

ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ И СМИРЕНИЯ В БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

С.В. НИКИТИНА

Статья посвящена пониманию любви и смирения, выраженному в тринитарных и антропологических построениях известного православного богослова XX века — архимандрита Софрония (Сахарова). Значительное внимание уделяется предложенному отцом Софронием богословскому осмыслению аскетического опыта любви и смирения, а также выявлению соотношения понятий любовь и смирение с такими богословскими понятиями, как ипостась, ипостасный образ бытия, кеносис, принятие и другие. В первой части статьи раскрывается учение отца Софрония о любви и смирении в Божественном бытии. Во второй части рассматривается место и значение любви и смирения в бытии человека, понимаемого как образ и подобие Божие.

Ключевые слова: христианская антропология, образ и подобие Божие, Божественная Ипостась, человеческая ипостась, ипостасный образ бытия, любовь, смирение, свобода, соотносительность, открытость, кеносис, принятие, гордость, индивидуализм.

Архимандрит Софроний (Сахаров) (1896—1993) — один из известных подвижников и православных мыслителей XX века — принадлежит к тому направлению в современном богословии, для которого характерно особое внимание к учению о Божественных Лицах и человеческих личностях. Из современных отцу Софронию православных богословов, внесших заметный вклад в становление данного направления, можно выделить Владимира Николаевича Лосского (1903—1958), протоиерея Георгия Флоровского (1893—1979), протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926—1992). К числу православных авторов следующего поколения, развивавших близкие отцу Софронию богословские линии, относятся митрополит Иоанн (Зизиюлас) (род. 1931), епископ Каллист (Уэр) (род. 1934), Христос Яннарас (род. 1935) и другие.

Работы архимандрита Софрония содержат обширный материал по богословскому осмыслению православной аскетической практики, в

значительной мере сосредоточенной на обретении любви и смирения как главных добродетелей, без которых немислимы ни единение с Богом, ни христианские отношения между людьми. Именно важностью понятий *любовь* и *смирение* для антропологии обусловлена актуальность богословски обоснованного прояснения их содержания.

Для методологии архимандрита Софрония характерны установка на выявление следствий учения о Пресвятой Троице для христианского понимания человека, а также стремление к согласованию богословских и аскетических понятий. Эти особенности мысли отца Софрония задают два направления исследования его трудов, избранные в настоящей статье. Первое из них заключается в выявлении содержания и места понятий *любовь* и *смирение* в триадологии и антропологии, второе — в определении соотношения этих понятий как между собой, так и с другими богословскими понятиями, используемыми отцом Софронием для выражения учения о Боге и человеке.

Понятия *любовь* и *смирение* в триадологии

Согласно христианскому вероучению, в Троицином Боге различаются три Божественных Лица (πρόσωπον), или Ипостаси (υπόστασις) — Отец, Сын и Святой Дух — и Их единая Божественная природа (φύσις) или сущность (οὐσία).

Одной из особенностей, свойственных триадологии архимандрита Софрония, является подчеркнутое внимание к синонимичным богословским понятиям *лицо* (πρόσωπον) и *ипостась* (υπόστασις). В его богословском языке широко используется также слово *личность*, представляющее собой форму слова *лицо* (πρόσωπον), получившую распространение в русскоязычной богословской литературе [Чурсанов, 2008, с. 207]. При этом стремясь избежать путаницы, нередко возникающей из-за множества небогословских смыслов, связывающихся со словами *лицо* и *личность* в разнообразных современных гуманитарных концепциях и в обыденном русском языке, а также осознавая немалые сложности в восприятии богословски насыщенного содержания слова *ипостась*, отец Софроний чаще всего привлекает в своих работах для указания и на Божественные Лица, и на каждого из людей латинский эквивалент слова *лицо* (πρόσωπον) — *персона* (persona) [Sophrony (Sakharov), archim., 1977, p. 23; Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 218; 2002, с. 171; 2003(а), с. 132]. В настоящей статье по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу используется выражение *Божественная Ипостась*, а по отношению к людям — *человеческая ипостась*.

По мысли архимандрита Софрония, именно ипостасность составляет основу Божественного бытия. В подтверждение этого богословского

положения он ссылается на библейское свидетельство об откровении Бога Моисею [Исх. 3, 14]: «Откровение — “*Аз есмь сущий*” (Бытие — это Я), показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основоположное значение» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 183. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 48; 2009, с. 105]. Такое понимание ипостаси означает, в частности, отрицание онтологического приоритета природы: «...В Божественном бытии не Сущность или Природа определяет Персоны-Ипостаси как отношения внутри сей Сущности, но совершенно свободное, ничем не обусловленное самополагание Лиц Святой Троицы» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 101]. При этом настаивая на полноте онтологического статуса Каждого Божественного Лица, отец Софроний утверждает, что ипостась «обладает» своей природой: «Принцип Персоны в Боге не есть отвлеченное понятие, но сущностная реальность, обладающая Своею Природою и Энергией жизни» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 183]. Кроме того, именно с понятием *ипостась* он связывает категорию Божественной жизни: «Божественное Бытие — Живой Бог, а не отвлеченное философское понятие «чистого бытия». Живой Бог, потому что Ипостасный. И живет, в сущности, сей принцип, т. е. Персона» [там же, с. 195].

Формулируя учение о Божественных Ипостасях и ипостасном образе бытия, архимандрит Софроний широко использует понятие любовь.

Любовь он понимает как общее проявление Отца, Сына и Святого Духа, Их общую Божественную энергию, или, другими словами, — Их общее природное свойство. «Любовь, о которой говорится в Евангелии, есть нетварная жизненная энергия Божества безначального», — указывает отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 2003(6), с. 80. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 202]. Понимание Божественной любви как энергии соответствует традиционным святоотеческим воззрениям. Так, поясняя мысль преподобного Максима Исповедника, В.Н. Лосский, в частности, отмечает: «Когда говорят: “Бог есть Любовь”, или “Божественные Лица соединены взаимной любовью”, то имеют в виду их общее проявление, любовь-энергию, которой обладают все три Ипостаси» [Лосский, 1991, с. 63].

Однако представляя собой одну из Божественных энергий, или одно из Божественных свойств, любовь, по мысли отца Софрония, занимает среди них особое место. Во-первых, любовь выделяется из ряда других энергий тем, что выражает Божественную сущность «более, чем что-либо иное (ср. 1 Ин. 4, 8)» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 194]. Во-вторых, именно в любви «находят свое наивысшее выражение все прочие атрибуты Божества: Премудрость, Царство, Сила, Свет» [там же, с. 142—143].

Более того, отец Софроний решительно настаивает на особом значении любви в Божественном бытии: «Любовь Божия есть ядро предвечно-го Бытия» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 142]. В одной из бесед с насельниками Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря он утверждает, что любовь является «центром всей жизни и Самого Божества» [Софроний (Сахаров), архим., 2003(а), с. 223]. В любви заключается «смысл Бытия Самого Бога, Который дал нам заповедь «любить» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 168]. «И если заключить смысл в любовь, — указывает также отец Софроний, — то бытие без любви есть нечто мертвое, скорее не-бытие» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 104].

Такое подчеркнутое выделение любви из всех других Божественных энергий следует из устанавливаемой отцом Софронием глубинной связи данного понятия с понятием *ипостась*: «Ни личный Бог, ни человек без любви не мыслятся» [там же, с. 232]. «Персона живет любовью, — поясняет отец Софроний. — Можно сказать, что любовь есть преимущественное проявление персоны, сущность которой лежит в глубинах бытия» [там же]. По мысли отца Софрония, «встречую в любви с другою или другими персонами реализует себя персональное существо» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 184]. Это означает, в частности, что с любовью неразрывно сопряжена полнота таких выделяемых в его работах основных ипостасных характеристик, как *свобода*, *соотносительность* и *открытость*.

Так, любовь отец Софроний называет «самым глубоким моментом факта вечного самоопределения Лиц Святой Троицы» [архим., 1985, с. 194]. Другими словами, Отец, Сын и Святой Дух свободно определяют свое бытие как любовь. На неразрывную связь любви со свободой обратили особое внимание ряд ведущих православных авторов XX века. Например, митрополит Иоанн (Зизиулас) выражает их глубинную онтологическую связь в следующей лаконичной формулировке: «...Единственный способ онтологического проявления свободы — это любовь» [Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 41. Ср.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 12, 36; 2012, с. 12, 216; Антоний (Блум), митр., 2007, с. 546, 840; Яннарас, 2004, с. 86].

Следующая ипостасная характеристика — соотносительность — непосредственно выводится отцом Софронием из учения о любви. Именно исходя из христианского понимания бытия Божия как полноты любви, он приходит к решительному заключению о невозможности мыслить Бога как единственную Персону. Персона «не существует одна», — утверждает он [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 248]. «...Когда речь идет о любви, то непременно там есть и персона, даже не одна», — ука-

зывает отец Софроний в другом месте [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 104]. В XX веке аналогичные выводы формулировали и другие православные авторы. Так, В. Н. Лосский отмечает, что Бог не может быть «вполне личностью», если Он как Божественное Лицо единственен, если Он, следовательно, может вступать в личностные отношения только с личностями сотворенными [Лосский, 1991, с. 216—217. Ср.: Staniloae, 1994, p. 134]. Румынский богослов священник Думитру Станилое (1903—1993) обращает внимание на то, что единоличный монотеизм не позволяет укоренить призыв к полноте межличностных отношений людей в учении о Божественном бытии: «Единоличный бог не имел бы в себе той вечной любви или общения, в которые Он желал бы также ввести и нас» [Staniloae, 1994, p. 249. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 51—52]. Данный тезис получил дальнейшее развитие в работах митрополита Иоанна (Зизиуласа), писавшего, в частности: «В случае изоляции “я” от “ты” исчезает не только инаковость “я”, но и само его бытие» [Иоанн (Зизиулас), митр., 2012, с. 11]. Другими словами, по выражению владыки Иоанна, «”я” попросту не может существовать без иного» [там же].

Во взаимной любви выражается также открытость Божественных Ипостасей. «Любовь переносит бытие личности в любимого и этим усваивает себе его жизнь, показывая проницаемость личности», — указывает архимандрит Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 59. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 248]. Таким образом, ипостасная открытость тесно связывается им с *самоотдачей*, выделяемой в качестве одной из основных составляющих любви: «Любовь по сущности своей есть отдавание своей жизни возлюбленному» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 206]. Следствием открытости в любви является *всеохватность* Каждой Божественной Ипостаси: «Вся совокупность Бытия является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 248]. «Но таковою... Ипостась... является в акте совершенной любви, которой свойственно такое же полное истощание, умаление Себя», — поясняет отец Софроний [там же].

При этом в любви выражаются не только свобода, соотносительность и открытость Отца, Сына и Святого Духа, но и *динамизм* и *единство* Их бытия. Динамизм бытия Пресвятой Троицы, основанный на ипостасной открытости и любви, отец Софроний рассматривает по контрасту со *статичностью*, свойственной *самозамкнутости*. «Персону в Божественном Бытии мы не мыслим как статическое самозамкнутое начало, — пишет он. — Это было бы возможным в перспективе генотеизма Ислама и даже в пределах Ветхого Завета, но никак не в открыв-

шейся нам Троице, Троиединство Которой есть Бытие предельно динамическое. Сию динамику мы научились видеть в Любви» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 194]. Что касается единства Божественных Ипостасей, то именно любовь понимается отцом Софронием как «бытийная сила, соединяющая воедино» [Софроний (Сахаров), архим., 2007, с. 34. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 2003(6), с. 80]. «Отец любит Сына и, конечно, любит Духа Святого, — раскрывает он эту мысль далее, — и Сын любит Отца, и Дух Святой, от Отца исходящий, конечно, смотрит на Отца. Так, эта любовь есть вечное единство Святой Троицы, и в этом общении Ипостасей заключено абсолютное бытие Бога» [Софроний (Сахаров), архим., 2007, с. 34—35].

Вторым важным для учения архимандрита Софрония об ипостаси и ипостасном образе бытия понятием является *смирение*.

По мысли отца Софрония, смирение, как и любовь, представляет собой одну из энергий, или, другими словами, одно из имен, или свойств, Божиих. По аналогии со свидетельством апостола Иоанна Богослова «Бог есть любовь» [1 Ин. 4:8], отец Софроний утверждает, что Бог есть также смирение: «В молитвенном подвиге предшествовавших нам поколений, да и в Писании Святом, Богу даются имена по характеру Его, по Его отношению к нам, по Его проявлениям: Бог есть Свет, Бог есть Истина, Любовь, Милосердие и множество других. Я дерзаю добавить: Бог есть смирение» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 27. Ср.: там же, с. 21].

В содержании понятия *смирение* архимандрит Софроний особо выделяет *самоумаление*, рассматривая его преимущественно как *самоотдачу* и *отсутствие самопревозношения*. «Смирение Бога в том, что Он отдает Себя без границ, во всей Своей полноте», — указывает он на самоотдачу как аспект смирения [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 167]. Понимание смирения как отсутствия самопревозношения отец Софроний раскрывает, свидетельствуя, например, о промыслительном действии Святого Духа по отношению к человеку: «Дух Божий смиренно ищет всякого человека на всех путях его, чтобы дать ему познание о Себе и тем приобщить Своей Божественной вечности» [там же, с. 50]. «Животворящий Дух Божий, — замечает также отец Софроний, — посещает нас, когда мы пребываем в состоянии смиренной открытости для Него. Он не насилует нашей свободы; Он окружает нас Своей нежной теплотой; Он приближается к нам так тихо, что мы можем и не заметить Его сразу. ...Он уважает человека, смиряется пред ним: Его любовь смиренная; Он любит нас не свысока, а как нежная мать своего больного младенца» [Софроний (Сахаров), архим., 2003(6), с. 12].

При этом утверждение полноты смирения, или умаления, Каждой Ипостаси Пресвятой Троицы не означает отрицания ни Ее Абсолютного Божественного величия, ни обладания Ею абсолютной полнотой бытия. «В Боге, — поясняет архимандрит Софроний, — непостижимым для нас образом сочетаются две крайности: полнота Бытия, с одной стороны, с другой — полнота самоумаления-смирения. Он, наш Бог, абсолютен во всех Своих движениях: Он абсолютно “великое”, и Он же бесконечно “малое”» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 168—169]. Раскрывая сверхрациональный опыт переживания Божественного смирения, отец Софроний сознательно прибегает к антиномическим, то есть несовместимым с точки зрения формальной логики, и в то же время — истинным формулировкам: «Смирение Христово — всепобедительная сила. В своем истощании и служении нам оно не знает унижения: оно неизменно пребывает божественно-величественным в своем существе. Выражаемое в словах наших — оно представится противоречивым» [Софроний (Сахаров), архим., 2003(б), с. 13]. Таким образом, отец Софроний принимает и использует в своем богословии принцип антиномичности, содержание и смысл которого рассматривали, например, В.Н. Лосский [Лосский, 1991, с. 35; 2000, с. 89—91], протопресвитер Иоанн Мейендорф [Мейендорф Иоанн, протоиер., 2001, с. 318], епископ Каллист (Уэр) [Каллист (Уэр), еп., 2002, с. 192].

Отец Софроний обращает также особое внимание на неразрывную связь смирения с любовью: «Любовь и смирение — это нечто единое. Вне смирения или без смирения — нет любви и не может ее быть» [Софроний (Сахаров), архим., 2002, с. 178]. Проясняя соотношение данных понятий, он часто говорит о Божественном смирении как о свойстве Божественной любви: «Смирение Бога... есть атрибут Божественной Любви, отдающей себя вне всякой меры» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 27. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 167; 2002, с. 178].

Раскрывая учение о Божественном смирении как неотъемлемой составляющей любви, архимандрит Софроний подчеркивает противоположность состояний смирения и гордости. «Бог есть смирение, — повторяет он. — Ничто нечистое, т. е. гордое, не прикасается к Нему. Гордость есть мерзкая тьма, антипод Божественного Блага; гордость есть принцип зла, корень всех трагедий, сеятель вражды, губитель мира, противник богоустановленного порядка; в ней — сущность ада» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 27]. При этом если и смирению и любви свойственна самоотдача, то для гордости и самолюбия, напротив, характерна замкнутость, или направленность на себя. «Божественная любовь смиренна, — поясняет отец Софроний; — она не заключа-

ется в замкнутое кольцо себялюбия; ей свойственно раскрываться в ее ненасытимом, неиссякаемом порыве к возлюбленным. Замкнутое кольцо есть гордость, закрытая для истинной любви» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 61].

Выражая христианское понимание Бога, архимандрит Софроний, помимо понятий *любовь* и *смирение*, привлекает и другую пару понятий: *кеносис* и *принятие*.

Божественный *кеносис* в богословии традиционно понимается как осуществленное из любви к людям свободное истощение, или уничтожение, Второй Божественной Ипостаси — Сына, воспринявшего в Воплощении сотворенную человеческую природу. Отец Софроний для выражения учения об ипостасном образе бытия привлекает понятие *кеносис* преимущественно в аспекте самоотдачи. Вследствие этого в его работах понятие *кеносис* оказывается тесно связанным с понятиями *любовь* и *смирение*, несущими в себе то же содержание. Более того, понятия *кеносис* и *смирение* сближаются настолько тесно, что часто употребляются как синонимы: «Бог, абсолютный в Своем неисчислимом могуществе, непостижимым образом абсолютен и в Своем “истощании — смирении”» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 133. Ср.: Ис. 50: 6; 52:14; 53:2—7; Мф. 20, 26—28; Мк. 9:12; 10, 43—45; Лк. 22:26—27; Ин. 13:12—14; Флп. 2, 7—8; 2 Кор. 8:9; Евр. 4:15; 12:2]. В силу такой синонимичности *кеносис* наравне со *смирением* рассматриваются либо как составляющая любви либо как один из основных аспектов ипостасного образа бытия. При этом в богословской мысли отца Софрония следствием понимания Божественных *кеносиса* и *смирения* как неотъемлемого аспекта ипостасного образа бытия становится приложение этих понятий не исключительно ко Второму Лицу Пресвятой Троицы, но ко всем Трем Божественным Ипостасям, причем как в учении о действии Пресвятой Троицы по отношению к сотворенному миру, включая человека, так и в учении о бытии Пресвятой Троицы Самой в Себе [Никитина, 2011, с. 197—198; 203].

Согласно архимандриту Софронию, ипостасный образ бытия, характерный для Отца, Сына и Святого Духа, включает как самоотдачу Каждой Ипостасью всей полноты Своего природного содержания Другим Ипостасям, что выражается понятием *кеносис*, так и принятие в Себя Каждой Ипостасью всей полноты природного содержания Других Ипостасей. Иначе говоря, *кеносис* и *принятие* представляют собой два аспекта ипостасного образа бытия. При этом *кеносис*, осуществленный Сыном Божиим для спасения человека, рассматривается отцом Софронием как продолжение внутритроичного *кеносиса* как откровение о кенотическом и смиренном образе внутритроичной жизни: «Смирение,

явленное Христом, есть характер Божией Любви, самоистощающейся неистоимо, в предельном напряжении никогда не умаляемой, не оскудевающей жизни» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 61. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 234].

Понятия любовь и смирение в антропологии

В антропологии архимандрита Софрония, как и в его учении о Пресвятой Троице, центральное место занимает понятие *ипостась*. «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее, всеобъемлющее измерение в Божественном бытии; так же и в человеческом, по образу Божию тварном бытии», — утверждает отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 238]. И именно «в личном, персональном принципе человека, — поясняет он, — заключено, прежде всего, подобие Тому, Кто открылся нам с Именем «*Аз есмь*»» [там же, с. 182].

Однако каждый человек, в отличие от Отца, Сына и Святого Духа, изначально представляет собой ипостась лишь потенциально. Сотворенная человеческая ипостась актуализируется по мере достижения богоподобия [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 171]. При этом достижение богоподобия означает осуществление человеком своей жизни по ипостасному образу бытия, характерному для Ипостасей Пресвятой Троицы. Фактически переход к ипостасному образу бытия отец Софроний отождествляет со спасением. «Спасение, — указывает он, — состоит в восприятии дара Божественной Жизни в ее извечной полноте. Говоря о “полноте”, мы имеем в виду — ипостасную форму бытия» [там же, с. 166].

Ипостасный образ бытия, к которому призван человек, предполагает преодоление индивидуализма как атомизированности, взаимной обособленности и отделенности, свойственных людям в падшем состоянии. Архимандрит Софроний утверждает, что индивид и ипостась — это «два полюса человеческого существа. Одно выражает последнюю степень деления в силу падения, другое указывает на “образ Божий”, по Которому был сотворен Адам» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 171]. Именно отказ от индивидуалистической установки и принятие установки ипостасной требуется от христианина на пути к Богу [Софроний (Сахаров), архим., 2003(а), с. 304], непременно предполагающем покаяние, по-гречески — *μετάνοια*, то есть в буквальном переводе — «изменение ума». Помимо отца Софрония, несводимости богословского понятия *ипостась*, или *лицо*, к понятию *индивид*, а также противоположности ряда содержательных аспектов этих двух понятий уделяют значительное внимание В.Н. Лосский [Лосский, 1991, с. 91—95, 137—138, 214—215; 2000, с. 283—288, 295—299, 573—574], митрополит Анто-

ний (Блум) (1914—2003) [Антоний (Блум), митр., 2002, с. 289—291, 788—789; 2007, с. 833, 837—838], митрополит Иоанн (Зизиулас) [Иоанн (Зизиулас), митр., 2006, с. 100—103, 166; 2012, с. 1—2, 216—217] и другие (см., напр.: [Клеман, 2004, с. 69—70; Яннарас, 2004, с. 94—95]).

В учении о человеческих ипостасях и их образе бытия, как и в учении о Пресвятой Троице, архимандрит Софроний опирается на понятие *любовь*. Проясняя богословское понимание человеческой ипостаси, он рассматривает любовь как «самое внутреннее содержание и наилучшее выражение ее сущности» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 186]. Именно в любви, как к Божественным Ипостасям, так и друг к другу, актуализируются человеческие ипостаси [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 24]. Обретение Божественной любви во всей ее полноте, явленной Христом, составляет цель и всего аскетического подвига человека, и христианской жизни в целом [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 143].

Для сотворенных ипостасей, как и для Отца, Сына и Святого Духа, характерны *свобода, относительность и открытость*, выражающиеся в *любви*.

Поскольку любовь представляет собой не данность, а цель, ее достижение непременно предполагает свободное самоопределение человека. «Заповедь призывает нас “любить”. Следовательно, любовь не есть нечто, уже данное нам: ее нужно стяжать подвигом нашего личного самоопределения», — указывает отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 167]. При этом с восприятием Божественной любви он связывает особый опыт высшей свободы, качественно отличающейся от свободы выбора, свойственной человеку после грехопадения. «Пришествие Божественной силы внутрь приводит к тому, — свидетельствует отец Софроний, — что все жизненные проявления человека принимают характер положительного акта, свободного от внутренних противоречий. И ум, и сердце, движимые Любовью Христовой, не знают сомнений. Когда же любовь Божия изливается обильным потоком, тогда она переходит в созерцание Света Нетварного, сообщающего бесстрастие, дающего несказанную радость свободы духа, так как вне смерти и страха пребывает человек» [там же, с. 154].

Переживание свободы в любви отец Софроний связывает также с готовностью восприятия страданий. «...Я не могу осознать себя свободным в акте любви, если любить было бы только улаждением, — поясняет он. — Когда я “распят”, тогда я имею дерзновение сказать Отцу: “я люблю Тебя”, и сердце знает, что эта любовь есть истинная и святая» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 166—167]. Здесь, по всей видимости, отец Софроний подразумевает, что именно в любви осуществляется пре-

восхождение установок на стремление к наслаждению и уклонение от страдания, определяющих мотивационную сферу человека после грехопадения и, в конечном счете, неизбежно вовлекающих его в грех как отказ от пребывания в единстве с Богом. Поэтому в качестве критерия совершенной, а значит — свободной от этих греховных тенденций любви, он предлагает рассматривать добровольное принятие страданий.

По глубококому убеждению отца Софрония, свобода и любовь несовместимы с властью. «Легко понять, — замечает он, — что страсть преобладания над братом — немедленным последствием имеет потерю своей независимости, притом, что страшно, отступление от Бога любви, лишение благодати Духа Святого. В душе поработителя создается провал в небытийную пустоту. Подобие Господу господствующих исключает рабовладение, в котором нет вечной жизни, ни даже временной» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 114—115]. Достижение христианом свободы в любви включает два принципиальных уровня, связанных с освобождением, во-первых, от власти, распространяемой им на других, и, во-вторых, от власти, распространяемой на него другими. «Первый симптом освобождения — нежелание властвовать над кем бы то ни было, — поясняет отец Софроний; — последующая ступень — внутреннее раскрепощение от власти других над тобою; и это не по презрению к установленным от Бога властям и управителям внешней жизни народов, но в силу страха Божия, не допускающего преступить заповедь о любви к ближнему» [там же, с. 114].

Архимандрит Софроний утверждает, что человеческие ипостаси, как и ипостаси Божественные, соотносительны, или, другими словами, что единственная ипостась немыслима. Обосновывая это богословское положение, он приводит библейское свидетельство о недостаточности одного человека: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» [Быт. 2:18]. «Следовательно, — заключает отец Софроний, — ипостась, как образ Бога, единая — недостаточна. Необходимо большее число... Сколько? По отцам — ТРИ достаточно, чтобы разорвать противостояние двух, чтобы внести момент, который, устранив противостояние, расширяет акт любви до беспредельности. Три в Троице равно бесчисленному множеству. Человечество многоипостасно... Не три, а миллиарды. Но эти миллиарды не вносят разногласия в «образ», так как ТРИ равны миллиардам по смыслу разрыва противостояния» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 105—106. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 162—163; 2007, с. 27—28]. Таким образом, любовь предполагается самой множественностью людей, рассматриваемой по образу троичности Божественных Ипостасей.

Ипостасная открытость в человеческом бытии также выражается в любви к Божественным и человеческим ипостасям. При этом достижение человеком такой ипостасной открытости означает обретение им ипостасной всеохватности как вмещения полноты не только человеческого, но и Божественного бытия. «...Человек-персона есть некий центр, способный вместить в себе... всю полноту Бого-человеческого бытия», — утверждает отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 187].

Как и в триадологии, в антропологии архимандрита Софрония любовь связывается с *динамизмом* и *единством*, характерными для ипостасного образа бытия. Именно благодаря любви осуществляется то «перемещение жизни», которое служит основой единства человеческих ипостасей как с Божественными Ипостасями, так и между собой. Отец Софроний раскрывает этот важный богословский вывод следующим образом: «...Любовь перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного: существование возлюбленных мною лиц — становится содержанием *моей* жизни. Если я всем моим существом люблю Бога, по смыслу первой заповеди: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумием твоим* (Мф. 22:37), то я весь целиком пребываю в Нем. И только так Его бытие становится *моим*. Если я, подобно Христу, *до конца* (Ин. 13:1) люблю всех, то бытие всех силою любви делается моим бытием. ...И так это явится особым родом нашего пребывания в Боге и Бога в нас. И это есть — *живая вечность*, то есть персональная, ипостасная» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 190—191].

Кроме того, именно в любви восстанавливается утраченная в грехопадении целостность человеческой природы. «Любовь Божия чрез веру зарождается в сердце, и ум поставляется пред новым внутренним событием. Пламя сей Любви привлекает всецело ум в сердце, и как бы расплавленный — он сливается с сердцем во-едино и созерцает Бытие во Свете Божественной Любви. Человек становится «целым»: исцеленным», — свидетельствует отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 168].

Раскрывая высшее богословское понимание любви, архимандрит Софроний проводит различие, во-первых, между любовью страстной и любовью богоподобной, и, во-вторых, между любовью этической и любовью онтологической.

Отец Софроний решительно отличает ипостасную, или богоподобную любовь от любви как психофизиологического феномена. «Евангельское понятие любви идет несравненно дальше нашего психического или плотского понимания», — утверждает он [Софроний (Сахаров),

архим., 1985, с. 55]. «Когда мы говорим о любви Божией, то под словом “любовь” надо разуметь нечто совершенно особое, — поясняет отец Софроний: — не то, что подразумевают, говоря о любви в этом мире. Духовная любовь выражается в том, что всем существом мы бываем соединены с возлюбленным Богом. И это единение совсем иного порядка, чем то, что знает земля» [там же, с. 67]. Подчеркивая принципиальную недостаточность «земной» любви для христианской жизни, отец Софроний сближает ее с любовью, доступной безличным существам, и называет любовь «животной»: «Люди, — пишет он о тех, кто не достиг христианского переживания любви, — не могут любить универсальной любовью Христа. Они, как животные, любят только тех, которые к ним подходят с теми же животными “токами”. И эта “животная” любовь диктуется космическим процессом детерминированной природной жизни» [Софроний (Сахаров), архим., 2002, с. 200]. Такую «земную», или «животную» любовь отец Софроний называет также «страстной». Кроме того, он отмечает, что на вопрос, «каким образом страстная любовь прелается в Божественную?» [Софроний (Сахаров), архим., 2003(а), с. 206], невозможно дать рациональный ответ. Переход из одного состояния в другое осуществляется у различных подвижников по-разному. «Мы знаем, что одержимые страстной любовью умирали, как ее жертвы, и немногие покаянием переходили в план Божественной любви», — указывает отец Софроний [там же]. «И этот переход от естественной, физической любви к любви Божественной, — продолжает он далее, — связан с болезненным процессом многолетней аскетической борьбы. Почему у некоторых борьба с этой страстью, которую монах давно уже не хочет, берет тридцать-сорок лет, а у Силуана эта страсть была отрезана в одну секунду? ...мы ничего не понимаем — все “невозможно”» [там же, с. 206—207].

Поясняя отличие любви этической от онтологической, архимандрит Софроний обращается к евангельскому примеру двух сестер — Марфы и Марии [Лк. 10: 38—42]. Любовь Марфы он называет любовью «всем сердцем и всем умом» [Ср.: Втор. 6: 5; Мф. 22:37; Мк. 12:30], но характеризует ее как еще не выходящую за пределы этического духовного уровня. При этом в качестве примера онтологической любви он выделяет любовь Марии [Софроний (Сахаров), архим., 2003(а), с. 305—306].

Вероятно, представленные виды любви, выделяемые отцом Софронием, можно распределить в соответствии со степенью совершенства по трем уровням: низшему уровню соответствует любовь *животная*, или *страстная*, среднему — любовь этическая, и высшему — любовь *богодобная*, *ипостасная*, или *онтологическая*.

Достижение христианином богоподобного совершенства выражается в любви к врагам. Ссылаясь на призыв Христа, прозвучавший в Нагорной проповеди [Мф. 5:44—48], архимандрит Софроний подчеркивает: «Господь Сам говорит: «Любите враги и будете подобны и совершенны, как Отец». Любовь к врагам есть уже совершенство Отца» [Софроний (Сахаров), архим., 2007, с. 172]. В учении о любви к врагам он следует учению преподобного Силуана Афонского (1866—1938), рассматривавшего ее не только в качестве безошибочного критерия Божественного действия в человеке [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 32], но и как условие самого спасения. «А кто не любит врагов, спасение того недостоверно», — передает отец Софроний слова преподобного Силуана [Софроний (Сахаров), архим., 2007, с. 173]. Любовь к врагам становится доступна христианину как одна из сторон совершенной любви, даруемой Богом и несовместимой с ненавистью к кому бы то ни было: «Всякий истинный дар, свыше сходящий от Отца Светов (ср.: Иак. 1, 17), несет в себе любовь, пополяющую всякую ненависть» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 32].

Полнота Божественной любви, распространяемой и на врагов, явлена человеку во Христе: «Самое воплощение Сына Единородного есть любовь к врагам (ср.: Ин. 3, 16. Рим. 5, 6—10). Вся земная жизнь Христа есть любовь к врагам» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 32]. Таким образом, любовь к врагам означает, в конечном счете, предельное уподобление Христу. При этом, подчеркивая сложность достижения полноты любви в состоянии, характерном для человека после грехопадения, отец Софроний называет любовь к врагам мученическим подвигом: «Любить врагов есть мученичество. ...Молиться за обижающих и гонящих, благотворить ненавидящим, благословлять проклинаящих, не противиться злomu... и подобное — равносильно мученичеству (ср.: Мк. 8, 31—38)» [там же, с. 34].

В качестве заключительного этапа актуализации любви в земной жизни, а также предельного испытания верности человека Богу архимандрит Софроний выделяет смерть. Через физическую смерть, означающую завершение самоотдачи в любви, христианин окончательно преодолевает индивидуалистический образ бытия и входит в вечную жизнь. «Когда любовь — крепче смерти, тогда она совершенна. После такой “пробы”, необходимой для всех нас без исключения, любовь чрез смерть в земном плане побеждает смерть в вечности и делает человека способным к “царству непоколебимому” (Евр. 12, 28)», — утверждает отец Софроний [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 69. Ср.: Песн. 8:6; 1 Кор. 13:8].

В антропологии архимандрита Софрония, как и в его триадологии и христорологии, наряду с понятием *любовь* широко представлено понятие *смирение*. При этом, размышляя о человеке, в содержании понятия смирение отец Софроний тоже особо выделяет *самоумаление*, рассматривая его преимущественно в аспектах *самоотдачи* и *отсутствия самопревозношения*.

Человек как образ Божий призван к смирению, которое характерно для его Первообраза. «Безначальный Бог открылся нам в Своем неизъяснимом смирении, — пишет архимандрит Софроний. — ...Человек — образ сего смиренного и свободного Бога; нормально бы нам стремиться уподобиться Ему в образе Бытия: отстраняться от господствования над другими и самим “стоять в свободе, которую даровал нам Христос” (ср. Гал. 5, 1; 1 Кор. 15, 23—28)» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 114]. При этом обретение человеком богообразного смирения понимается отцом Софронием как свидетельство достижения полноты обожения [там же, с. 63].

Однако если абсолютному Божественному смирению как онтологическому атрибуту любви «не свойствен момент сравнения», то «в аскетическом аспекте смирение выражается осознанием себя “хуже всех”» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 166—167]. Кроме того, если Бог в полноте Своего Божественного смирения совершенно не причастен гордости, то человек после грехопадения для стяжания смирения должен пройти через тяжелый подвиг борьбы с этой страстью. «...Посеянное в душу и ум семя райского искушения — люциферической гордости — так глубоко срослось с нашим существом, — констатирует отец Софроний, — настолько пронизало своими корнями не только ум и сердце, но и весь наш состав, то есть включая и тело, что вырвать это зло — значит подвергнуться страшной операции всего нашего существа. ...Побеждается эта смерть смирением, то есть истощанием нашим от всего, что противно Божией любви» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 25].

Именно установка на искоренение гордости и обретение смирения лежит, согласно отцу Софронию, в основании всех аскетических усилий человека [Софроний (Сахаров), архим., 2003(б), с. 24—25]. Такое придание смирению решающего значения в деле спасения человека глубоко укоренено в святоотеческой аскетической литературе: «Святые отцы говорят: одно смирение может спасти человека, и одна гордость достаточна, чтобы свести до последних глубин ада. Смирением доставляется прощение всех грехов, исцеление от всех страстей. Без смирения все остальные добродетели теряют свою силу, достоинство, ценность, не мо-

гут достигнуть цели, ценности вечной» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 23].

Архимандрит Софроний отмечает также, что смирение может выражаться различным образом и иметь различные степени. «Есть много родов смирения, — вспоминает он слова преподобного Силуана Афонского. — Один послушлив и во всем себя укоряет, и это смирение. Иной кается во грехах своих и почитает себя мерзким пред Богом, — и это смирение. Но иное смирение у того, кто познал Господа Духом Святым, у того другое познание и другой вкус» [Софроний (Сахаров), архим., 1991, с. 285].

Именно к такой — сверхъестественной, невыразимой, даруемой только Святым Духом — причастности Божественному смирению и призван человек. Без обретения опыта полноты смирения невозможно преобразование человека для вечной жизни. «Ничто тварное не может дать подобного состояния, — свидетельствует отец Софроний. — Самые подходы к сему смирению неописуемы. Вне сего смирения не открывается сердце, чтобы в великом сострадании объять все живущее. Сила сия исходит от Бога, Духа Святого; бесценен дар сей, и все же страшен приступ к этим граням: дух предварительно созерцает страдальческий распад всего тварного, и душа томится глубокой болью за все. На этой грани «тленное начинает облекаться в нетление, и смертное — в бессмертие» (ср.: Кор. 15, 53)» [Софроний (Сахаров), архим., 2009, с. 231—232]. При этом, ссылаясь на свидетельство преподобного Силуана Афонского об опыте прикосновения к смирению Христову, он утверждает, что в земной жизни человек не может вместить Божественное смирение в полной мере [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 167—168].

В антропологии архимандрита Софрония, как и в его триадологии, для выражения учения об ипостасном образе бытия помимо понятий *любовь* и *смирение* привлекаются также понятия *кеносис* и *принятие*. При этом в содержании понятия *кеносис* применительно к человеку так же, как и в триадологии, на передний план выдвигается *самоотдача*, что сближает данное понятие с понятиями *любовь* и *смирение*. Таким образом, в богословском языке отца Софрония понятия *кеносис* и *смирение* оказываются взаимозаменяемыми и означают или одну из составляющих любви, или один из основных аспектов ипостасного образа бытия.

В образе бытия человеческих ипостасей, как и в образе бытия Ипостасей Божественных, архимандрит Софроний выделяет две стороны: совершенную взаимную самоотдачу, или кеносис, и совершенное взаимное принятие.

«В акте... хриstopодобной любви, — поясняет он, — христианин отдает себя без остатка другим возлюбленным: прежде всего Богу, а затем, си-

люю Духа Святого, всему прочему. В этой кенотической любви он трансцендирует себя самого: любовь живет в “другом”, а не в себялюбии; возлюбленные составляют его жизнь» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 96]. Ипостасный кеносис, к которому призван человек, в своем предельном выражении представляет собой отказ от обособленного использования всего своего природного содержания и всегда направлен на другие ипостаси. Однако после грехопадения переход человека к ипостасному образу бытия сопряжен с преодолением индивидуалистической установки, или, другими словами, с искоренением гордости и производных от нее всех остальных страстей. Такое очищение от страстей рассматривается отцом Софронием как предварительный аспект кеносиса, необходимый для достижения полноты ипостасного истощения.

Выявляя связь кеносиса со вторым аспектом ипостасного образа бытия — принятием, отец Софроний формулирует общий аскетический принцип: «Полнота истощания предваряет полноту совершенства» [Софроний (Сахаров), архим., 1985, с. 50. Ср.: Софроний (Сахаров), архим., 2003(а), с. 25]. Этот принцип означает, что чем более полон кеносис человека, тем большую полноту бытия он может вместить.

Таким образом, посредством учения о кеносисе и принятии, как и посредством учения о любви и смирении, отец Софроний обосновывает мысль о всеохватности каждого человека, призванного «вместить в себя всю полноту Богочеловеческого бытия... другими словами, стать человеком универсальным» [Софроний (Сахаров), архим., 1999, с. 85].

* * *

Устанавливаемая архимандритом Софронием связь понятий *любовь* и *смирение* с учением об *ипостасном образе бытия* Бога и человека служит, в конечном счете, решению задачи глубинного богословского соотношения Божественного Первообраза и Его сотворенного образа. При этом отец Софроний сближает понятия *любовь* и *смирение* с понятиями *кеносис* и *принятие*, выделяемыми им в качестве двух аспектов ипостасного образа бытия.

В тринитарном контексте в содержании понятий *любовь*, *смирение* и *кеносис* отец Софроний обращает особое внимание на такой их общий аспект, как самоотдача. Поэтому понятия *смирение* и *кеносис* употребляются им как взаимозаменяемые и рассматриваются в качестве неотъемлемой составляющей любви. Это же соотношение понятий *любовь*, *смирение* и *кеносис* характерно и для антропологии отца Софрония.

Предпринятое отцом Софронием выражение христианского опыта смирения и любви может рассматриваться и как интегрирование аскетической терминологии в богословское учение, и как использование современных понятийно-терминологических средств для богословского обоснования и осмысления аскетической практики. В силу этой методологической установки его богословие с уверенностью может быть названо аскетическим, а аскетические построения — богословскими.

ЛИТЕРАТУРА

- Антоний (Блум), митр.* Труды. М.: Практика, 2002.
- Антоний (Блум), митр.* Труды: Книга вторая. М.: Практика, 2007.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2012.
- Каллист (Уэр), еп.* Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190—212.
- Клеман О.* Отблески света: Православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004.
- Лосский В.Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей. М.: Свято-Владимирское братство, 2000.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Мейендорф Иоанн, протоиер.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2001.
- Никитина С.В.* Понятие кеносиса в тринитарном учении и антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // XXI Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 17—23 ноября 2010 г. Материалы. Т. 1. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2011. С. 196—204.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985.
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник. 2003(а).
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник. 2007.
- Софроний (Сахаров), архим.* О молитве: Сборник статей. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003(б).
- Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник, 2002.

- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник, 1999.
- Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Воскресение и др., 1991.
- Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009.
- Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008.
- Яннарас Х.* Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 81—106.
- Sophrony (Sakharov), archim.* His Life Is Mine. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1977.
- Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994.

UNDERSTANDING OF LOVE AND HUMILITY IN THE THEOLOGICAL THOUGHT ARCHIMANDRITE SOPHRONY (SAKHAROV)

S.V. NIKITINA

The article is devoted to the understanding of love and humility, as expressed in the constructions the famous Orthodox theologian XX century — Archimandrite Sophronius (Sakharov). Significant attention is given to the proposed Fr. Sophrony theological understanding of the ascetic experience of love and humility, as well as the identification of relations between concepts love and humility with such theological concepts as hypostasis, hypostatic image of being, kenosis, adoption, and others. In the first part of the article reveals the teaching father Sophronia of love and humility in God's existence. The latter part explains the place and importance of love and humility in being human, understood as the image and likeness of God. **Keywords:** Christian anthropology, the image and likeness of God, the Divine Hypostasis, the human hypostasis, hypostatic image of being, love, humility, freedom, correlativity, openness, kenosis, acceptance, pride, individualism.

Antonij (Blum), mitr. Trudy. М.: Praktika, 2002.

Antonij (Blum), mitr. Trudy: Kniga vtoraja. М.: Praktika, 2007.

Ioann (Zizjulias), mitr. Bytie kak obshhenie: Oчерki o lichnosti i Cerkvi. М.: Svjato-Filaretovskij pravoslavno-hristianskij institut, 2006.

- Ioann (Zizioulas), mitr.* Obshhenie i inakovost': Novye ocherki o lichnosti i Cerkvi. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. ap. Andreja, 2012.
- Kallist (Ujer), ep.* Palamitskie spory // Al'fa i Omega. 2002. № 4 (34). S. 190—212.
- Kleman O.* Otbleski sveta: Pravoslavnoe bogoslovie krasoty. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. ap. Andreja, 2004.
- Losskij V.N.* Bogoslovie i bogovidenie: Sbornik statej. M.: Svjato-Vladimirskoe bratstvo, 2000.
- Losskij V.N.* Oчерк misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie. M.: Centr «SEI», 1991.
- Mejendorf Ioann, protoier.* Vizantijskoe bogoslovie: Istoricheskie tendencii i doktrinal'nye temy. Minsk: Luchi Sofii, 2001.
- Nikitina S.V.* Ponjatie kenosisa v trinitarnom uchenii i antropologii arhimandrita Sofronija (Saharova) // XXI Ezhegodnaja Bogoslovskaja konferencija Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Moskva, 17—23 nojabrja 2010 g. Materialy. T. 1. M.: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, 2011. S. 196—204.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Videt' Boga kak On est'. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr', 1985.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Duhovnye besedy. T. 1. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'. M.: Palomnik, 2003(a).
- Sofronij (Saharov), arhim.* Duhovnye besedy. T. 2. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'. M.: Palomnik, 2007.
- Sofronij (Saharov), arhim.* O molitve: Sbornik statej. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'. Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra, 2003(b).
- Sofronij (Saharov), arhim.* Pis'ma v Rossiju. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'. M.: Palomnik, 2002.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Rozhdenie v Carstvo Nepokolebimoe. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'. M.: Palomnik, 1999.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Starec Siluan: Zhizn' i pouchenija. M.: Voskresenie i dr., 1991.
- Sofronij (Saharov), arhim.* Tainstvo hristianskoj zhizni. Jesseks: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra, 2009.
- Chursanov S.A.* Licom k licu: Ponjatie lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka. M.: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet, 2008.
- Jannaras H. Cerkov' v postkommunisticheskoj Evrope // Cerkov' i vremja. 2004. № 3 (28). S. 81—106.
- Sophrony (Sakharov), archim.* His Life Is Mine. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1977.
- Staniloae D.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994.