Христа, то сама особистісність постає лиш зовнішньою чи акцидентальною ознакою людини, і ми повертаємося до питання стоїків, «що дозволяє людині пронести свою ідентичність крізь потік ріки часу» [29].

Утім іпостасність, за аргументацією Григорія Нисського, з одного боку полягає в бутті образом, але, з іншого боку, логічно передує йому та уможливує його; і в антропології це передудання може бути не лише логічним, а й актуальним. У східній та західній патристиці це розрізнення, здається, одностаїно унаочнювалося через розрізнення образу Божого та подоби Божої в людині. Очевидно, це розрізнення має на увазі преп. Максим, звертаючись до виразної метафори монети царської чеканки [мал. 2]; цей образ «відбитку» був досить нагальним для всієї візантійської літератури. В «Амбігвах до Йоана» Максим тлумачить притчу про втрачену монету, де Господь назвав людину «драхмою - як світлу й царственну й *οχαρκτηρ*



Мал. 2. Христограма на монеті VI ст.

теризовану найменуванням образу божественного архетипу, і здатну сприймати мірою можливості всю божественну красу» (δραχμην δε, ως λαμπρον και βασιλικον, και τω της εικονος λογω *χαρκτηριστικον* της θειας αρχετυπιας, και ολης

υπαρχοντα της θεϊκης ωραιότητος ως εφικτον δεκτικον) [30]. Можливо, до цього ж образу царської монети відсилають і висловлювання претподобного про смирення та лагідність, потрібні, «аби стати відбитком Божого *царства*» [31]. Стосовно символічної функції царських монет у міжнародних відносинах Візантії С. С. Аверинцев зауважує, що «"зображення" й "напис" це "лік" та "ім'я": дві ключові категорії візантійської теорії символу. Більш пізня візантійська ікона - теж "зображення", поєднане з неодмінним "написом"» [32]. Наведене висловлювання про драхму, на жаль, дуже неоднозначне за синтаксисом, підказує певні думки щодо порушеного питання. Якщо розуміти його так, як пропонує архімандрит Нектарій [33], то людину, яка (*a priori*) є образом божественного архетипу, характеризує (*a posteriori*) найменування її цим образом. Тоді тут йдеться про два семантичних рівні: на одному перебуває власне образ, на іншому - іменування, що відсилає до образу, тим самим «характеризуючи» людину. Таке бачення, в будь-якому разі, суголосне з патристичним розрізненням між образом Божим, приналежним людині *за природою*, та подобою Божою, якої людина лиш потенційно здатна досягнути *по благодаті* (Бут. 1:26-27) [34]. Обидві категорії - і образ, і подоба - безпосередньо стосуються особистості людини, але термін *характеру*, як правило, постає синонімом лише другої з них. У цій перспективі стає очевидним зв'язок між уявленням преп. Максима про *характеру* та вченням преп. Симеона Богослова (XI ст.) про «друге хрещення», або «хрещення Духом», яке доповнює sacramентальне хрещення [35].

Особливу цікавість викликає інше місце з «Амбігв», де преп. Максим все ж таки говорить про якісь характерні риси, що їх людина має *a priori*, безвідносно до божественного «характеру» (але також і відбитків, накладених *міром*). Йдеться про святих, які

«цілковито всьому (Йому) з'єднавшись, мірою здатності притаманної їм природної сили, були такою мірою сприйняті Ним, що є пізнаваними за (Ним) єдиним, маючи подібно до найпрозорішого дзеркала образ усього Бога Слова, бездоганно видимого в них, явленого у Своїх божественних ознаках, при тому не позбавляються жодної зі своїх *статих характерних рис*, що за природою виявляють людину, цілковито переможених кращими, як неосвітлене повітря, що цілком перемішалось зі світлом (και ολοι ολω ката το εφικτον της ενουσης αυτοις φυσικης

δυναμεως ενωθεντες τοσουτον ενδεχομενως υπ' αυτου εποιωθησαν, ωστε και απο μονου γνωριζεσθαι, οιον εσοπτρα διειδεστατα, ολου του ενορωντος Θεου Λογου το ειδος απαραλειπτως δια των θειων αυτου γνωρισματαων φαινομενον εχοντες, τω ελλειφθηναι μηδεν των παλαιων χαρακτηρισων, οις μηνυεσθαι πεφυκε το ανθρωπινον, παντων ειξαντων τοις αμεινοσιν, οιον αηρ αφεγγης φωτι δι' ολου μετεγκραθεις)» [36].

Метафора освітленого повітря, так само як і метафора заліза у вогні, є традиційною ілюстрацією патристичного вчення про обоження - поєднання людської та божественної природ *по благодаті*, в якому, мовою Максима Сповідника, «логоси» обох природ залишаються неушкодженими, тобто зберігають свої *характерні* ознаки. Отже, з одного боку, йдеться про «характеристики» людської природи взагалі. З іншого ж боку, до цих «характерних ознак» людської природи, згідно з патристичною антропологією, належить і сама іпостасність. Цю невід'ємну іпостасність і реалізує *характеру* від Іпостасі Христа, добровільно набутий людиною.

У богословських контекстах застосування терміна *характеру* більш диференційоване; тут можна простежити кілька споріднених, але окремих функцій, які виконує це поняття.

1. Одній із цих функцій відповідає вищезгадане стає сполучення *характеру* της υποστασεως, «образ іпостасі» - тобто образ іпостасі *Отця* у Христі. Не дивно, що преп. Максим, з його наголосом на вірності Писанню, нерідко вживає цей вислів з Послання до євреїв (1:3), імпліцитно звертаючись до Нового Завіту, а також майже точно цитує весь вірш, називаючи Христа «промінням слави та відбитком отчої іпостасі» [37]. В сумнівній атрибуції схолях на Ареопагітики вислів *характеру* ουσιας зустрінеться принаймні 7 разів, переважаючи над усіма іншими вжитками; фігурує він і в безсумнівно атрибутованих текстах Максима Сповідника.

2. Але на відміну від антропології, у тріадологічних та христологічних контекстах «характеру» частіше вживається у класичному розумінні, вказуючи якраз на самототожність. Так під час Преображення «лице Слова, яке осяялося, наче сонце, постало відображенням Його прихованої сутності» (Προσωπον δε του Λογου εστιν, οπερ ελαμψεν ωσπερ ηλιος, η χαρακτηριστικη της ουσιας αυτου κρυφιοτης) [38]. Лице Христа відображує (ба, й «символічно зображує») Його власну божественну сутність. Ототожнення «характеру» з індивідом в античному ключі можна

пояснити звертанням до наявної богословської традиції, що сформувалася в елліністичному філософському контексті. Нагадаємо, втім, що в цій традиції класичний та біблійний вжитки не протиставляються, а синтезуються, тому в Григорія Нисського самототожність Христа розглядається у безпосередньому зв'язку з новозавітною концепцією образу *Отця*. Але й безвідносно до цього засновку античний вжиток терміна *χαρακτηρ* - чіткий та катафатичний - був необхідним у ситуації догматичної полеміки. З цієї ж причини теологічний вжиток терміна *χαρακτηρ* часто є радше інструментальним, ніж метафоричним (як і в сучасній мові, зокрема науковій): в різних контекстах преподобний говорить про «характер іпостасі», «характер природи», «характер поєднання природ» тощо з метою просто відрізнити одне від іншого. В 14 місцях він веде мову про специфічні риси, *ιδιωματα*, що «характеризують» або природу (у христологічному контексті) [39], або іпостась (в тріадологічному контексті, де *ιδιωματα* - становлять «характер» Лиць).

3. Зокрема розрізнення між «характерним» для *сутності* і «характерним» для *іпостасі* постало суттєвим пунктом полеміки св. Максима з монофелітами, які твердили, що дія та воля притаманні іпостасі, а не природі. Звісно, у перспективі цієї ж полеміки про енергії Христа складно назвати простим збігом факт частотного сусідства терміна *χαρακτηρ* із низкою термінів, що позначають дію: *ενεργια* (39), *κινησις* (15), *δυναμις* (9) тощо. Щоправда, Полікарп Шервуд розглядає введення категорій «рух» (*κυνησις*) та «сила» (*δυναμις*) у контексті більш тривалої дискусії з оригенізмом: почасти під впливом Ареопагіта преп. Максим протиставляє Оригенівій діаді *сутність-дія* аристотеліанську тріаду *сутність-рух/сила-дія* [40]. Але щодо дії та волі преподобний сперечався виключно з монофелітами. Категорія «воля», *θελημα*, та однокореневі слова сусідують з лексемою *χαρακτηρ* 23 рази (11 із цих збігів припадають на програмний «Диспут з Пірром»), причому всі ці контексти висвітлюють тему природи та її іпостасності. Парадигмою міркувань св. Максима на цю тему видається цитоване ним визначення св. Григорія Нисського: «Енергія є сутнісний рух, що характеризує природу» (*ενεργεια εστι κινησις ουσιωδης χαρακτηριστικη της φυσικως*) [41]. *Характер* сутності становить не що інше як її *дія*. Природна енергія, за Максимом Сповідником, «головним чином та передусім характеризує» сутність (*κυριως τε και πρωτως χαρακτηριστικην αυτης*), вона «становить видову ознаку, загальнішу від усіх її природних збірних якостей» [42].

І знову: «логос природної дії - визначення сутності - все характеризує природно, чому він притаманний за сутністю» (*παντας χαρακτηριζων φυσικως ος κατ' ουσιαν εμπειφυκε*) [43]. Інтерпретуючи екзегетичне висловлювання того ж Григорія Нисського, Максим Сповідник наголошує на єдності та цілісності природної дії:

«Вогонь же, що "йде перед лицем Господнім", спалюючи "ворогів Його", це Божі енергії. Вони-бо *характеризують* лице Боже - це благо, людинолюбність, лагідність та подібні до цих; адже вони споріднених з ними прояснюють, а ворожих та відчужених від них опалюють (То δε "ο προ προσωπου Κυριου πορευεται" φλογιζον "τους εχθρους αυτου" πυρ εστιν αι του Θεου ενεργειαι, Αυται γαρ χαρακτηριζουσιν το του Θεου προσωπον, οιον, το αγαθον, το φιλανθρωπον, το πραον και τα τουτοις ομοια, Ατινες τους μεν οικειως εχοντας προς αυτα φωτιζουσιν, τους δε εναντιως εχοντας και απηλλοτριωμενους της ομοιοτητος φλεγουσιν)» [44].

Незамінність енергій у визначенні та вияві природи - тема, що набуває нового значення під час паламітських дебатів XIV ст., - для преп. Максима актуальна саме в контексті полеміки з монофелітами: він впевнений, що *кожному* з двох природ Втіленого Слова *характеризує* власна природна дія. Власне, головний аргумент преподобного впродовж усієї полеміки можна сформулювати таким чином, що жодна природа, зокрема людська природа Христа, не може бути без'якісною, позбавленою свого «характеру», який і становить природна дія. Маючи на увазі, очевидно, саме наведене місце з Григорія Нисського, Максим Сповідник пояснює агентам імператора Іраклія:

«Святі отці ясно кажуть: жодна природа не існує і не пізнавана без своєї сутнісної дії. Якщо ж не існує і не пізнавана природа без енергії, що істотно *характеризує* її [45], як можливо, щоб існував Христос або щоб пізнавали Його Богом істинним та людиною без божественної та людської енергії? (Οι γαρ αγιοι Πατερες φανερωσ λεγουσι: Μητε ειναι η γνωσκεσθαι χωρις της ουσιωδους αυτης ενεργειας την οιανδηποτε φυσιν. Ει δε ουτε εστιν, ουτε γνωσκειται φυσικως, ανευ της αυτην ουσιωδως χαρακτηριζουσης ενεργειας, πως ειναι τον Χριστον, η γνωριζεσθαι Θεον αληθως φυσει και ανθρωπον, ανευ της θεϊκης και ανθρωπινης ενεργειας, εστι δυνατον?)» [46].

Екзегетичним наслідком цієї тези є розподіл описаних у Євангеліє вчинків Христа на божественні та людські [47]:

«Адже один раз "набувши людської сутності, надсутнє Слово" [48], разом із людською сутністю непримененим мало, як Свій власний, і рух цієї сутності, що цілком Його характеризував як людину, - видову ознаку всього, що Він як людина природно чинив (Απαξ γαρ ανθρωπικως ουσιωθεις ο υπερουσιος Λογος μετα της ανθρωπινης ουσιας αμειωτων ειχεν, ως ιδιαν αυτου, και την γενικως αυτον ως ανθρωπον χαρακτηριζουσαν της ουσιας κινησιν πασιν οις ως ανθρωπος ενηργει φυσικως ειδοποιουμενην)» [49].

Тут стає нагальним Максимове розрізнення природних та іпостасних дій. *Природні* дії Христа «характеризують» Його причетність до двох Його природ, але в реалізації *природних* енергій у низці *іпостасних* виборів та вчинків виявляється не що інше як Його *особа*. З огляду на цей зв'язок між *природною* дією та унікальним *особистим* образом К. Шенборн влучно зіставляє монофелітство з іконоборництвом, що розпочалося століттям пізніше: «в одній (ересі) відкидаються людські воління та дія у Христі, ав другій - можливість «змалювати», зобразити Христа. В принципі обидві ересі відкидають, що людське ество Христа, будучи створеною дійсністю, здатне бути формою зовнішнього виразу Божественного Лиця Христа» [50].

4. Переходячи від природ до іпостасі, преп. Максим вживає слово *χαρακτηρ* щодо *τροπου* (способу) поєднання божественної та людської природ у Христа. Самі ці природи не змінилися у Втіленні, залишаючись кожна при своєму «характері»; *надприродним* є лише сам спосіб їх поєднання, новий та унікальний «характер» якого зумовлює «надприродну фізіологію Ісуса» [51] і є невіддільним від Його особистості. У цій перспективі Максим тлумачить в «Амбігах до Фоми» найбільш «підозріле» з діофелітської точки зору місце в Ареопагіта - вислів про «Богомужну енергію Христа», - яке він розуміє в категоріях *тропосу*: «"Новою" [говорить він, енергією], бо вона *характеризує* нове таїнство, логос якого є таємничим *тропосом* поєднання ("Καινην μεν", ως κοινου μυστηριου *χαρακτηριστικη*, ου λογος εστιν ο απορητος τροπος της συμφιας)» [52]. Лише в цьому розумінні, за преп. Максимом, енергія може *характеризувати* іпостась.

«Двоїстий за природою Господь, зрозуміло, явився, й життя маючи відповідне цьому,

законові божественному та людському водночас незлитно підпорядковане, нове так само (як і енергія), не лише як чуже й парадоксальне для земних, й непізнаване з природи сущих, але й як *характер* нової енергії Того, хто жив по-новому (Διπλους δε ων την φυσιν ο Κυριος, εικοτως βιον εχων εφανη καταληλον, νομω τεθειω και ανθρωπινω, κατα ταυτον ασυγχυτως συγκεκροτημενον, καινον και αυτον, ουχ ως μονον ξενον τοις επι γης και παραδοξον, και ουτω τη φυσει των οντων διεγνωσμενον, *αλλα και χαρακτηρα* καινης του καινωσ βιωσαντος ενεργειας)» [53].

Зауважимо, що в цьому місці «характером» назване не що інше як *життя* Христа - конкретної Особистості, в діях якої неповторним чином реалізувалися дві енергії двох природ - Божественної та людської.

Таким чином, у теологічних висловлюваннях преп. Максима лексема *χαρακτηρ* нерідко має сучасну, інструментальну функцію, просто розрізняючи філософські категорії; там, де її вжиток ближчий до первинної метафори відбитку, вона вказує на самототожність, - утім, самототожність, інтерпретовану в термінах тотожності Іншому. Передумовою самототожності особи постає єдність природної дії.

Повертаючись від христології знову до антропології, простежимо, які з цього випливають висновки щодо вчення про людину. Як ми вже побачили, стосовно людини, як правило, «характер» означає відбиток на її іпостасі від іпостасі Отця. Як у теології енергія невіддільно пов'язана з образом особи, так і в антропології напечатління відбитка відбувається лише через енергію. Тому в переважній більшості контекстів, де преп. Максим говорить про божественний відбиток, ідеться про *етичну поведінку* - тобто про діяльність - людини. З одного боку, це якраз є рисою спадкоємності щодо античної традиції, де, приміром, етос філософа конституювався, не в останню чергу, *практикуванням* чеснот та мисленням як *практикою*; на думку Ю. Чорноморця [54], саме до цього ідеалу апелював преп. Максим, формуючи ідеал християнського філософа - мислителя, практика і споглядальника. Ряд античних філософів (Демокрит, Аристотель, Платон) розглядають «характер» як сукупність набутих поведінкових навичок, *εξεις* [55]. Аристотель з цієї причини навіть асоціює етику з медициною, адже обидві мають не лише теоретичне, а й практичне завдання [56]. З іншого боку, подальший розвиток цього ж уявлення

приводить до тієї динамічності та історичності концепту «характеру», який античній культурі здебільшого не був властивий. Цю історичність категорії *χαρακτηρ* Д. Бірюков асоціює вже з Візантією, і у св. Василя Великого він знаходить лиш «передвістя» нового вжитку [57]. Чеснота, *αρετη*, згадується у зв'язку з «характером» 42 рази. В цьому, на перший погляд, немає нічого дивного, адже «характер» у сучасному, як і в класичному розумінні, складається з чеснот та/або вад людини. Але мова св. Максима Сповідника передбачає зовсім інший синтаксис: «адже вона (чеснота) не вміщається в тілі, бо є *відбитком* божественної сили (Ου γαρ χωρεται σωματι, χαρακτηρ υπαρχουσα θειας δυναμεως)» [58]. Чеснота становить «характер» не святого, а Божої сили, що діє в ньому. Цю силу преп. Максим нерідко називає благодаттю:

«Хто на практиці подолав плоть, почуття і *мир*, з якими пов'язане буває відторгнення ума від умоглядного, і самим лише наміром усвідомлено в любові наблизився до Бога, цей є новий Авраам, який рівною *благодаттю* показав, що має те ж начертання (*χαρακτηρα*) чесноти та відання, що й сам патріарх (Και συντομως περι τουτων ειπειν, ο σαρκα και αισθησιν και κοσμον, περι α του νου η προς τα νοητα κατα την σχεσιν διαλυσις γινεται, πρακτικως καταπαλαισας, και μονη διανοια δι' αγαπης Θεω γνωστικως προσχωρησας, ο τοιουτος αλλος Αβρααμ υπαρχει, δια της ισης χαριτος τον αυτον τω πατριαρχη της αρετης και της γνωσεως εχων *χαρακτηρα* δεικνυμενος)» [59].

Подвижник, у якому діє та сама благодать, що діяла в Авраамі, має з ним один «характер», - навіть не подібний чи однаковий, а *один*, - звісно, лише в певному відношенні, а саме як відбиток «чесноти та відання» або як «образ віри» з наведеного вище місця. (Мабуть, таке уявлення якоюсь мірою релятивізує в очах Церкви конфлікти між традиційною та науковою атрибуціями того чи іншого тексту або твору мистецтва.) Тут нагальним стає запитання, *чия* ж дія характеризує іпостась людини - власна (чеснота/пристрасть) чи Божа (благодать). У світлі важливого для преп. Максима розрізнення між природною та іпостасною діями завжди скерована до блага природна дія людини, очевидно, постає середнім членом між Божою дією та власними (іпостасними) вчинками людини, які актуалізують (або не актуалізують) природну дію. У «Спогляданні про Авраама» «характер» святого є начертанням

його чесноти та відання, але вони, у свою чергу, постають дією даної йому благодаті.

Стала асоціація між образом та практикою, «характером» та «енергією» пояснює, чому «Лице наше - то життя, що *відбиває*, наче зява, які ми є за внутрішньою людиною (Το προσωπον ημων εστιν ο βιος, χαρακτηριζων καθαπερ η οψις οτοιοιτινες εσμεν κατα τον εσω ανθρωπον)» [60]. Преп. Максим Сповідник навіть прямо асоціює добродієння з рисами обличчя:

«"Лице" цього ума є схильність душі, втаємничена у ній та умоглядна, що в ній існують відбитки всіх чеснот... Лице душевної схильності, що утворюється з багатьох розмаїтих чеснот, подібних до відмітних рис (обличчя). (Προσωπον ουν εστι του τοιουτου νοου η κατα το κρυπτον της ψυχης νοουμενη διαθεσις, εν η των αρετων παντες υπαρχουσιν οι χαρακτηρες? . Το κατα ψυχην της διαθεσεως προσωπον, το εκ πολλων και διαφορων αρετων, χαρακτηρων δικην, συγκειμενον)» [61].

Посилаючись на якесь джерело, преп. Максим, дещо не властиво для свого способу мислення, вводить гіпостазовані образи абстрактних понять: «Кажуть, що іпостась мудрості - чеснота, суть же чесноти - це мудрість... Обоє ж правдива ознака (*χαρακτηρ αψευδαστος*) - непочитний *потяг* до Того, що власне є буттям» [62]. Але й тут, власне, йдеться про добродієння «характер» *людини*, який є відбитком її енергії - спрямованості до Блага. Тут знов-таки доречно згадати «два хрещення» Симеона Богослова, друге з яких є «хрещенням покаяння», тобто пов'язане з діяльністю, внутрішньою схильністю, спрямованістю до Бога.

Конотації *спрямованості*, здається, відрізняють категорію *χαρακτηρ* від категорії *τυπος*, «слід», хоч вони великою мірою синонімічні. *Τυπος* має радше *історичне* забарвлення, особливо в характерній для аскетичних отців «типології» [63] як екзегетичному прийомі, що шукає у (старозавітному) минулому *слідів* теперішнього. Водночас *χαρακτηρ* (хоч і він подекуди вживається в типологічних контекстах) має радше есхатологічні конотації, вказуючи на *відбитки* в теперішньому від майбутнього. Максим Сповідник називає безстрасть «характером» майбутнього Царства Божого [64], говорить про теперішній «характер» святих як про відбиток їхнього стану в прийдешньому віці:

« У тих вона (благодать) стає покаянням, як предтеча прийдешньої праведності, в тих -

чеснотою, як прообраз очікуваного відання, в інших же віданнях, як *відбиток* майбутнього божественного стану (Ἐν μὲν τοῖς γινόμενῃν μετανοίαν ὡς μελλούσης δικαιοσύνης προδρομον, ἐν δὲ τοῖς ἀρετῆν ὡς προσδοκώμενης γνώσεως προκαταρτισμον [65], ἐν ἄλλοις δὲ γνῶσιν ὡς τῆς παρεσομένης θεωτικῆς ἐξέως χαράκτηρα) [66].

Отже, як бачимо, для преп. Максима особистість великою мірою пов'язана з діяльністю людини, з її спрямованістю, з тим, як вона проявляє себе у своєму житті. Це цілком органічно вписується у святоотцівську опозицію «подоби Божої» «образу Божому»: останній належить всім людям за природою, тоді як першої можна досягнути лише життям, спрямованим до Бога. Св. Максим Сповідник прямо посилається на цю концепцію, інтерпретуючи відповідне місце Книги Буття (1:26-27): загальні якості людської природи, як-от самовладдя, відповідають «образові», а от діяльність окремої людини може являти в ній «подобу» Божу. Останню св. Максим асоціює з дією в людині божественних енергій (α δὲ τῆς ἐνεργείας εἰσὶν τοῦ Θεοῦ, τὸ «καθ' ὁμοίωσιν» χαρακτηρίζοντα) та з іпостасною волею людини - «гномі» (γνώμη, ἀναμμένων τοῦ ἀνθρώπου τὸ τέλος) [67].

Як бачимо, «образ» у Максима Сповідника (та в інших східних отців) асоціюється радше з загальною людською природою, а «подоба» - з конкретною іпостассю та її діяльністю. Не помічаючи істотної різниці між «образом» та «подобою», дослідники, зокрема С. Булгаков та західний патролог G. V. Ladner, - нерідко редукують вчення східних отців про особистість до їхньої концепції «образу», а відтак критикують його як позбавлене діалогічності та динаміки. Їхню помилку виправляє Burghardt, аналізуючи це розрізнення в історичному ключі [68]. Р. Д. Вільямс, який підсумовує цю наукову дискусію, все ж і далі оцінює східне вчення про особу

виключно через категорію «образу», а отже, пропоставляє антропологію східних отців як, буцімто, малою мірою персоналістичну антропологію блаженного Августина як персоналістичній майже в сучасному розумінні [69]. Проте Августин асоціює *vestigia* (відбитки) зі створенням людини та її природою, а *imago* (образ) - зі стосунками людини з Богом [70], тобто протилежним щодо східних отців чином: інтенціональний Августинів «образ» приблизно відповідає східній «подобі» чи Максимовому «відбиткові» (і навпаки). Таким чином, порівнюючи «образ» в Августина з «образом» у східних отців, Вільямс фактично порівнює незводимі поняття. Східними отцями [71] саме «подоба Божа» розглядається в інтенціональному ключі - як вияв спрямованості конкретної людини до Бога, як *χαρακτήρ*, «відбиток» її взаємин із Іншим - утім, неможливий без логічно попереднього «образу Божого».

Отже, підіб'ємо підсумки. Стала метафора особистості як відбитку, «характеру», що виникла ще в античній культурі, залишається важливою й досі (хоч на сьогодні слово «характер», очевидно, вже втратило своє буквальне значення, а відтак і метафоричне навантаження). Але в розумінні цієї метафори відбувалися за цей час істотні зміни. Вжиток цієї лексеми преп. Максимом Сповідником засвідчує величезне зрушення в розумінні особистості, що відбувається в ранньовізантійський період. Внаслідок цього античний «характер» - непорушний зліпок, що становить серцевину людського ества, - перетворився на візантійський «характер»- відбиток Особистості Іншого. Преп. Максим, з одного боку, слідом за Великими Каппадокійцями, в низці випадків зберігає античний вжиток категорії *χαρακτήρ*. З іншого боку, більш властивим для нього, особливо в антропології, виявляється вже інше, візантійське розуміння цієї метафори, де концепція діяльно набутого (і надто тендітного) «відбитку» доповнює концепцію невід'ємного «образу»*.

1. Серед останніх вітчизняних досліджень слід відзначити систематичний огляд Ю. А. Вестеля «Проблема онтології личности в связи с происхождением термина υποστασις» (Синопис.- 2001.- № 4-5.- С. 165-184); статтю о. Сергія Говоруна «К истории термина εὐποστατον "воипостасное"» (Леонтий Византийский: Сборник исследований.- М.: Центр библейско-патрологических исследований, 2006.- С. 655-665) та полемічну репліку на неї диак. Андрія Глуценка «27 замечаний к статье об εὐποστατον».- К., 2007.- Рукопис.
2. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской лите-

ратурной традиции.- М.: Языки русской культуры, 1996.- С. 25, passim.

3. *Turcesku, Lucian.* The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brother Peter, On the Difference Between Ousia and Hypostasis // Greek Orthodox Theological Review. - 1997.- № 47.- 1/2.- P. 63-82.
4. *Бирюков Д. С.* Стоики и принцип идентичности индивида // Плутарх. Сочинения.- СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008 [друкується].
5. *Шенборн, Кристоф.* Икона Христа. Богословские основы.- Милан-Москва: Христианская Россия, 1999.- 231 с.

6. A Greek-English Lexicon. ed. H. G. Liddell, R. Scott. - Oxford: Clarendon Press, 1996.- P. 1977.
7. Бирюков Д. С. Тема описания человека через «схождение особенностей» у св. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды, 42. - М., 2008 [друкується].
8. A Patristic Greek Lexicon. ed. G. W. H. Lampe. - Oxford: Clarendon Press, 1961.- P. 1513.
9. Μαξίμου του Ομολογητου, Απαντα - представлено на сайті www.romanity.org.
10. Утім, 16 із них - у схолиях до Ареопагітик, атрибуція яких Максимові є сумнівною.
11. Слід зауважити, що ця статистика не зовсім формальна, адже дослідник має в кожному разі вирішувати, що вважати «сусідством» термінів, тобто, у яких контекстах між ними існує більш-менш безпосередній семантичний зв'язок. У більшості випадків ми брали до уваги сусідство термінів у межах одного речення.
12. Ю. А. Вестель наводить давньогрецькі контексти вжитку в таких основних значеннях: опора, фундамент, згущення, осад, існування, актуалізована сутність, походження, рішучість, гарантія тощо (Вестель Ю. А. Вказ. праця.- С. 175-183).
13. Там само. - С. 168.
14. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. - М.: Наука, 1971.- С. 219-220.
15. Десницький А. С. (Библейский параллелизм, античная риторика и антиномическое богословие, www.bible-center.ru) посилається на Д. С. Лихачева (Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV - начало XV в.).- М. - Л.: Изд-во АН СССР, 1962. - С. 64-66) та С. С. Аверинцева (Риторика и истоки европейской литературной традиции. - М.: Языки русской культуры, 1996. - С. 25).
16. Приміром, у XVII ст. під впливом Теофраста виникає жанр «характерів».
17. Стоїки, утім, добре усвідомлювали проблематичність цього протиставлення з огляду саме на змінюваність самої «особливої якості», тобто «характеру» (Бирюков Д. С. Стойки и принцип идентичности индивида // Плутарх. Сочинения. - СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008 [друкується]).
18. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. - М.: Наука, 1971. - С. 219-253.
19. Ambigua 60, 1193A. Цитуючи Амбігви, ми орієнтуємося на російський переклад архімандрита Нектарія (Преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. - М.: Ин-т Св. Фомы, 2006), за цим виданням - Сподоглядання 58.
20. Пор., приміром: «Поки ще стихійним життям б'ється животворна думка людини, підвалини її розуму в усілякому русі та схиланні позичають видозміни від чотирьох волог» (Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты.- СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.- С. 72-73).
21. Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. - М.: Изд-во храма св. Татьяны, 2002.- С. 58.
22. Про вісім духів зла, VII, 9.
23. Ambigua 10.
24. Ambigua 69 (в арх. Нектарія - 67). Щодо цього: Шенборн. Вказ. праця.
25. Ambigua 69.
26. Ambigua 63, 1200B (в арх. Нектарія - 61). Категорія τυπος, що почасти перекриває семантику *χαράκτηρ*у, а почасти функціонує інакше, також є цікавим предметом для дослідження, але для більш масштабного, як через її важливу роль (пор., приміром, «типологію» в ексегетиці), так і через частоту вжитку: приміром, у св. Максима вона зустрічається 532 рази.
27. Шенборн. Вказ. праця. - С. 30.
28. Там само.- С. 32.
29. Бирюков посилається на D. Sedli.
30. Ambigua 91 (в арх. Нектарія - 88).
31. Глумачення молитви *Отче наш*, 15Г 238; пор. 15Г 248; курсив мій.
32. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М.: CODA, 1997.- С. 120-121.
33. Мається на увазі його російський переклад.
34. Преп. Макарий Єгипетський розглядає гріхопадіння Адама, звертаючись до метафори обрізаної монети: золото позначає в нього природу людини, *створену за образом і подобою*, а «царське зображення» - «самий образ, що в ньому... полягав увесь його небесний спадок». Це зіставлення має сенс тільки якщо під «образом» у другому випадку розуміти подобу Божу як конкретний іпостасний вияв образу (Преп. Макарий Єгипетский. Творения.- М.: Паломник, 2002.- С. 316).
35. Eth. 10, Нумп 55, Сар. 1:35-36, etc; вичерпний огляд пропонує арх. Василий (Кривошеин), преподобный Симеон Новый Богослов.- Нижний Новгород: Братство св. Александра Невского, 1996.- С. 157-165.
36. Ambigua 23 (в арх. Нектарія - 24); курсив мій.
37. Сповідання правої віри (PG 91. 468).
38. Відповіді III, 191 (14B 268).
39. Ларше Ж.-К. О письмах св. Максима // Преп. Максим Исповедник. Письма.- СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.- С. 33.
40. Шервуд, Поликарп. Максим и оригенизм // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.- СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.- С. 407-410.
41. Цит. в: Μαξίμου του Ομολογητου, Απαντα, 15B 380.
42. Амбігви до Фоми V (14Д 034).
43. Амбігви до Фоми II; Шервуд. Вказ. праця. - С. 408.
44. Відповіді III, 99.
45. Беневич Г. И. та Шуфрін А. М. (Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом.- СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. - С. 169) дають примітку: «открывающего, выражающего».
46. Диспут у секретному приміщенні палацу... (15Г 094), курсив мій.
47. Важливою корективою щодо цього є уявлення преп. Максима про «спілкування ідіом», див. напр.: Ж.-К. Ларше. О письмах св. Максима // Преп. Максим Исповедник. Письма.- СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.- С. 33.
48. Діонісій Ареопагіт. Про божественні імена, II, 9.
49. Амбігви до Фоми V, 1049 D.
50. Шенборн. Вказ. праця.- С. 116.
51. Діонісій Ареопагіт. Про божественні імена, II, 9. Наведемо цінний коментар арх. Нектарія: «логос, що первічно існує в Бозі, не може змінюватись, і він співвідноситься з природою, незмінною для всіх істот даного виду. тоді як тропос, що є конкретним способом здійснення буття, співвідноситься з іпостассю. Створений світ існує у відповідності з божественним смислом чи замислом - логосом, але спосіб його існування може не відповідати замислові» (Преп. Максим

- Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия.- М.: Ин-т Св. Фомы, 2006.- С. 390, прим. 80).
52. Амбігви до Фоми V, 1057A.
53. Амбігви до Фоми V, 1057D.
54. Філософія як мислення, практика і містерія.- К.: 2007.- Рукопис.
55. A Greek-English Lexicon. ed. H. G. Liddell, R. Scott.- Oxford: Clarrendon Press, 1961.- P. 595.
56. G. E. Lloyd. The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics // Phronesis, 1968. - P. 68-83.
57. Бирюков Д. С. Тема описания человека через «сходственные особенности» у св. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды, 42. - М., 2008 [друкується].
58. Амбігви до Фоми V (14Д_120).
59. Ambigua 29 (в арх. Нектарія - 30). Пор. Відповіді до Фалассія, 23: «Адже той, хто носить у собі ясний та чистий образ віри Авраама та Ісаака та Якова, не відчужується від покликання та благодаті істинного Ізраїля (Ο γαρ του Αβρααμ και Ισαακ και Ιακωβ εν εαυτω φερων τρανον και αχραντον τον χαρακτρα της πιστεως της του αληθινου Ισραηλ ουκ απηλλοτριωται κλησεως τε και χαριτος)».
60. Ερωταποκρισεις, 70; пор.: «Життя кожного з нас виявляє, в якому місці він перебуває (Ο γαρ εκαστου ημων βιος χαρακτηριστικος εστι του εν ω εστι τοπου)».- Ambigua, 124.
61. Відповіді до Фалассія, 54.
62. Друге послання до Фоми.
63. А. Г. Дунаев протиставляє типологічну екзегезу як питома аскетичну алегоричній екзегезі низки інших отців, більш залежних від Оригена, див.: А. Г. Дунаев. О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания // Христианский Восток IV (X).- СПб.: Алетея, 2003 (www.danuvius.orthodoxy.ru).
64. Відповіді до Фалассія, 55.
65. Стосовно лексеми προκαταρτισμος словник Лямпе наводить єдине посилання - на цю Відповідь.
66. Відповіді до Фалассія, 47.
67. Відповіді IV, 1.
68. R. D. Williams. The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: an Exposition and Critique. - Oxford, 1975.- P. 123-125 [рукопис дисертації].
69. Ibid.- P. 119-128.
70. Ibid.- P. 121.
71. За способом мислення, до персоналістської філософії, мабуть, ближче стоять сирійські отці та Симеон Новий Богослов, аніж Максим Сповідник, але антропологічна схема, до якої вони апелюють, видається тотожною.

D. Morozova

A PERSONALITY AND AN IMPRESS. THE TERM ΧΑΡΑΚΤΗΡ IN ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Applying the statistical methodology, author analyzes the use of the term χαρακτήρ by St. Maximus the Confessor (560-662). This metaphor of a person, known since Antiquity, fundamentally changes its meaning in Byzantine period, signifying here the «likeness of God» as opposed to the «image of God».