

В. С. Будянский

К вопросу о единой сакраментологической модели в православном богословском персонализме

УДК 271.2-1

DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_12

EDN SPLRGF



Аннотация: Статья посвящена выявлению общих оснований и устойчивых сакраментологических концепций в трудах представителей православного богословского персонализма, затрагивающих учение о церковных таинствах. Ставится вопрос о единой модели в рамках персоналистической сакраментологии. Автор приходит к выводу о наличии синонимичных черт и подходов во взглядах на место и роль таинств в христианской жизни, а также об устойчивом стремлении к пониманию таинства как катализатора преобразования человека и становления в нём личностного образа существования. Концепция таинства как средства проявления личностного начала в человеке, которое становится доступно ему через приобщение Богу — реальности подлинного диалога любви, — последовательно разрабатывается множеством авторов (П. Н. Евдокимовым, протоиереем Думитру Станилоае, архимандритом Софронием (Сахаровым), митрополитом Иоанном (Зизиуласом), Х. Яннарасом). Особое внимание уделяется оригинальному взгляду представителей богословского персонализма на смысловое содержание православной мистической традиции и концепции мистики как таковой. Настоящая работа призвана внести вклад в изучение богословского персонализма посредством системного исследования интерпретации богословами-персоналистами учения о церковных таинствах. В заключении автором очерчиваются возможные способы углубления изучения персоналистической проблематики, включающие в себя междисциплинарные и критико-аналитические направления работы.

Ключевые слова: православное богословие, догматическое богословие, сакраментология, богословский персонализм, личность, обожение, благодать.

Об авторе: **Валерий Сергеевич Будянский**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: budyanskiy.theology@mail.ru

Для цитирования: Будянский В. С. К вопросу о единой сакраментологической модели в православном богословском персонализме // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 12–29.

Статья поступила в редакцию 16.09.2024; одобрена после рецензирования 27.09.2024; принята к публикации 30.09.2024.

Valery S. Budyansky

On the Question of a Unified Sacramentological Model in Orthodox Theological Personalism



UDC 271.2-1
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_12
EDN SPLRGF

Abstract: The main goal of the article is to identify common grounds and stable sacramentological concepts in the works of representatives of Orthodox theological personalism, which concern the doctrine of church sacraments. A key theme is the question of a unified model within personalist sacramentology. The author comes to the conclusion that there are synonymous features and approaches in the views on the place and role of sacraments in Christian life, as well as a steady aspiration to understand the sacrament as a catalyst for the transformation of man and the formation of a personal way of existence in him. The concept of the sacrament as a means of manifestation of the personal principle in man, which becomes available to him through his accession to God – the reality of a genuine dialog of love – has been consistently developed by many authors (P. N. Evdokimov, Archpriest Dumitru Staniloae, Archimandrite Sophronius (Sakharov), Metropolitan John (Zizioulas), Ch. Yannaras). Special attention is paid to the original view of the representatives of theological personalism on the semantic content of the Orthodox mystical tradition and the concept of mysticism itself. The present work is intended to contribute to the study of theological personalism through a systematic analysis of the interpretation by personalist theologians of the doctrine of the Church's sacraments. The author concludes by outlining possible ways of deepening the study of personalistic issues, including interdisciplinary and critical-analytical lines of work.

Keywords: orthodox theology, dogmatic theology, sacramentology, theological personalism, personality, theosis, divine grace.

About the author: **Valery Sergeevich Budyanskiy**

Postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: budyanskiy.theology@mail.ru

For citation: Budyansky V. S. On the Question of a Unified Sacramentological Model in Orthodox Theological Personalism. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 12–29.

The article was submitted 16.09.2024; approved after reviewing 27.09.2024; accepted for publication 30.09.2024.

Основания самобытного взгляда на сакраментологическую проблематику в дискурсе богословского персонализма

Ключевое для персоналистического богословия понимание личности как способа существования человека, которое пребывает в становлении¹ и требует своей актуализации², отражается в подходах представителей этого направления богословской мысли к раскрытию христианского учения о таинствах. Необходимость актуализации личности в человеке связана с разработкой релевантного персонализму представления о мистическом богообщении. Так, согласно Н. А. Бердяеву, человек становится личностью именно в процессе обожения, осуществляемого в акте свободного творчества³. Обожение при этом понимается как преодоление человеком себя и своей ориентации на «эгоистическое само-спасение». Персоналистическое видение обожения наполняет данное понятие диалогическим измерением, перенося его из области индивидуального благодатного спасения в социальный контекст. Внимание преимущественно⁴ уделяется соизмерению человеком своего образа существования с божественным, троичным, триипостасным, а значит, личностным диалогическим бытием. Соответственно, путём осуществления этого процесса является приобщение человека к реальности т.н. подлинного диалога.

Понятие «диалог» в терминологическом аппарате персонализма обладает не меньшей значимостью, чем стержневое для дискурса понятие «личность». Будучи тесно связанным с категорией отношения, диалог в своих общих чертах может обозначать «единое бытие, общее каждому [участнику взаимодействия] настолько, насколько он открыт для диалога»⁵ или способ человеческого существования⁶, при котором взаимно-направленное общение

¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. С. 231.

² Понимание личности как процесса встречается уже у представителей философского направления западной персоналистической мысли и в контексте русской религиозной философии. Э. Мунье позиционирует личность как непрестанное преодоление человеком своей природы и индивидуализма, как усилие по само-превосхождению. Личность для основателя французского персонализма «обретает себя, только если отдаёт себя другим», она реализуется в «достигших уровня личностного существования» (*Вдовина И. С.* Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 35, 53). В свою очередь, тесно сотрудничавший с родоначальниками французского персонализма Н. А. Бердяев указывает на динамическое содержание личности, которая «ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека» (*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. М., 2023. С. 25).

³ Богословие личности / под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 128.

⁴ Подробнее о становлении личностного бытия человека через согласование с парадигмой триединой Божественной Личности, являющей совершенство диалога любви, а также о первенстве данного аспекта христианской жизни по отношению к концепции усвоения даров божественной благодати будет сказано ниже.

⁵ *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. С. 45.

⁶ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 103.

фундирует их собственное бытие, так что «Я становится таковым, лишь встречаясь с Ты»⁷. Подчёркивая значимость коммуникативного аспекта диалога, персоналисты уточняют, что отношение как принцип бытия понимается не столько как «связь», сколько как «общение». Общим местом для персоналистического дискурса является представление о том, что становление личностной реальности невозможно вне диалогического контекста. Богословский персонализм стремится обогатить имеющиеся в философском крыле представления о принципиальной диалогичности личности⁸ религиозной компонентой, усматривая в качестве совершенного образца и источника личностного бытия Самого Бога⁹.

Высказываемая В. Н. Лосским «классическая» для персонализма мысль о личности как «бесконечной открытости другим, возможности превосходить “Я” свою природу»¹⁰ находит своё завершение благодаря опознанию пути реализации этой «способности выходить за пределы природы». Этот путь теснейшим образом связан с участием христианина в церковных таинствах, поскольку «только сообщаясь с мистическим телом Христовым в Духе Святом люди снова обретают свою неуничтожимую личность»¹¹. Будучи включённым в богословский контекст, персоналистический дискурс обогащается практической компонентой, конструирующей самобытную «сотериологию» персонализма, т.е. представление о способе реализации человеком его личностного потенциала. Этот практический аспект персонализма выражается в своеобразном представлении о церковных таинствах как пространстве осуществления подлинного диалога. Примечательно, что рассуждение о процессе приобщения человека к реальности личностного существования, как правило, включено в литургический и сакраментальный контекст, даже если специально не направлено на него¹². При этом оно выходит за конфессиональные пределы, становясь предметом осмысления как православных персоналистов, на чьих трудах и сосредоточено внимание настоящей работы, так и инославных представителей данного направления богословской мысли. В силу того, что подлинный диалог, а, следовательно, и приобщение человека к реальности личностного бытия становятся достижимы именно в сакраментальном контексте, современная персоналистическая мысль рассматривает все аспекты христианского богословия в их связи с сакраментологией и литургическим

⁷ *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога... С. 47.

⁸ О диалогичности как ключевой грани личности подробно говорит уже Э. Мунье (см., например: *Мунье Э.* Персонализм. М.: Искусство, 1992. С. 39). М. Бубер настаивает на взаимонаправленности как определяющей характеристике подлинного диалога, без которого не может возникнуть личность (*Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 51, 99).

⁹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. С. 12. *Мефодий (Зинковский), еп.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 170–171.

¹⁰ Богословие личности... С. 135.

¹¹ Там же. С. 136.

¹² Показательно, например, выражение итальянского исследователя богословского персонализма А. Майнарди, замечаящего, что реализация личностного бытия человека как свободного общения нуждается «в вечно новом благодарении, в евхаристической практике». См., например: Богословие личности... С. 142.

богословием, исходя из конституирующего значения личностной проблематики. Так, прот. Георгий Завершинский замечает, что «диалогическое измерение троичного богословия не может рассматриваться вне евхаристической перспективы»¹³.

Оригинальность персоналистического подхода к учению о таинствах отчетливо проясняется через соотнесение с предшествующей ему парадигмой православного богословия, в т.ч. богословия синодального периода Русской Православной Церкви. Аналитическое сравнение православной сакраментологии, выраженной в вероучительных документах и памятниках синодальной богословской традиции Нового времени, требует отдельного подробного рассмотрения. Вместе с этим продуктивным является и предварительное рассмотрение суждений авторов-персоналистов о богословии предшествующей эпохи. В русле персоналистического дискурса содержатся как эксплицитные оценки синодального богословия, так и имплицитная демаркация между «классической сакраментологией» и новым взглядом на природу таинств.

Например, такие представители греческого персонализма как митр. Иоанн (Зизиулас) и Х. Яннарас эксплицитно выступают против т.н. школьного богословия как фактора, препятствующего «восстановлению святоотеческого видения» таинств в качестве значимого компонента православной экклезиологии и всей богословской системы. По мнению митр. Иоанна, это видение было «утрачено на замысловатых тропах средневековой схоластики и в «вавилонском пленении» современного православия»¹⁴. «Видение отцов» интерпретируется и осмысливается митр. Иоанном как персоналистическое по своему содержанию, т.к. именно идея личностного общения «стала решающим средством, позволившим отцом найти ответ» на вопрос об истине¹⁵. Предлагая персоналистическое понимание таинств в качестве адекватного выражения христианского вероучения в противовес пониманию «природному», автор имплицитно выступает с критикой богословских определений в области сакраментологии, выработанных ранее. Так, «в евхаристическом опыте жизнь становится подлинным достоянием и актуализируется только в событии общения», так что и способность Евхаристии сообщать дары благодати приобщающимся Чаше «следует искать в этом событии общения, а не в её «природных» характеристиках»¹⁶. Более того, само присутствие Христа в Церкви интерпретируется митр. Иоанном в диалогическом смысле, так что Второе Лицо Троицы, Логос/Сын, «открывается не как истина *внутри* общения, но как само общение; Он совершается в нашей жизни как общение *внутри* общины»¹⁷. Подобное представление о сакраментальной жизни Церкви оппонирует т.н. школьному богословию (в рамки которого входит богословская традиция синодального периода Русской Православной Церкви). Богословие синодальной эпохи, по мнению митр. Иоанна, утратило осознание социально-релятивного аспекта евхаристической трапезы, т.е. Евхаристии

¹³ Завершинский Г., прот. Богословие диалога... С. 235.

¹⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 14.

¹⁵ Там же. С. 67.

¹⁶ Там же. С. 78.

¹⁷ Там же. С. 113.

как собранности местной Церкви, противопоставив ему учение о таинстве как «объективированном средстве получения благодати»¹⁸.

Х. Яннарас также демонстрирует критическое отношение к сакраментологии, рассматривающей церковные таинства как способы приобщения христианина к божественной благодати при участии законно рукоположенного священнослужителя. Данное учение соответствует, по его мнению, «западной концепции Церкви — концепции институционалистской и бюрократической»¹⁹. Яннарас эксплицитно критикует представление о сверхъестественном характере благодати, к которой через видимые сакраментальные действия (и через совершающего их священнослужителя) приобщаются христиане, как «по существу магическое»²⁰, предлагая дихотомию двух типов сакраментологии — персоналистической и мистической. Данная мысль ясно иллюстрируется на примере учения о Таинстве Евхаристии: Яннарас противопоставляет собственное понимание Евхаристической трапезы иному, потребительскому или «эгоистическому» видению. Так, например, он видит источник силы Таинства изменять образ человеческого бытия не в «нравственном или мистическом аспекте», а в её жертвенном и социальном аспекте, понимаемом как «отказ от мятежной экзистенциальной автономии»²¹. Литургическая жизнь Церкви помещается Яннарасом в этот межличностный контекст, поскольку участие в евхаристическом богослужении «есть общение с нашими братьями и с Богом», готовность быть «любящими и любимыми существами»²². Х. Яннарас прямо называет семь таинств «способами самоосуществления и проявления Церкви»²³, настаивая на том, что именно такое коммуникативное понимание сакраментологии верно раскрывает смысловое содержание православного вероучения.

В свою очередь, представление о недостаточно выраженном в православном богословии внутреннем содержании таинств и о необходимости восполнения этой лакуны путём обращения к понятийному аппарату философского персонализма²⁴ содержится в творческом наследии прот. Думитру Станилоае и проф. П. Н. Евдокимова. Так, Евдокимов идентифицирует утверждение в «школьном богословии» учения о точном числе семи таинств в качестве результата «латинского влияния» на православное богословие²⁵. И хотя при рассмотрении истории закрепления этого учения им вспоминаются более ранние

¹⁸ Там же. С. 144.

¹⁹ Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 193.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 181–182.

²² Там же.

²³ Там же. С. 193.

²⁴ В комплекс ключевых элементов которого входят, напр.: понятие динамически развивающейся личности; диалога как необходимого основания для становления личностного образа существования; демаркация между подлинным и ложным общением; противопоставление личного и природного начал; аксиологическое первенство персоны как принципа по отношению к индивидуальности; усвоение особой роли свободе по отношению к природным ограничениям в контексте антропологии.

²⁵ Евдокимов П. Н. Православие. М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 372.

по отношению к Тридентскому Собору Римско-Католической Церкви примеры указаний на точное число церковных таинств, имевшие место на христианском Востоке, Евдокимов считает необходимым дополнить сложившееся церковное учение интуициями сакраментологии прот. Николая Афанасьева. П. Н. Евдокимов исходит из положения о том, что Церковь сама является «таинством Истины и Жизни», что позволяет отождествить Церковь с Евхаристией²⁶, а цель совершения таинства видеть в явлении Церкви как единого во Христе сообщества верных в конкретный момент. Евдокимов, рассматривая рецепцию сакраментального акта церковным сообществом в качестве ключевой характеристики таинства, отличающей его от иных священнодействий, особенно настаивает на том, что таинство «исключает всякую индивидуализацию, которая изолирует действие и того, кто его принимает»²⁷. При этом линия демаркации между этими двумя явлениями церковной жизни в богословии Евдокимова выражена слабо в силу разделяемых им персоналистических позиций. А именно, поскольку вся жизнь Церкви таинственна, а семь таинств не отличаются от священнодействий в мистическом отношении, т. к. вторые «также сообщают благодать Святого Духа», то определяющим стержнем для таинств оказывается их «социальное» или диалогическое значение, ведь именно таинство «включает в себя ... свидетельство Церкви о его рецепции»²⁸. Сопоставляя собственное видение сакраментологии с предшествующей богословской традицией, Евдокимов приходит к выводу об ошибочности «школьного богословия» и искаженности его учения о таинствах²⁹.

Взгляд прот. Думитру Станилоае на учение о таинствах также предполагает необходимость согласования «языка» православной сакраментологии с персоналистической проблематикой и релевантной данному дискурсу сотериологической перспективой. Личность, согласно о. Станилоае, существует в отношении-общении с ближними³⁰. Диалогический характер укоренён в содержании понятия личности, т. к. последняя сотворена по образу Божию и имеет в своём основании вечный диалог Лиц Бога Троицы³¹. Потребность в социальном взаимодействии происходит от этой стержневой характеристики личности, так что общение христианина с ближними имеет не только антропологическое, но и сотериологическое измерение, поскольку раскрытие личностного «задатка» в человеке сопутствует его спасению, понимаемому как «отношение, сокровенная общность со Христом». Богословие личности у о. Станилоае предполагает первенство диалогического аспекта по отношению к рациональному в контексте спасительного домостроительства. Приобщение человека к своему Первообразу, реальности «внутри-Троичного

²⁶ Евдокимов использует такие выражения как «хиротония во епископа удостоверяется евхаристией, явлением Церкви», «Церковь-евхаристия», а также «евхаристия — это ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется».

²⁷ *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 373.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 375.

³⁰ *Тороцкаи Ч. Ю.* Румынское богословие в XX веке: акценты, синтезы и био-библиографические указатели. Агнос: Сибиу, 2017. С. 34.

³¹ Там же. С. 36.

общения», сотериологически предшествует «усвоению доктрины», а также этике и познанию в целом. Синтезирующий подход к раскрытию христианского вероучения, представленный в богословии прот. Думитру, предлагает персоналистическое осмысление православной мистической традиции. Так, понимая процесс обожения и усвоение христианином личностного дара Христа в этом ключе, о. Станилоае отстаивает необходимость церковных таинств для становления личности человека. Таинственная жизнь Церкви, сопряжённая с иерархической структурой христианского общества, отражает «внутреннюю иерархию человека» и обеспечивает процесс его обожения, а «общение становится причастием»³². Таинства (в особенности Крещение и Евхаристия) становятся катализатором становления человека как личности, опосредуют его вхождение в сферу божественного диалога. Развивая предложенное В. Н. Лосским осмысление православной мистической традиции, о. Станилоае обращает особое внимание на евхаристический контекст мистической жизни. Именно причастие Христу обуславливает «становление личностной реальности тех, кто составляет Его мистическое Тело», поскольку, приобщаясь Христу в Церкви, человек не только получает представление об образе внутри-Троичного диалога (который выражается во Христе как Сыне Отца), но и непосредственным образом участвует в жизни личности как принципа существования, явленного во Христе, поскольку Он находится в личных отношениях (*personal relations*) с членами Его Тела³³. Прот. Думитру настаивает на особой значимости персоналистического измерения Церкви как пространства приобщения человека реальности диалога любви Бога Троицы в полноте отношений Отца, Сына и Духа, а не «эксклюзивному причастию (*communion*) верных Святому Духу»³⁴.

В своём основании мистическое учение прот. Думитру Станилоае оказывается синонимично концепции «церковной ипостаси» митр. Иоанна (Зизиуласа)³⁵. Обе позиции исходят из представления о Церкви, с одной стороны, как месте репрезентации личностного принципа бытия (осуществляемого в евхаристическом богослужении), а с другой, — как пространстве, в котором человек приобщается Христу, являющему Личность как таковую. Формула евхаристического общения, разрабатываемая о. Станилоае, интегрирует в контекст евхаристической жизни Церкви всю жизнь членов Тела Христова, поскольку «реальность сакраментального Тела должна быть реальностью мистического Тела». Бытие как общение, таким образом, отождествляется с подлинно человеческим бытием, т. к. пребывать в диалоге «и означает быть человеком»³⁶.

³² Там же. С. 40–41.

³³ *Staniiloae D., prot. Theology and the Church*. New York: Athens Printing Company, 1980. P. 66.

³⁴ *Ibid.* P. 67.

³⁵ Согласно митр. Иоанну, человек «рождается как ипостась или личность» через причастие в церковных таинствах Божественной Личности как совершенному диалогу любви, преодолевая таким образом собственную индивидуальность и укореня своё существование во взаимном личностном общении (*Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение*. С. 52).

³⁶ *Миллер Ч. Дар Мира. Введение в богословие Думитру Станилоае*. М.: Изд-во ББИ, 2021. С. 151.

Подводя предварительные итоги, представляется уместным отметить следующее. Одним из значимых факторов становления богословского персонализма является стремление к переосмыслению предшествующей парадигмы православного богословия с позиций персоналистической аксиологии. Необходимая составляющая оформления этого направления богословской мысли — выраженная при помощи персоналистического понятийного аппарата сотериология, интерпретируемая как вхождение человека в реальность личного бытия. В контексте формирования общего для персонализма видения сакраментологической проблематики эти факторы выступают в качестве основания, выражаемые в более или менее отчётливой форме разными представителями богословского персонализма. В целом взгляд на классический терминологический аппарат православного богословия как на требующее пересмотра и нерелевантное актуальным богословским проблемам явление согласуется с программой неопатристического синтеза. Общим оказывается призыв к усвоению «духа Отцов Церкви», предполагающего необходимость использования современного (аутентичного эпохе) философского ресурса для изложения православного вероучения. Органичным элементом такого подхода к осмыслению «жизни» богословия является формирование иного по отношению к языку богословских систем прошлого понятийного аппарата. Вместе с этим, осуществление заявляемого «возвращения к Отцам» при системном отказе от употребления святоотеческого богословского языка является одной из ключевых дискуссионных³⁷ черт как программы неопатристики, так и богословского персонализма. Исследователями и критиками отмечается имеющееся расхождение персонализма со святоотеческой традицией в области терминологического аппарата и конкретных идей. Так, современный исследователь богословско-философского наследия В. Н. Лосского И. И. Улитчев указывает на то, что некоторыми представителями персонализма (в т.ч. и самим Лосским) персоналистические идеи обнаруживаются «между строк» святоотеческих текстов, а стремление к усвоению «духа Отцов» соседствует с непрозрачной интерпретацией материала Предания³⁸. В пользу такой оценки высказывается и современный критик персоналистического богословия Ж.-К. Ларше, обобщая уже имеющийся критический материал и предлагая собственный анализ святоотеческих оснований богословского персонализма³⁹. По всей видимости, адекватность использования философского языка персоналистического проекта в контексте раскрытия христианского вероучения, с учётом программного формирования иного понятийного аппарата, остаётся открытой для критического осмысления.

³⁷ Так, прот. Павел Хондзинский отмечает имеющуюся трудность в согласовании языка святоотеческого богословия и имеющих в своём основании комплекс понятий философии Нового времени богословских построений, в числе которых находится персонализм (*Хондзинский П., прот.* Введение в богословскую традицию: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024. С. 56).

³⁸ *Улитчев И. И.* Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 75, 82, 103.

³⁹ *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. С. 59–65.

Диалогический аспект как стержневой элемент персоналистического взгляда на сакраментологию

В дополнение к указанным выше общим сакраментологическим позициям представителей богословского персонализма необходимо отметить устойчивое для данного дискурса представление об особом значении диалогического аспекта таинственной жизни Церкви. В тесной связи с этим аспектом находится проблематика социального измерения богослужения и совершения таинств. Артикулируемое в православном богословии XX в. ценностное преимущество общинного богослужения (прежде всего служения Божественной Литургии) перед практикой индивидуального благочестия и литургической жизни находит своё богословское осмысление в трудах персоналистов.

Архим. Софроний (Сахаров), исходя из представления об онтологическом первенстве «принципа персоны» по отношению к сущности⁴⁰, указывает, что личность (божественная и человеческая) не может быть помещена в границы рационального и остаётся неуловимой «как для философской, так и для научной формы познания»⁴¹. Системно неопределяемая персона, однако, «открывается сама другой персоне» и становится доступной познанию «бытийно и исключительно в меру самооткровения»⁴². Архим. Софроний, как и о. Станислаоэ, связывает человеческую личностность с сотворением человека по образу Божию. При этом божественное подобие помещается автором в контекст обожения — мистического преобразования человека. Пространством, в котором осуществляется это преобразование, является Церковь в целом и литургическая молитва как момент особой встречи христианина с Троичным Богом. В евхаристическом богослужении «актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенцией — «персона»»⁴³. Евхаристический контекст осуществления персонального начала в человеке очень важен для богословия архим. Софрония, т.к. именно через «разделение со Христом Его Чаши» и «соединение в любви с Божественной Ипостасью Единородного Сына» верные воспринимают божество во Христе⁴⁴ и становятся Его подобием «как ипостаси

⁴⁰ Архим. Софроний говорит об этом первенстве в различных контекстах, затрагивая как триадологию, так и антропологию. Показательны, например, такие высказывания: «для вторых [христиан] — именно «персона» лежит в основе всего сущего»; «сущность не есть первенствующий и даже преимущественный момент, определяющий Персоны-Ипостаси в их взаимоотношениях»; «Ипостась-Персона есть самый внутренний принцип Абсолютного Бытия — его начальное и конечное измерение» (Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 226–229). Выражая эту мысль в рамках учения об усвоении человеком божественного Откровения, архим. Софроний связывает его с опознанием особого «онтологического места принципа Персоны в Божественном Бытии», в котором коренится божественная жизнь, т.к. «и живет, в сущности, сей принцип, т.е. Персона» (Там же. С. 242).

⁴¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 227.

⁴² Там же. С. 226.

⁴³ Там же. С. 230.

⁴⁴ В русле богословского персонализма в качестве ключевого содержания божественной реальности, доступной человеческому приобщению, выступает личностность Бога. Богословие архим. Софрония идентифицирует в качестве стержня христианского откровения «величайшую тайну Безначального Бытия: Бог Личный».

в полноте своей завершенности»⁴⁵. Евхаристическое богослужение мыслится архим. Софронием как сфера актуализации и переживания христианином его общности со всей Церковью и с Богом. Непосредственное собрание народа Божия у Престола («собор персон, осуществляющийся в литургическом акте»⁴⁶) противопоставляется им собранию индивидов, лишённому подлинного диалога любви. Индивидуальность осознаётся архим. Софронием как «статичное самозамкнутое начало», противоположное персоне, развивающейся в открытом диалоге самоотверженной любви (поскольку видит своё начало не в себе, но в общении с Другим). Актуализирующаяся в сакраментальном контексте общность христиан мыслится в категориях, во-первых, вневременности и, во-вторых, сверх-лимитированности. Он подчёркивает неизменность диалогического характера евхаристической молитвы, которая может совершаться и двумя представителями священства, сообщающимися со всей Церковью и «созерцающими как конкретную реальность всё человечество» в силу персоналистически понимаемого содержания Евхаристии.

Прот. Думитру Станилоае, в свою очередь, также осмысляет значимость социального аспекта литургической жизни Церкви. Этот аспект является сущностной характеристикой Церкви как сферы жизни человека, конституирующей личность: «Когда Церковь воспринимается как живой организм, сохраняемый в единстве Святым Духом, который Сам понимается как межличностное отношение (Who is Himself understood as interpersonal relation) в Церкви; [как организм], исходящий от Главы Христа и объединяющий всех членов друг с другом и с их Главой, тогда становится невозможным представить себе осуществление какой-либо функции или дара в Церкви в отрыве от ее отношения ко всему еkkлезиальному сообществу»⁴⁷.

Прот. Думитру Станилоае предлагает персоналистическую интерпретацию православной мистики, указывая на неразрывность сотериологического содержания обожения и социального измерения бытия христианина. Поскольку личностью человек становится именно в Церкви через участие в таинствах и приобщение Богу, а личность имеет реляционный характер, то и всё пространство церковной жизни как пространство действия Св. Духа должно являть собой бытие в диалоге. Обозначаемый в персонализме П. Н. Евдокимова взгляд на таинство как действие, которое «всегда совершается в Церкви, Церковью и для Церкви; исключает всякую индивидуализацию»⁴⁸, в трудах архим. Софрония (Сахарова) и прот. Думитру Станилоае концептуализируется и интегрируется в общее персоналистическое богословие. Примечательно сходство такого взгляда на значение общественного контекста евхаристического богослужения с позицией митр. Иоанна. Как и архим. Софроний, прот. Думитру, а также П. Н. Евдокимов, митр. Иоанн настаивает на ценностном превосходстве общественного богослужения по отношению к частному. Возникновение практики совершения Евхаристии священнослужителем без общины связывается им с «трагической потерей первоначальной

⁴⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 271.

⁴⁶ Там же. С. 241.

⁴⁷ *Staniloae D., prot.* Theology and the Church. P. 70.

⁴⁸ *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 373

экклезиологии», которая не предполагала «приватного или индивидуального совершения Евхаристии» и удерживала литургию от потери её католического характера⁴⁹. Евхаристическое богослужение, согласно митр. Иоанну, специфично своей способностью преодолевать индивидуализм, возвышаться и превосходить «не только социальные, но и природные разделения»⁵⁰. Эта персоналистическая черта церковной жизни проявляется по преимуществу именно в евхаристической общине, которая собирается вокруг одного престола. Митр. Иоанн использует для обозначения такого сверх-индивидуального проявления Церкви в сакраментальном контексте специальное понятие *синаксис*, отмечая, что собрание христиан за Трапезой Господней имеет эсхатологический характер и является прообразом будущего лично-диалогического существования в Царствии Божиим. В то же время единство христиан, их проникновение в личностную реальность актуально совершается во время совершения Евхаристии уже в этом мире благодаря причастию Тела и Крови Христовых. Митр. Иоанн тоже видит источник личностного преобразования людей, усвоения ими диалогического способа существования в приобщении Богу в/через/во время евхаристического богослужения. Христос в таинстве «выполняет роль всеобъемлющего Сына Человеческого»⁵¹, поскольку воспринимает в Себя приобщающихся Св. Дарам, так что христиане непосредственным образом оказываются причастны реальности Личности как высшего диалога любви.

Анализ обозначенных сакраментологических позиций представителей богословского персонализма позволяет зафиксировать следующее. Общественный аспект таинственной жизни Церкви является неотъемлемой чертой персоналистически понимаемой сакраментологии, поскольку таинства выступают в качестве катализатора и среды осуществления имеющегося в человеке по причине сотворения по образу и подобию Божию «залога» личности. Диалогичность и общность не только постулируются в качестве аксиологически значимых или — как для митр. Иоанна, Евдокимова и о. Станилоае — необходимых сторон литургической жизни церковного сообщества, но и органически присутствующих в таинстве, поскольку они составляют стержневое содержание личности. Показательно выражение митр. Иоанна, утверждающего, что «всякая форма единства с Богом во Христе, любой «мистический опыт» обязательно должен осуществляться через общение «многих»»⁵².

Персоналистический подход к осмыслению мистического богопознания

Обращение к мистическому опыту представляется особенно важным в силу того, что переосмысление учения о таинствах с позиций персонализма предполагает разработку аутентичного видения мистического богопознания.

⁴⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 152.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 146.

⁵² Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. London, New York, 2006. P. 294.

Проблематика мистического аспекта христианской жизни включает в себя такие темы как учение об обожении, взгляд на природу благодати, сотериологический смысл опытного богообщения, а также основные характеристики и результаты мистического опыта.

В русле богословского персонализма обожение, т. е. преобразование человека через раскрытие его подобия Творцу, связывается с обретением личности как способа существования разумного существа. Архим. Софроний (Сахаров) указывает, что человек «как персона создаётся потенциально, а не актуально», будучи призван Богом к тому, чтобы «актуализировать, реализовать персональное богоподобие; стать личностью-ипостасью»⁵³. Становление персоной неизбежно связано с «преодолением лимитации индивидуума, который никак не может унаследовать Божественный образ бытия», а само усвоение ипостасного начала осуществляется через приобщение к высшему Другому благодаря таинствам и «ипостасной молитве», в которой рождается личность. Архим. Софроний последовательно отстаивает идею бессилия рационального богословия в области познания и описания личности, которая открывается исключительно путём опытной встречи с Другим в диалоге. Началом этого преображающего диалога является приобщение человека божественной реальности, т. е. мистическое богообщение. Мистический опыт помещается архим. Софронием в сакраментальный контекст, что выражается в утверждении о том, что именно литургия «наиболее адекватно отображает то, что мы именуем ипостасной молитвой»⁵⁴. Отождествляя обожение и обретение ипостасного способа существования, архим. Софроний прямо указывает на соответствующую роль божественной благодати, которая «нисходя на человека даёт ему живой опыт [божественной] любви»⁵⁵.

Этот диалогический характер благодати позиционируется в качестве ключевого аспекта приобщения божественной реальности и другими представителями богословского персонализма. Приведённая ранее позиция прот. Думитру Станилоае, согласно которой источник благодатного приобщения, Св. Дух, понимается как наполняющее Церковь *interpersonal relation*, развивается в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Х. Яннараса. Особого внимания заслуживает призыв двух греческих авторов к тому, чтобы отказаться от «институционализированного» восприятия таинств и «духовного» понимания благодати. Митр. Иоанн придерживается мнения о необходимости вернуть утраченный, по его мнению, в православном богословии «общинный характер евхаристической мистики», который был заменён на ошибочную духовность, воспринимающую таинство как «предмет единства с Богом посредством человеческого разума или «духа»»⁵⁶. Напротив, благодать в концепции митр. Иоанна выступает как катализатор становления личности, поскольку отождествляется с диалогическим взаимодействием между Богом и человеком. Персоналистическая мистика исключает возможность индивидуального богообщения, поскольку благодать

⁵³ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 231.

⁵⁴ Там же. С. 267.

⁵⁵ Там же. С. 242.

⁵⁶ Zizioulas J. Communion and Otherness. P. 297.

не может быть лишена своего диалогического измерения, ведь она осмысливается как процесс взаимного осуществления участников диалога: «всё, что мы имеем, а более того — всё, что мы есть, это благодать, приходящая от Иного»⁵⁷. Аскетическая жизнь, таким образом, достигает своего апогея в Таинстве Евхаристии, поскольку «только в ней общение и инаковость совпадают и достигают своей полноты». Митр. Иоанн настаивает, что «вне Евхаристии нет обожения»⁵⁸.

В свою очередь, Х. Яннарас отказывает благодати в «сверхъестественном» характере, понимая её как осуществляемое Богом включение некогда индивидуального бытия человека в церковное сообщество и изменение вследствие этого его способа существования в соответствии с божественным первообразом. Это раскрывается автором через противопоставление двух евхаристических концепций — римско-католического и православного богословия, в которых им усматривается преобладание индивидуалистического и персоналистического взгляда на природу благодати соответственно. Согласно Х. Яннарасу, пресуществление Св. Даров в Евхаристии (учение об изменении сущностей хлеба и вина в Таинстве связывается автором с позицией римского католицизма) представляет собой лишённое экзистенциального проживания «рассудочно выведенное и поддерживаемое эмоциональной верой «сверхъестественное» (в конечном счете магическое) изменение природы объекта»⁵⁹. Философ настаивает на том, что такой взгляд на Евхаристию не может быть согласован с персоналистическим, т. к. не предполагает «изменения способа существования человека, преобразования его из индивидуального в церковно-тринитарный»⁶⁰. «Сверхъестественное» изменение сущности материи таинства противопоставляется им экзистенциально-коммуникативному способу существования церковной общины, который проявляется в совершении Евхаристии, что иллюстрирует ранее обозначенную дихотомию персоналистической и мистической концепции благодати.

Подход Х. Яннараса демонстрирует радикализацию персоналистической интенции в осмыслении роли мистики в рамках эсхатологического учения. Различие в определении благодати, наблюдаемое в представленном взгляде на эту проблему, иллюстрирует смещение акцента с мистически-природного на личностно-коммуникативный аспект православной мистики. Хотя позиция Яннараса выражается более отчётливо и однозначно, она в своём основании синонимична той точке зрения, которую разделяют о. Станилоае, Евдокимов и митр. Иоанн. Действительно, если доступное членам Церкви приобщение Богу связано именно с восприятием коммуникативного образа существования (в случае со о. Станилоае сама жизнь Бога в Церкви может интерпретироваться в терминах межличностного общения), то демонстрируемое Яннарасом осмысление благодати как пространства подлинного диалога и процесса развития личности становится

⁵⁷ Ibid. P. 84–85.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 188.

⁶⁰ Там же.

созвучно общему направлению персоналистической богословской мысли. Современный исследователь богословского персонализма С. А. Чурсанов замечает, что в современном богословском персонализме намечена тенденция на преодоление традиционного для патристической терминологии отождествления понятий «личности» и «индивида». Это преодоление предполагается осуществить по принципу демаркации между человеком, воспринявшим божественную благодать (а, следовательно, приобщившемуся к реальности личностного способа существования) и тем, кто этого благодатного преобразования лишён⁶¹.

Обозначенное понимание обожения и благодати органически включено в персоналистическую интерпретацию православной сотериологии. Спасение оказывается тождественно становлению личности в человеке, а этот сотериологический опыт доступен для восприятия в опыте церковной жизни, имеющем сакраментальный характер. Митр. Иоанн настаивает на необходимости возвращения к особому эсхатологическому напряжению раннехристианского богослужения. Он подчёркивает, что представление об эсхатологическом смысловом содержании евхаристического богослужения было утрачено в православном богословии вследствие укоренения психологического «воспоминания» (анамнесис) событий прошлого в качестве основного модуса литургического восприятия⁶². «Воспоминательный» характер Литургии, согласно митр. Иоанну, затемняет его «эсхатологическую» реальность, тогда как ключевым стержнем богослужения является его способность являть эсхатологический опыт участникам евхаристической Трапезы. Община верных в момент Литургии уже проникает в реальность будущего века, чему сопутствует актуализация личностей. В переживании этой встречи с Богом человек достигает откровения о Личности или, как выражается архим. Софроний, откровения «ипостасного принципа в Святой Троице»⁶³. Он считает, что стержень этого откровения заключается в понимании личностности Бога, обнаружении человеком онтологического значения «принципа персоны», что и составляет «величайшую тайну божественного бытия»⁶⁴.

Представляется возможным обобщить взгляды представителей богословского персонализма на природу мистики следующим образом. Во-первых, осмысление православной мистической традиции осуществляется на основании ключевых положений персонализма — онтологическое и аксиологическое первенство личности-ипостаси по отношению к природному началу; динамическое понимание личности как требующего актуализации в человеке способа/образа существования; скептическое отношение к индивидуализму и индивидуальному не только как экзистенциальной категории, но и как форме аскетической практики. Во-вторых, мистический аспект религии мыслится персоналистами как неотделимая сторона христианской

⁶¹ Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личность в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 77.

⁶² Zizioulas J. Communion and Otherness. P. 297.

⁶³ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 230.

⁶⁴ Там же.

жизни, сотериологическая перспектива которой заключается в достижении ипостасного уровня бытия. При этом мистический опыт христианина не может быть отделён от церковной общины. Эта мысль особенно ярко выражается у архим. Софрония, согласно которому литургическая молитва даже малым числом (например, двумя представителями священства⁶⁵) всё равно предполагает общение с Другими даже при их видимом отсутствии, т.к. сама «материя» молитвы имеет диалогический характер. В-третьих, мистическое богообщение вовлечено в сакраментальный контекст, а концепция мистики выступает в качестве составляющей особым образом понимаемого учения о таинствах. Непосредственный опыт личностного бытия связан с Церковью-Евхаристией и обретает свою полноту в причастии божественной реальности посредством таинств, так что мистическое богообщение, с одной стороны, сопутствует сакраментальной жизни церковного сообщества, а, с другой, составляет его содержание, т.к. обожение не мыслится вне Евхаристии.

Заключение

Анализ комплекса идей представителей богословского персонализма XX в. и начала настоящего столетия в области сакраментологии позволяет сделать следующие выводы. Учение о таинствах представлено в трудах богословов-персоналистов схожим образом. Сакраментологические позиции богословского персонализма находятся в тесной связи с разрабатываемой в русле персоналистического дискурса сотериологией. Таинство осмысливается как средство проявления личностного начала человека, открывающееся ему через приобщение Богу — Реальности подлинного диалога любви и Личности как принципа существования.

Принцип понимания таинства как способа репрезентации Церкви также несёт на себе влияние персоналистических мотивов — таинства (в особенности евхаристическое богослужение как акт отчётливой репрезентации церковного единства) проявляют коммуникативное содержание Церкви, которая в сакраментальном контексте раскрывается как пространство совершения спасительного общения между членами Тела Христова. С учётом некоторой специфики терминологии разных авторов, благодать в этой модели интерпретируется как сообщение верным эсхатологической реальности, т.е. опыта личностного бытия. В зависимости от позиции автора этот процесс может быть конкретизирован на примере различных таинств (схематические представления об особой роли Крещения, Миропомазания, Евхаристии и Священства предложены митр. Иоанном (Зизиуласом))

⁶⁵ Заслуживает внимания то, что архим. Софроний в качестве минимально возможного числа участников евхаристического богослужения определяет именно двух клириков. Практика совершения таинства Евхаристии одним священнослужителем не имеет твёрдых оснований для интеграции в данную схему. В свою очередь келейная молитва, результатом которой является откровение «принципа персоны», хотя и возносится конкретным индивидом, но в своём содержании имеет персоналистические основания и приводит молящегося к отказу от своей индивидуальности.

или представлен в более общем виде. Вместе с этим наблюдается последовательное понимание таинства как катализатора преобразования человека и становления в нём личностного способа существования. Этот взгляд можно зафиксировать в качестве относительно устойчивой модели персоналистической сакраментологии, которая может быть детализирована тем или иным образом в случае исследования богословского наследия отдельных представителей дискурса.

Отдельной разработки, способной внести продуктивный вклад в изучение богословского персонализма, заслуживает критический анализ персоналистических позиций в их релевантности патристическому наследию и иерархическому учительству Православной Церкви в области учения о таинствах. Представленные в статье сведения о восприятии богословами-персоналистами предшествующей богословской традиции намечает направление таковой критики. В тесной связи с сакраментологической проблематикой находится персоналистический взгляд на православную экклезиологию. Подробное специализированное рассмотрение учения о таинстве Священства также будет способствовать раскрытию смыслового содержания понятия Церкви в богословском персонализме. В настоящей работе обозначены стержневые позиции представителей движения по данной тематике.

Источники и литература

1. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. М., 2023.
2. Богословие личности / под. ред. А. Бодрова и М. Толстолюбенко. М.: Изд-во ББИ, 2013.
3. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
4. *Вдовина И. С.* Эммануэль Мунье: личность и цивилизация. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.
5. *Евдокимов П. Н.* Православие. М.: Изд-во ББИ, 2012.
6. *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
7. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
8. *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021.
9. *Методий (Зинковский), еп.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
10. *Миллер Ч.* Дар Мира. Введение в богословие Думитру Станоилоэ. М.: Изд-во ББИ, 2021.
11. *Мунье Э.* Персонализм. М.: Искусство, 1992.
12. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.
13. *Тороцкай Ч. Ю.* Румынское богословие в XX веке: акценты, синтезы и библиографические указатели. Агнос: Сибирь, 2017.

14. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
15. Хондзинский П., прот. Введение в богословскую традицию: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024.
16. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личность в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.
17. Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.
18. Staniloae D., prot. Theology and the church. New York: Athens Printing Company, 1980.
19. Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. London, New York, 2006.