

Ключевые сакраментологические положения в дискурсе богословского персонализма: на примере наследия православных богословов XX — начала XXI века

В. С. Будянский

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, ул. Пятницкая, 4/2

Для цитирования: Будянский В. С. Ключевые сакраментологические положения в дискурсе богословского персонализма: на примере наследия православных богословов XX — начала XXI века // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 3. С. 471–492. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.306>

В статье анализируются ключевые положения интерпретации православного учения о таинствах в контексте богословского персонализма. Рассматривается специфика взгляда ряда представителей богословского персонализма на православную сакраментологию. Во введении описывается методология, обозначается стержневая проблема работы и предлагается обзор терминологического аппарата, адекватного предмету исследования. Основной раздел посвящен двум составляющим персоналистского видения православной сакраментологии: представлению о таинстве как таковом и конкретным сакраментологическим построениям, содержащимся в богословском наследии ряда представителей изучаемого дискурса. Ознакомление с текстами ряда православных богословов XX–XXI вв., разрабатывающих идеи персонализма или опирающихся на них (В. Н. Лосский, архим. Софроний (Сахаров), митр. Иоанн (Зизиулас), Х. Яннарас, П. Н. Евдокимов, прот. Д. Станилоэ, прот. Г. Завершинский), позволяет прийти к следующим выводам: в рамках неоднородного направления мысли богословского персонализма имеется ряд знаковых положений учения о таинствах: сакраментология базируется на персоналистически понимаемой сотериологии; используется расширительное толкование таинства, направленное против учения о точном числе таинств; подчеркивается исключительное значение социального аспекта сакраментальной жизни Церкви, которая призвана являть Церковь как таковую и созидать пространство подлинного диалога, т. е. преобразовать бытие человека, возводя его к личностному измерению. Отдельные таинства понимаются как средства для становления христианина личностью через преодоление индивидуализма и ограничение природного, приобщение к пространству подлинного диалога (понимаемого в социальном или мистическом ключе), для усвоения верного способа взаимодействия с миром и Другим. Также очерчивается круг проблем и задач, решение которых представляется про-

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

дуктивным для развития дальнейшего исследования подходов богословского персонализма к интерпретации учения о таинствах.

Ключевые слова: православное богословие, догматическое богословие, православное учение о таинствах, сакраментология, богословский персонализм, личность, общение.

Введение

Согласно энциклопедическому определению, персонализмом в широком смысле является «обобщенное наименование мировоззренческих представлений и философских учений, утверждающих высший онтологический и ценностный статус личности»¹. Некоторым представителям персонализма свойственно признавать за этим движением определенную динамику, мыслить его смысловое содержание не как законченную и строгую систему, а как направление духовных усилий человечества и как проект. Такова, например, позиция Э. Мунье и Ж. Лакруа², основоположников французского философского персонализма.

В то же время наиболее устойчивой характеристикой данного направления мысли выступает упомянутый принцип ценностного и онтологического превосходства личности по отношению к любым иным категориям и явлениям (ключевым «оппонентом» при этом может считаться ограничивающая личность природа). Однако само понятие личности признается рядом представителей различных персоналистических течений как нечто, пребывающее вне рамок рациональности³ и точных определений⁴. Взаимообусловленность этих двух аспектов проблематики персонализма необходимо учитывать при постановке вопроса о способе реализации персоналистских идей в контексте христианского вероучения.

В качестве православного персонализма можно указать на комплекс идей и положений богословского движения в Православной церкви, определяющего для себя «личностную терминологическую систему» в качестве центральной опоры⁵ и формулирующего собственные концепции в рамках проблемы соотношения сущности и ипостаси, взаимоотношения понятий «личность» и «индивид». Представителям этого течения богословской мысли свойственно говорить о Боге и человеке с использованием понятия «личность», которое оказывается первенствующим как в рамках категориальной иерархии, так и в рамках всего дискурса данного движения. Подобное определение может быть обнаружено в современных публикациях,

¹ Чурсанов С. А. Персонализм // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 55. М.: Православная энциклопедия, 2019. С. 487.

² Вдовина И. С. Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 36.

³ Евдокимов П. Н. Православие. М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2002. С. 101.

⁴ Вдовина И. С. Эмманюэль Мунье. С. 7, 34, 39.

⁵ Чурсанов С. А. Лицом к лицу. М.: Правосл. Св.-Тихон. гуманит. ун-т, 2014. С. 206.

посвященных проблемам рассматриваемого явления⁶. Философский инструментарий православных представителей персоналистической мысли связан с целым пластом внецерковных источников⁷, привлекаемых для построения собственных концепций. Таким образом, в широком смысле можно говорить о философских позициях, противостоящих эссенциализму, как важнейших основаниях персоналистического дискурса. Под влиянием таких мыслителей (или в полемике с ними), как Ф. М. Достоевский⁸, Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский, М. Хайдеггер, Э. Левинас, М. Бубер, складывается современный комплекс ключевых идей богословского персонализма.

Настоящая статья посвящена исследованию ряда сакраментологических построений, имеющих в своем основании стержневые идеи персонализма: представление о таинстве как катализаторе личностного становления, учение о таинстве евхаристии как пространстве подлинного диалога, необходимого для достижения (или актуализации) человеком своей личности и преодоления природных ограничений. Набор таких позиций определяется спецификой творчества конкретного представителя богословского персонализма, и это ставит проблему существования единого учения о таинствах в рамках персоналистической парадигмы.

Вместе с тем представляется возможным выделить ряд общепотребимых сакраментологических положений в контексте исследуемого направления богословской мысли. Наличие таких общих мест создает перспективу плодотворного изучения взглядов представителей богословского персонализма XX–XXI вв. на таинства Православной церкви и дает возможность систематизировать их представления. Настоящая работа, посвященная изложению основных сакраментологических идей богословского персонализма, — одна из попыток такой систематизации.

Прежде чем перейти к рассмотрению персоналистических концепций отдельных церковных таинств, обозначим общие аспекты персоналистического понимания таинства в целом.

1. Ключевые характеристики таинства в дискурсе богословского персонализма

Одним из таких аспектов может быть признано особое понимание таинства в сотериологической концепции богословского персонализма. В этой концепции, предполагающей достижение человеком спасения че-

⁶ См., напр.: Рождение персонализма из духа Нового времени: сб. ст. по генеалогии богословского персонализма в России / под ред. В. Н. Болдаревой. М.: Правосл. Св.-Тихон. гуманитар. ун-т, 2018. С. 5–9.

⁷ См., напр.: *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. С. 9–15.

⁸ Примечательно, например, неоднократное обращение митр. Иоанна (Зизиуласа) к творчеству русского писателя при изложении оригинального понимания личности. См., напр.: *Zizioulas J.* Communion and otherness: Further studies in personhood and the Church / ed. by P. McPartlan. London; New York: T&T Clark, 2006. P. 63, 85, 164, 233.

рез обожение, интерпретируемое как преобразование в личность, таинство может выступать как первый этап данного процесса или как катализатор новой жизни христианина в качестве «церковной ипостаси», или «ипостаси еkkлезиального существования»⁹. Например, Х. Яннарас говорит о таинствах Церкви и как о способе достижения людьми нового тpописа бытия — бытия в совместном общении с Богом, и как о проявлении этого способа существования, особенно выделяя евхаристическое богослужение среди прочих форм литургической жизни, поскольку именно в нем Церковь являет себя наиболее полно и целостно¹⁰.

Первое измерение таинства иллюстрируется на примере таинства крещения, в водах которого, согласно Х. Яннарасу, рождается новая жизнь и «утверждается различие между личностной ипостасью и индивидуальным выживанием». Смерть, преодолеваемую человеком в крещении, Яннарас отождествляет с обозначенным «индивидуальным выживанием» как конечным проявлением ограниченности человека. Качественное различие между органическим появлением человека на свет и его крещальным рождением философ усматривает в том, что если в ходе первого возникает «очередная биологическая монада», то возрождение в таинстве придает человеку «личностную неповторимость, выраженную в имени». Рожденный свыше, христианин вступает в новое бытие, основанное не на его индивидуальности, а «на приобщении Богу». Он более не может быть назван «простым индивидом», так как ему стало доступным причастие жизни Пресвятой Троицы посредством участия в божественной любви¹¹.

В случае со вторым измерением Яннарас прямо называет церковные таинства «способами самоосуществления и проявления Церкви». При этом Божественная литургия имеет характер *личностного* общения христиан с Богом и участия в «динамическом возрождении в нетленности и бессмертии». Смысловое содержание евхаристического богослужения для Яннараса состоит в созидаемом пространстве подлинного общения, способного преодолеть разобщение и эгоизм индивидуальности. Этому восприятию Яннарас противопоставляет такой взгляд на сакраментальную жизнь Церкви, при котором таинства понимаются как формальные сакральные действия, через которые (и через совершающего их священнослужителя) человеку «передается сверхъестественная благодать, или оправдание, или абстрактное благословение»¹². Здесь важно отметить особый акцент на сверхъестественном характере благодати, называемой Яннарасом «магической по существу».

Мысль о принципиальном различии описанных взглядов на таинство неоднократно высказывается философом, который противопоставляет

⁹ Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филарет. правосл. христ. ин-т, 2006. С. 49.

¹⁰ Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. М.: Центр по изучению религий, 1992.

¹¹ Там же. С. 191.

¹² Там же. С. 193.

свое понимание евхаристической трапезы иному — потребительскому, или «эгоистическому». Так, сила таинства евхаристии изменять образ человеческого бытия усваивается не ее «нравственному или мистическому аспекту», а жертвенному и социальному, понимаемому как «отказ от мятежной экзистенциальной автономии». Евхаристическое приобщение как вкушение Хлеба Жизни противопоставлено событию грехопадения первых людей — вкушению запретного плода. Если последнее было продиктовано эгоизмом, желанием «утвердить свою самость; реализовать жизнь как индивидуальное выживание», то первое возвращает жизнь человека в контекст «отношения и общения». Литургическая жизнь Церкви определяется, согласно Яннарасу, интенцией к установлению плодотворного *межличностного диалога*, поскольку участие в евхаристическом богослужении «есть общение с нашими братьями и с Богом», готовность быть «любящими и любимыми существами»¹³.

Протоиерей Думитру Станилоэ подчеркивает значение сакраментальной жизни Церкви, исходя из собственного представления о совершенстве человеческого существования и понимания подлинного значения Божественного Откровения. Как замечают исследователи¹⁴, Станилоэ акцентирует внимание на том, что Божественное Откровение есть откровение Личного Бога, которое направлено к человеку в качестве приглашения к единению человека с личной реальностью посредством ее энергий. Апогеем Откровения становится тайна Боговоплощения Логоса. Второе Лицо Троицы становится человеком, открывая для нас возможность обожения через приобщение к Нему.

Модель обожения, описываемая Станилоэ, предполагает возможность некоторого постижения человеком божественной жизни через приобщение ко Христу. Эта жизнь связывается с «внутри-троичным общением», базирующемся на том, что «понятие “Личности” в Боге не может быть вписано в природную систему координат»¹⁵. Таким образом, поскольку наивысшая Личность есть «личностное со-общение», то и божественная жизнь представляет собой бесконечное движение взаимной любви, которая и раскрывает собственно бытие Лиц Троицы. Станилоэ предлагает следующее понимание внутреннего содержания божественной жизни, описываемой в терминологии общения и отношения: «Каждое [Лицо Троицы] видит Себя только в общении с Другим. Отец видит Себя только предметом любви Сына, забывая о Себе во всех других аспектах. Но “Я” Отца не утрачивается из-за этого, ибо оно утверждается Сыном, Который, в свою очередь, знает Себя только как того, кто любит Отца, забывая Себя»¹⁶.

Благодаря этому циклическому движению (в англ. издании книги прот. Д. Станилоэ используется выражение *circular movement*) каждого «боже-

¹³ Там же. С. 181–182.

¹⁴ *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 121.

¹⁵ Цит. по: Там же. С. 118.

¹⁶ *Staniiloae D.* Theology and the church. New York: St. Vladimir's seminary press, 1980. P. 88.

ственного «Я» вокруг Другого как центра» можно говорить об общении Лиц Пресвятой Троицы как кульминации «жертвы любви»¹⁷. Этот динамизм любви становится основанием для учения о явлении Одной божественной ипостаси посредством Иной. При этом действительное достижение спасения возможно через приобщение человека к божественным энергиям, т. е., согласно Станилоэ, к явлениям любви Бога в тварном мире. Вступление в этот «союз с Богом в любви» происходит через осуществляемое в таинствах вступление в Церковь и бытие в ней¹⁸. Таким образом реализуется принцип истинного единства — совершенным единством может быть только *общение нескольких личностей*. В Церкви человек пребывает в общении с Богом и в общении с другими людьми, обретая возможность такой организации своей жизни, которая соотносилась бы с жизнью Самого Бога, понимаемой как модель совершенного диалога.

Как указывает англиканский исследователь теологии румынского богослова Ч. Миллер, Станилоэ стремится преодолеть «ограничение числа таинств до заданного количества», хотя иногда все же «следует принятой среди римо-католиков и многих представителей Англиканской церкви системе семи таинств»¹⁹. Миллер замечает: Станилоэ предпочитает выражать понятие «таинство» словом *taina*, а не *sacrament*, хотя оба этих слова присутствуют в румынском языке²⁰. При этом, по мнению исследователя, избираемое Станилоэ слово тождественно греч. *μυστήριον*, используемому в Православной церкви для обозначения таинств. «Тайной» для румынского богослова оказывается не только конкретное священнодействие, но и в целом «активное присутствие абсолютно Трансцендентного среди мира и человечества»²¹. Станилоэ понимает таинство как «процесс объединения двух людей, открытых Святому Духу через веру в контексте Церкви»²². В таинстве человек актуализирует «способность стать средством для действия Святого Духа»²³. По мнению румынского богослова, вера в силу Духа Христа и Его способность действовать изнутри одного человека по

¹⁷ *Staniiloae D. Theology and the church. P. 89.*

¹⁸ *Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. С. 123.*

¹⁹ *Миллер Ч. Дар мира. Введение в богословие Думитру Станилоэ. М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2021. С. 128.* Отметим некоторую неосторожность обобщения исследователя. Так, трудно согласиться с его тезисом о том, что «православная традиция сочла невозможным для себя» принять концепцию строго определенного числа таинств. Привлекаемый для подтверждения этого тезиса материал представляется недостаточным. В тексте работы присутствует ссылка на сакраментологию прп. Максима Исповедника, в которой, как считает исследователь, укоренено учение о таинствах прот. Д. Станилоэ (Там же. С. 129). Вместе с тем представляется продуктивным изучить позицию, отраженную в вероучительных документах Православной церкви, эксплицитно выражающих учение о семи церковных таинствах как православное (см., напр.: *Путь, Истина и Жизнь. Вероучительные тексты Православной церкви / ред. Т.Борозенец. Киев: Послушник, 2013. С. 235).*

²⁰ *Миллер Ч. Дар мира. С. 129.*

²¹ Там же. С. 130.

²² Там же. С. 133.

²³ Там же. С. 132.

отношению к иному и «лежит в основе концепции таинств Православной церкви»²⁴. Фокусирование внимания на роли участников таинства позволяет Ч. Миллеру обозначить это учение как «сакраментальную антропологию»²⁵, выражающую способность человека (как места соединения материального и духовного) являть божественное присутствие и обретать единство между людьми через приобщение к Богу. Миллер отмечает важность следующего подхода к раскрытию смыслового содержания сакраментальной жизни Церкви у Станилоэ: тайна есть «встреча в вере двух людей в контексте Церкви, наполненной Духом, и из телесного контакта этих двух людей»²⁶.

Широкий контекст сакраментологии позволяет Станилоэ говорить о множестве «тайн», среди которых высшее место занимает «Первая Тайна» — Сам Бог, энергично присутствующий в тайне Своего творения. Мироздание и человек, в свою очередь, «ориентированы на осуществление совместного движения к Богу»²⁷, т. е. таинственность оказывается неотъемлемой характеристикой приобщения человека к Творцу. Выражение этого сотериологического идеала Станилоэ видит во Христе, в воплощении Бога Слова, цель которого — «оживить первоначальную тайну творения», т. е. явить пример обожения тварного. Таким примером становится человеческая природа Христа, пронизанная Его божественной природой²⁸. Христианин может реализовать свою ориентацию на движение к Богу через приобщение ко Христу, осуществляемое в сакраментальной жизни Церкви, например в таинстве евхаристии.

Таким образом, в богословии прот. Д. Станилоэ и Х. Яннараса сакраментология включена в пространство персоналистически понимаемой сотериологии. Таинства выступают в роли способов вступления в Церковь, т. е. приобщения человека к опыту божественной жизни (неискаженному бытию в общении), и как проявление Церкви — пространства подлинного диалога. Это причастие к истинному общению наполнено сотериологическим содержанием, поскольку оно признается необходимой составляющей спасения и обожения человека.

Примечательно сотериологическое позиционирование сакраментологии в учении П. Н. Евдокимова. Важным элементом его концепции является утверждение, согласно которому «личность существует для общения. Она, по существу, существует через него». При этом личность принадлежит божественной реальности, поскольку она «существует только в Боге»²⁹. Этот тезис становится ключевым для взгляда Евдокимова как на антропологию и сотериологию, так и на сакраментологию.

²⁴ Там же. С. 130.

²⁵ Там же. С. 132.

²⁶ Там же. С. 133.

²⁷ Там же. С. 134.

²⁸ Там же. С. 137–138.

²⁹ *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 100.

Личность, будучи, согласно мысли Евдокимова, подлинно существующей лишь в Боге, для человека представляет собой как бы благодатный дар, выходящий за рамки человеческой природы. В этом «выходе за пределы самого себя, за пределы только человеческого»³⁰ состоит смысловое содержание ипостаси. Отражая ключевую для персонализма установку на преодоление границ природы, которое необходимо для становления «создающейся в преодолении [субъектом] себя» личности, Евдокимов постулирует особую сверхъестественность «ипостасного “я”». На внеприродный характер личности указывает и утверждение, согласно которому «полностью человеческой чистой природы не существует», поскольку человечность находится как бы между двумя перспективами своего развития — «демонической автономией» и «богоподобной структурой». К последней относится сохраняемая даже после грехопадения «извращенная благодать»³¹, обеспечивающая сохранение человеком собственной свободы, что связывается Евдокимовым с самим «сокрытым» образом Божиим.

Евдокимов указывает на то, что понятие личности «не поддается никакому рациональному определению», оно находится в сфере мистического познания. Вместе с тем он выдвигает несколько вариантов дескриптивного подхода к личности. В дополнение к видению личности как бытия в общении Евдокимов предлагает обозначить личность как «понятие ни к чему не сводимой идентичности», «способ существования, который наполняет и делает личным все, принадлежащее существу», «несводимость к индивиду»³². Личность утверждается и высвечивается через самораскрытие человека путем «размышления о другом человеческом существе», но ее подлинное обретение связывается со вступлением человека в пространство божественного общения, предполагающее и уяснение божественного промысла о человеке, и возвышение над «чисто человеческим». В итоге это возвышение характеризуется тем, что «ипостасное “я” собственно нам не принадлежит, мы получаем его в порядке благодати», восстанавливающей богоподобную структуру человека³³.

Таким образом, Евдокимов предлагает следующую сотериологическую модель: человек, вследствие грехопадения утративший целостность своего благодатного дара — личности, достигает изначального состояния через взаимодействие с Другим при помощи божественной благодати, оказываясь, таким образом, как бы вовлеченным в божественный способ существования (поскольку подлинная личность существует только в Боге) и утоляя свою «тоску по возможности стать “личностью”». Евдокимов отождествляет этот процесс с обожением, так как «предвечно данная личность, восстановленная во Христе, это “тождество по благодати”»³⁴. В качестве пути, ведущего к благодатному преображению, обозначается всту-

³⁰ Евдокимов П. Н. Православие. С. 102.

³¹ Там же. С. 379.

³² Там же. С. 101–102.

³³ Там же. С. 103.

³⁴ Там же. С. 378.

пление человека в Церковь (осуществляемое в таинствах), называемую Евдокимовым «самой истиной человека»³⁵, которая сродни его природе и в которой становится возможным проявление своеобразного тождества Церкви и человека.

Таинства, в свою очередь, представляют собой как бы способ богообщения — через них человек приемлет посвящение в новую жизнь, через них он вступает в диалог с единоверцами, и именно таинство «проявляет» родство природ человека и Церкви. Таинство евхаристии, в силу своего статуса таинства таинств, признается Евдокимовым «наиболее адекватным выражением Церкви»³⁶. Дополняется эта взаимосвязь Церкви и евхаристии утверждением о том, что Церковь — «продолжающееся, непрерывное евхаристическое общение». Ключевым фактором для такого отождествления становится неоднократно подчеркиваемый автором диалогичный аспект сакраментальной жизни христианина. Он говорит о том, что бытие частью Церкви составляет «прежде всего участие в евхаристическом собрании»³⁷, а выражение *Solus christianus — nullus christianus* (Один христианин — не христианин) призвано обозначить исключительную важность личного общения / общения личностей, чему сопутствует критика индивидуализма. Индивидуальность, согласно автору, принадлежит к области внецерковной, а разобщение и утрата единства прямо противопоставляются благому действию Христа, которое «вновь соединяет и животворит». Против индивидуализма направлено и следующее утверждение: «Христианство есть прежде всего евхаристия, собрание, община»³⁸. Индивидуализм был чужд христианской Церкви с первых мгновений ее существования, поскольку и Слово Божие никогда не обращается к отдельным индивидуумам, но — к избранному народу и к общей реальности. Поскольку таинство не может быть отделено от Церкви, оно, выражая и являя ее, также «исключает всякую индивидуализацию, которая изолирует действие и того, кто его предпринимает»³⁹.

Таинство евхаристии, таким образом, объединяет христиан между собой, образуя общину, которая пребывает в общении со Христом Спасителем, восстанавливая утраченное бытие в диалоге — личность. Этот процесс обозначается Евдокимовым как репрезентация Церкви, так как в литургии собрание «превращается в евхаристическое служение и явление Церкви Божией». Он прямо отождествляет евхаристическое Тело Господа Иисуса Христа и церковное Его Тело, указывая, что «евхаристия — это ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется»⁴⁰. Христианская община, совершая богослужение, являет себя как Церковь, преодолевает немощь разделения силой преоб-

³⁵ Там же. С. 404.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 183.

³⁸ Там же. С. 204.

³⁹ Там же. С. 373.

⁴⁰ Там же. С. 375.

ражающего действия Христа. В свою очередь, разделение и автономия безблагодатного бытия связывается с утратой в грехопадении богообразности человека, с потерей его личности.

На ценностный приоритет этого «диалогичного» свойства таинства указывает и критическое отношение Евдокимова к тому, что называется им формализмом или юридизмом — аспектами, которые «отнюдь не действуют в таинствах». Представляется оправданным видеть в этом критическом взгляде на «юридизм» и недоверие к школьному православному богословию, которое, называя в текстах своих учебников евхаристию одним из семи церковных таинств, «искажает древнее предание и неизбежно приводит к ошибке, состоящей в том, что “матерью всех таинств” теперь считается не евхаристия, а священство»⁴¹. Хотя автор излагает доктрину Церкви о семи таинствах, основываясь на общепринятых документах церковного учительства, он также склоняется к более широкой сакраментологической модели, утверждая, что «в широком смысле все в христианской жизни церковно и, следовательно, имеет таинственную природу». При этом, поскольку «каждое таинство восходит к установлению евхаристии», то всякое священнодействие, с одной стороны, оказывается вовлечено в контекст общины и направлено на утверждение подлинного диалога, а с другой — не требует своего индивидуального обоснования, так что для него «нет смысла искать ясно выраженных установительных слов Господа»⁴².

Подводя предварительные итоги, можно сделать вывод о том, что сакраментология в целом может выступать для богословского персонализма в качестве первого этапа на пути к преобразению человека в личность, в качестве катализатора этого процесса посредством реализации концепции совершенного общения и «подлинного диалога» или своего рода образа явления самой Церкви, проявляющей себя в литургическом собрании.

Помимо уже упомянутых элементов учения о таинствах, отметим, что в вопросе определения числа таинств представители богословского персонализма могут использовать широкое понимание сакраментологии, при котором понятие «таинство» не ограничено определенными конкретными священнодействиями. Поскольку вся жизнь Церкви имеет мистический характер и служит к восстановлению и проявлению личности (как это представлено у прот. Думитру Станилоэ или архим. Софрония Сахарова), а достижение человеком личности связано со спасением, то в ряду с семью таинствами оказываются и иные элементы христианского богослужения. Поскольку «благодатный» («магический по существу» для Х. Яннараса) аспект таинств исключается в пользу его социального и коммуникативного аспекта (в концепции Х. Яннараса), то и другие священнодействия, так как они также способствуют созиданию общения с Другим и проявлению в христианине личности, также могут быть приближены в своем значении к церковным таинствам.

⁴¹ Евдокимов П. Н. Православие. С. 375.

⁴² Там же. С. 372.

2. Взгляд на отдельные таинства в персоналистическом дискурсе

Разнообразие подходов к раскрытию учения о конкретных церковных таинствах является характерной чертой дискурса богословского персонализма. Наряду с систематическими трудами, охватывающими сразу широкий круг таинств (например, упомянутое выше «Православие» П. Н. Евдокимова или трехтомное «Православное догматическое богословие» прот. Думитру Станилоэ⁴³), существует ряд специализированных в этом отношении произведений, посвященных разработке учения о конкретном элементе православной сакраментологии и таинственной жизни Церкви. Вместе с тем богословам-персоналистам по большей части свойственно фокусировать внимание на некоторых конкретных таинствах Православной церкви, выделяя их на фоне иных элементов сакраментологии. Так, наиболее значимы для представителей богословского персонализма таинства крещения и евхаристии.

Например, митрополит Иоанн (Зизиулас), рассматривая учение о таинствах в контексте персонализма, замечает, что «автономизация» и выделение таких таинств, как брак, покаяние и хиротония, из евхаристического контекста присуще не столько учению «Древней церкви», сколько «средневековой схоластике»⁴⁴. Напротив, будучи направлены на установление таких отношений между субъектами, которые составляют смысловое содержание личностного бытия (поскольку исходящий от Иного дар общения составляет само бытие⁴⁵), эти таинства необходимым образом включаются Зизиуласом в евхаристический контекст, так как именно в таинстве евхаристии оказывается возможным полноценное утверждение личности, или «церковной ипостаси». Так, покаяние, согласно митр. Иоанну, есть «примирение с Иным не по психологическим или нравственным причинам», но ради утверждения такого сотериологического отношения, которое «благодаря Воскресению Христа, празднуемому в евхаристии, гарантирует выживание Иного в Царстве Небесном как участника отношения, на котором зиждется и наша собственная идентичность». Два других таинства, их вовлеченность в контекст евхаристии, также направлены на явление «онтологических отношений, характеризующихся эсхатологической, предельной уникальностью»⁴⁶.

⁴³ В контексте сакраментологического исследования наибольшую значимость имеет третий том «Догматического богословия», содержащий подробное изложение учения о таинствах (*Staniloae D., archpr. Teologia dogmatică Ortodoxă: in 3 vols. Vol. 3. București: Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997*). В англ. шеститомном издании сакраментологическому разделу оригинала соответствует пятый том (*Staniloae D., archpr. The Experience of God. Orthodox dogmatic theology: in 6 vols. Vol. 5: The sanctifying mysteries. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994*).

⁴⁴ *Zizioulas J. Communion and otherness... P. 80.*

⁴⁵ *Ibid. P. 89.*

⁴⁶ *Ibid. P. 81.*

Напротив, П. Н. Евдокимов отводит браку весьма важную роль, подчеркивая особое, персоналистическое, «личное значение брака», состоящее в «обращенности любящих друг к другу, их существовании одного для другого»⁴⁷. Однако и для Евдокимова евхаристия занимает ключевое место в учении о таинствах, поскольку каждое из них «восходит к силе таинства таинств»⁴⁸. Бескровная Жертва является стержнем и для экклезиологии Евдокимова, так что сама Церковь может быть отождествлена с евхаристией, которая есть «ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется» и которая является «собственно силой Церкви». Последняя, в свою очередь, «есть все-таинство, и она совершает каждое таинство посредством своей силы, потому что она есть евхаристия»⁴⁹.

Интересна также интерпретация архимандритом Софронием (Сахаровым) значения таинства покаяния для духовной жизни человека, суть которого — в восстановлении утраченного личного бытия. В то же время, уделяя особое внимание тематике покаяния, архим. Софроний настойчиво акцентирует внимание на Божественной литургии (и на ее сердце — евхаристии) как особо значимом событии. В таинстве евхаристии человек реализует свое богоподобие, что соответствует актуализации в нем залога личности, который именно в сакраментальном контексте обретает свою завершенность⁵⁰. Евхаристическое богослужение способно вовлекать в свое пространство всю жизнь христианина, обеспечивая становление и возрастание человека в формате личного бытия. Такая интерпретация православного учения о величии таинства евхаристии⁵¹ способствует разработке общего представления о сакраментологии в пространстве дискурса богословского персонализма.

Существует несколько аспектов в персоналистическом подходе к интерпретации учения о церковных таинствах.

Представляя таинственную жизнь христианина как длящийся процесс становления личностью, персоналистическая мысль предлагает понимать таинство крещения как первый этап этого становления, как способ

⁴⁷ Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. М.: Лепта Книга, 2011. С. 67.

⁴⁸ Евдокимов П. Н. Православие. С. 374.

⁴⁹ Там же. С. 375–376.

⁵⁰ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. С. 271.

⁵¹ Представление об исключительном статусе евхаристии содержится как в общецерковных вероучительных документах (*Петр (Могилла), свт.* Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М.: Синод. тип., 1900. С. 69; *Путь, Истина и Жизнь. Вероучительные тексты Православной церкви. С. 240–241; Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной церкви. М.: Изд. совет Рус. правосл. церкви, 2006. С. 76), так и в святоотеческом наследии (см., напр., одобренное на Константинопольском Поместном соборе 1351 г. «Исповедание» свт. Григория Паламы: *Путь, Истина и Жизнь. Вероучительные тексты Православной церкви. С. 168).*

вхождения человека в пространство подлинного диалога. Например, митр. Иоанн (Зизиулас) связывает крещение с возникновением новой «ипостаси церковного существования», которая «появляется через новое рождение человека — крещением». Крещение является актом «нового рождения человека, устанавливающим ипостась»⁵². Митрополит Иоанн проводит параллель с биологическими этапами человеческой жизни, чтобы прояснить преодолеваемый человеком путь от индивидуализма к личности, преодоления смертности собственной природы и обретения личностного бытия, сопряженного с подлинной жизнью. Если в биологическом зачатии и рождении человека «устанавливается его биологическая ипостась», то вступление в воды крещальной купели «ведет к новому способу существования, перерождению и, следовательно, к новой ипостаси». Стержнем проблемы противопоставления биологического и крещального рождений является формат взаимоотношений природы и личности в человеке, характеризующий тот или иной способ возникновения «новой твари». Биологическое рождение несет на себе отпечаток «страсти онтологической необходимости». Эта страсть означает первенство природного по отношению к личностному, когда первое господствует над вторым и «разрушает свободу личности на онтологическом уровне». Главной проблемой человека, таким образом, становится то, что «личность противостоит необходимости существования»⁵³. Преодолеть эту зависимость от природы человек призван через экстатическое укоренение в нетварной реальности, свободной от необходимости, которой подвержена всякая сотворенная вещь. Такой нетварной реальностью, согласно митр. Иоанну (Зизиуласу), оказывается Бог Слово, в акте Своего Воплощения привносящий в горизонт истории подлинное личностное бытие. Господь Иисус Христос именуется Спасителем в силу того, что «реализует саму реальность личности в истории и делает ее базисом личности каждого человека»⁵⁴. Следовательно, достижение личности осуществляется человеком через приобщение ко Христу, актуализируемое в таинствах. Данный процесс описывается через понятие усыновления Отцом нового христианина, что приводит к своеобразному отождествлению отношений человека и Бога с личными отношениями Иисуса Христа и Отца, поскольку, как говорит сам митр. Иоанн, крещение «по существу есть не что иное, кроме как применение к человечеству тех самых сыновних отношений, которые существуют между Отцом и Сыном»⁵⁵. Таким образом, в крещении происходит рождение личности — «церковной ипостаси», осуществляемое благодаря, как кажется, своеобразному единению с ипостасью Христа посредством нового образа бытия, приобретаемого человеком в таинстве. Свою «церковную ипостась» человек, согласно митр. Иоанну, «обретает в крещении», а Цер-

⁵² Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 49.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 50.

⁵⁵ Zizioulas J. Communion and otherness. P. 241.

ковь — среда и место таинства — выступает в роли матери, так как в ней «человек рождается как “ипостась”, или личность»⁵⁶.

Схожей позиции придерживается и Х. Яннарас, согласно которому в крещении не только рождается новая жизнь, но и «утверждается различие между личностной ипостасью и индивидуальным выживанием»⁵⁷. Индивидуальное выживание, в свою очередь, связывается с конечным проявлением собственной ограниченности, т. е. со смертью. Яннарас также иллюстрирует свою интерпретацию благодатного действия таинства, обращаясь к параллелизму двух рождений — биологического и крещального. Если в первом возникает «очередная биологическая монада», то возрождение в водах купели придает человеку «личностную неповторимость, выраженную в имени»⁵⁸. Рожденный свыше, христианин вступает в новое бытие, основанное не на его индивидуальности, а «на приобщении Богу». Его более нельзя называть, как говорит Яннарас, «просто индивидом», поскольку в крещении он становится причастным жизни Пресвятой Троицы посредством участия в божественной любви, обращенной ко всем святым. Значимый для богословского персонализма принцип общения как важнейшей характеристики личности также не остается без внимания Яннараса — в крещении человек преодолевает ограниченность и индивидуальность, перестает быть «биологической монадой», чтобы вступить в общение с Богом, которое теперь является основанием его существования. Этот же мотив философ связывает с литургической жизнью церкви и евхаристическим богослужением, в контексте которого явным образом осуществляется преодоление человеком индивидуального способа бытия, так что через литургическую трапезу «индивиды становятся членами единого тела, а индивидуальное существование — общением-причастием (communion) жизни и единством жизни»⁵⁹. Евхаристия понимается как пространство проявления в человеческом бытии «этоса образа Божия» (image of God's ethos), так что Церковь как сообщество некогда разделенных людей наиболее полно проявляет свою реальность в литургии⁶⁰.

Согласно сакраментологии Станилоз, евхаристия есть «кульминационный момент, когда Христос как Дар вовлекает человека в диалог дарения»⁶¹, поскольку без связи со Христом человек оказывается лишен этого подлинного диалога, он неспособен воспринимать творение в качестве божественного дара, равно как и актуализировать свою способность к богообщению через взаимодействие с другими людьми и миром. В евхаристии «тварный порядок объединяется с преображающим человечеством Христа», раскрывая свой потенциал и становясь «совершенной тварной

⁵⁶ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 52.

⁵⁷ Яннарас Х. Вера Церкви. С. 191.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Яннарас С. The freedom of morality. St. Vladimir's seminary press. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. P. 81.

⁶⁰ Ibid. P. 82.

⁶¹ Миллер Ч. Дар мира. С. 139.

формой диалога любви»⁶². Важно и то, что это преобразование происходит в контексте «третьей тайны», т. е. Церкви, чей характер «актуализируется через таинства»⁶³. Эта актуализация вновь связывается с евхаристией, выражающей для Станилоэ, как указывает Миллер, несколько аспектов дарения: во-первых, Бог в евхаристии становится Даром, обращенным к человеку, поскольку Христос дарует себя приступающим к Чаше причастия; во-вторых, человек также призван к дарению, становясь «вторичным дарителем»⁶⁴, принося материю таинства и самих себя Христу и друг другу. Эта диалогичная специфика и «формирует Церковь», которая объединяет людей со Христом и между собой.

Предложенная формула евхаристического общения позволяет Станилоэ распространить контекст евхаристической жизни Церкви на всю жизнь членов Тела Христова, поскольку «реальность сакраментального Тела должна быть реальностью мистического Тела»⁶⁵. В итоге оказывается, что бытие в диалоге, бытие как общение «и означает быть человеком». Таким образом, в целом Станилоэ рассматривает таинства Церкви в качестве катализатора обожения, поддерживающего постоянное личностное общение Бога и человека.

В пользу такого подхода к пониманию евхаристии высказывается и митр. Иоанн (Зизиулас), когда говорит о Бескровной Жертве как о «постоянном исполнении Церкви как события свободного общения». Собираясь за Трапезой Господней, Церковь всякий раз создается как община, пребывающая в эсхатологическом измерении, что противопоставлено автором тому, что он называет восприятием Церкви как института, а евхаристии — как «таинства, параллельного божественному слову»⁶⁶. Зизиулас подчеркивает «кафолическое» содержание таинства, собирающего всю Церковь в своем «синаксическом» действии и проявляющего диалогичную реальность Церкви. Этой концепции он противопоставляет точку зрения на евхаристию как на «объективированное средство получения благодати»⁶⁷ — понимание Жертвы, которое вытеснило более раннее, по мнению митр. Иоанна, «кафолическое» представление. Весьма примечательно, что, говоря об этом противопоставлении, Зизиулас ссылается на творчество таких значимых для православного богословия XX в. авторов, как прот. Николай Афанасьев, прот. Александр Шмеман и прот. Иоанн Мейендорф. Изучение их сакраментологических позиций в рамках исследования проблематики богословского персонализма представляется уместным как с точки зрения уточнения источников персоналистического дискурса, так и с целью сопоставления представлений о церковных таинствах у разных богословов XX–XXI вв.

⁶² Там же. С. 141.

⁶³ Там же. С. 149.

⁶⁴ Там же. С. 150.

⁶⁵ Там же. С. 151.

⁶⁶ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 16.

⁶⁷ Там же. С. 144.

Еще одним важным аспектом евхаристии является сопутствующее таинству «преодоление не только социальных, но и природных разделений»⁶⁸. Возможность такого преодоления коренится в эсхатологическом характере евхаристического собрания, объединяющего всех верных во Христе, в реальности Его божественной личности. Личность здесь однозначно противопоставлена разделяющей индивидуальности, что иллюстрируется на примере служения епископа «не как индивидуальности, а как главы этого собрания»⁶⁹. Смысловое содержание епископского служения — в принесении всей общины, собранной во Христе, в жертву Богу. «Общинность» литургического служения епископа базируется и на учении о том, что «природа евхаристической общины... состоит в Теле Христовом в его полноте и охватывании всех»⁷⁰. Евхаристия, согласно митр. Иоанну (Зизиуласу), и есть явление эсхатологического единства христиан во Христе, а мистический характер таинства таинств «может быть понят и объяснен только в категориях личностного бытия»⁷¹. Зизиулас, исходя из различения личности и индивидуальности, которые противостоят друг другу по принципу единства и обособления, приходит к выводу о том, что «евхаристическую общину и Церковь в целом можно понять как общение» только через обращение к *личностной онтологии*. Этот принцип используется Зизиуласом для выведения следующей формулы: «Индивидуальность выявляет себя, обособляясь от других индивидуальностей; личность же означает единство с другими личностями». Заметим, что при построении этой формулировки митр. Иоанн обращается к наследию философа-персоналиста М. Бубера⁷². Позиция Зизиуласа развивается прот. Георгием Завершинским. Также творчески осмысляя философские интуиции Бубера, прот. Георгий указывает на евхаристический контекст как важнейший для личностного бытия человека, «подлинная жизнь которого состоит в действительном евхаристическом общении с Воплотившимся Богом»⁷³.

Евдокимов, исходя из оптики, предполагающей приоритет «евхаристического» над «иерархическим», обращается к наследию прот. Н. Афанасьева с его идеей «евхаристической экклезиологии». По мнению Евдокимова, Афанасьеву удалось обозначить «фундаментальную разницу» между этой моделью и тем, что называется им «универсалистским» учением о Церкви. Последняя концепция критикуется в силу ее индивидуалистического характера, утверждения «существования одного вселенского организма, члены которого, поместные Церкви, являются только его частями»⁷⁴. Если универсализм предполагает конструирование христианского

⁶⁸ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 152.

⁶⁹ Там же. С. 154.

⁷⁰ Там же. С. 155.

⁷¹ Там же. С. 166.

⁷² Там же.

⁷³ Завершинский Г., прот. Богословие диалога: тринитарный взгляд. М.: Изд-во Моск. патриархии, 2017. С. 236.

⁷⁴ Евдокимов П. Н. Православие. С. 185.

единства через подчинение «власти юрисдикции», то «евхаристическая экклезиология» указывает на объединение христиан вокруг таинства-общения. Исключение же из этого общения происходит, согласно Евдокимову, через отлучение человека от Евхаристического Потира, что ведет за собой и отсечение его от всей церковной жизни⁷⁵, предполагающее, по-видимому, выход за пределы подлинного бытия личности.

В основе «персоналистического понимания брака» П. Н. Евдокимова лежит принцип усвоения человеком богообразного способа существования, т. е. приобщения к реальности личностного бытия. Согласно мысли Евдокимова, «строго говоря, Лицо существует лишь в Боге», тогда как человек, лишенный участия в божественной жизни, «испытывает тоску по личному бытию, он стремится стать “личностью”». При этом смысловым содержанием личности является «непрестанное взаимное самоотдание во взаимном лицезрении и взаимопроникновении». Высказывая центральную для дискурса персонализма идею об общении как ключевой характеристике личности, Евдокимов утверждает, что «Лицо имеет целью общение, через таковое оно извечно тождественно себе»⁷⁶. Органичным продолжением этой мысли становится признание диалогичной составляющей брака в качестве ключевого элемента этого таинства. Сущность брака — благодатное обновление человека⁷⁷, выявляющее взаимообусловленность любящих, состоящую в их «обращенности друг к другу». В связи с этим выражение Евдокимова о «существовании одного [из супругов] для другого»⁷⁸ приобретает онтологический смысл. Для раскрытия человеком этого внутреннего потенциала личностного бытия таинство оказывается совершенно необходимым, поскольку разрешение тоски по личности «осуществляется только в богообщении, сопричастности троичному персонализму Бога»⁷⁹.

Ключевыми характеристиками совершаемого в браке приобщения к личностной реальности являются «преодоление естественного порядка бытия» и происходящее в результате возрастание от индивида к личности⁸⁰. Прибегая к ключевой для персонализма идее о несводимости личности к природе⁸¹, Евдокимов иллюстрирует раскрытие дихотомии личности и индивида. Средой реализации личностного или индивидуального в человеке и своеобразным «индикатором» его состояния является общение. Так, именно через активное участие в социальной среде, через общение

⁷⁵ Там же. С. 376.

⁷⁶ *Евдокимов П. Н.* Таинство любви. С. 82.

⁷⁷ Там же. С. 201.

⁷⁸ Там же. С. 67.

⁷⁹ Там же. С. 82.

⁸⁰ Там же. С. 84.

⁸¹ Весьма точно эту идею выразил В. Н. Лосский, не только постулировав онтологическое первенство ипостаси по отношению к сущности, но и предложив определять личность через понятие несводимости: «Личность есть несводимость человека к природе. Именно “несводимость”, а не нечто несводимое» (*Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 654).

«осуществляется осознание человеком своего “я”». На данном уровне, связываемом Евдокимовым с планом естественного бытия, человек является индивидом и обладает «всего лишь зачатком той личности, которая еще не превосходит индивида». Эта потенциальная личность находится в опасных для ее развития условиях риска, связанного с эгоцентризмом. Рассматривая эгоцентризм как сущностное свойство, Евдокимов замечает, что оно является причиной замкнутости человека на самом себе, т. е. неправильном использовании способности к общению. «Склонность замыкаться в индивидуализме» как бы препятствует актуализации в нем личностного задатка. Оставаясь «гражданином государства и [членом] общества», человек пребывает в границах природы, ресурсов которой недостаточно для удовлетворения упомянутой ранее тоски по личности⁸². Путь преодоления границ природы направлен к разрешению внутреннего человеческого конфликта личности и индивида посредством становления человеком как «членом Царства Божьего» — личностью. Поскольку реальность Царства Небесного находится вне границ тварного мира, то и достижение такого типа общения, которое могло бы удовлетворить потребность человека выходить за природные пределы и преодолевать свой естественный эгоцентризм, возможно лишь благодаря приобщению к сверхъестественному катализатору. В качестве такого катализатора, по мысли Евдокимова, выступает божественная благодать, с которой христианин должен «воссоединить силой любви человеческую природу». Это воссоединение представляет собой единственный путь, «приводящий к состоянию “новой твари” во Христе — к святости», которая знаменует восстановление в человеке «личного образа существования». Исходя из уже описанного взгляда на проблему соотношения двух уровней направленности отношения (на себя и вовне), Евдокимов приходит к следующему выводу: «Индивид и личность противостоят в одном и том же существе как две различных качественности»⁸³. Этот конфликт может быть разрешен лишь в сотериологической перспективе, а участие в таинствах Православной церкви, через которые верные могут приобщиться к божественному способу бытия (совершенному диалогу Лиц), является важнейшим условием для достижения человеком персоналистически понимаемой святости.

Евдокимов указывает также и на особое значение таинства брака для дела спасения христианина. Действительно, если вечная жизнь обретается человеком не «в потомстве, не в своем роде, но во Христе» и «обновлении по образу Того, Кто его сотворил», то уместным становится вопрос: в чем специфическая роль брака в процессе этого обновления? По мысли Евдокимова, брак является одной из первых ступеней на пути восстановления человеческого достоинства и совлечения ветхого человека. Таинство брака ставит человека на путь обновления, а общение любящих, направленное по примеру божественного бытия на взаимное посвящение участников

⁸² Евдокимов П. Н. Таинство любви. С. 84.

⁸³ Там же. С. 85.

любви друг другу, высвечивает в человеке ростки божественного образа. Ключевым элементом антропологической концепции Евдокимова является осуществляемое им перемещение образа Божия из индивидуального существа в брачный союз двух людей. Он утверждает: «именно “мужчина-женщина” — образ Божий [а не один лишь Адам]». Таким образом, поскольку образ Божий пребывает именно в союзе любви, а не содержится в определенном своей самостью человеке, то органичным выводом является изъясняющее все значение таинства брака для интерпретируемой в ключе богословского персонализма православной сакраментологии следующее утверждение: «Супружеское общение — одна из основ личности»⁸⁴.

Заключение

На материале богословского наследия ряда православных авторов прошлого столетия выявляется ряд сакраментологических положений, в основании которых лежит корпус идей персонализма и интерпретируемая в духе данного богословско-философского направления концепция спасения. К этому ряду также могут быть отнесены: использование расширительного толкования таинства, направленного против учения о точном числе таинств; постулирование исключительного значения социального аспекта сакраментальной жизни Церкви, которая призвана являть Церковь как таковую и созидать пространство подлинного диалога, т.е. преобразовать бытие человека, возводя его к личностному измерению. Отдельные таинства понимаются как средства для становления христианина личностью через преодоление индивидуального и природного, приобщение к пространству подлинного диалога (понимаемого в социальном и мистическом ключе), для усвоения верного способа взаимодействия с миром и Другим. В таинствах личность человека как утраченный образ Божий восстанавливается (в крещении и покаянии), созидается и поддерживается (в браке), актуализируется и укрепляется (в евхаристии). Благодатное действие Бога в таинствах интерпретируется богословами-персоналистами в диалогическом ключе и понимается как воссоздание пространства совершенного межличностного общения через приобщение к нетварной реальности божественной любви.

Кратко обозначим выявленные перспективы изучения подходов богословского персонализма к православному учению о таинствах.

Во-первых, продуктивной представляется постановка вопроса о наличии в рамках неоднородного дискурса персонализма более или менее устойчивой единой модели сакраментологии.

Во-вторых, перспективным видится проведение специального сравнительно-аналитического исследования с целью выявления степени аутентичности святоотеческих оснований сакраментологических постро-

⁸⁴ Там же. С. 201.

ений богословов-персоналистов. Опыт уже имеющихся исследований⁸⁵, посвященных в целом соотношению патристической и персоналистической антропологии, образует фундамент для достижения этой цели.

В-третьих, интерес, проявляемый к наследию прот. Николая Афанасьева и прот. Александра Шмемана со стороны представителей персоналистического направления в богословии (митр. Иоанн (Зизиулас), проф. П. Н. Евдокимов), позволяет поставить вопрос о соотношении евхаристической экклезиологии и сакраментологических положений богословского персонализма. Можно заметить синонимичность ряда идей и концептов двух движений: учения о репрезентации Церкви в общем в таинствах и особенно в евхаристии; учения об общине и межличностном общении как важнейшей составляющей церковной жизни.

Настоящая статья призвана не только обозначить проблемное поле, касающееся специфики взглядов представителей персоналистического дискурса на учение о таинствах Православной церкви, но и наметить материал для последующих исследований.

Статья поступила в редакцию 21 сентября 2023 г.;
рекомендована к печати 24 мая 2024 г.

Контактная информация:

Будянский Валерий Сергеевич — аспирант; budyanskiy.theology@mail.ru

The main sacramentological provisions in the discourse of theological personalism: On the example of the heritage of Orthodox theologians of the 20th — early 21st centuries

V. S. Budyanskiy

Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies,
4/2, ul. Pyatnitskaya, Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Budyanskiy V.S. The main sacramentological provisions in the discourse of theological personalism: On the example of the heritage of Orthodox theologians of the 20th — early 21st centuries. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 3, pp. 471–492. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.306> (In Russian)

The article examines the key provisions of the interpretation of the Orthodox sacramentology in the context of theological personalism. The author explores the specifics of the view of some representatives of theological personalism on Orthodox sacramentology. The introduction describes the research methodology, identifies the core problem of the research, and offers an introduction to the terminology adequate to the subject of the study. The main section is devoted to two components of the personalist vision of Orthodox sacramentology — the idea of the sacrament itself and specific sacramentological constructs contained in the theological heritage of a number of representatives of the discourse. Studying the texts of a number

⁸⁵ См., напр.: Улитчев И.И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: Правосл. Св.-Тихон. гуманит. ун-т, 2021. С. 72–86.

of Orthodox theologians of the 20th — early 21st centuries, developing or relying on the ideas of personalism, leads to the several conclusions. Within the heterogeneous direction of thought of theological personalism, there are a number of significant provisions of the doctrine of the sacraments: sacramentology is based on a personalistically understood soteriology; the exceptional importance of the social aspect of the sacramental life of the Church is emphasized, which is called upon to reveal the Church itself and create a space for genuine dialogue, that is, to transform human existence, elevating it to the personal dimension. Individual sacraments are understood as a means for a Christian to become a person through overcoming the individual and natural, joining the space of genuine dialogue (understood in a social or mystical key), and mastering the correct way of interacting with the world and the Other.

Keywords: orthodox theology, dogmatic theology, orthodox sacramentology, sacramentology, theological personalism, person, communion.

References

- Boldareva V.N., ed. (2018) *The birth of personalism from the spirit of the New Time: A collection of articles on the genealogy of theological personalism in Russia*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Borozenets T., ed. (2013) *The Way, the Truth and the Life. Doctrinal texts of the Orthodox Church*. Kiev, Poslushnik Publ. (In Russian)
- Chursanov S. A. (2014) *Face to face: The concept of personality in Orthodox theology of 20th century*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi iuniversitet Publ. (In Russian)
- Chursanov S. A. (2019) “Personalism”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. Vol. 55, p. 487. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ. (In Russian)
- Evdokimov P.N. (2002) *Orthodoxy*. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sviatogo apostola Andreia Publ. (In Russian)
- Evdokimov P.N. (2011) *The sacrament of love: The mystery of marriage in the light of Orthodox tradition*. Moscow, Lepta Kniga Publ. (In Russian)
- Filaret (Drozdov), st. (2006) *Christian catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church*. Moscow, Izdatel'skii sovet Russkoi pravoslavnoi tserkvi Publ. (In Russian)
- Larcher J.-C. (2021) *Face and nature. Orthodox criticism of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas*. Moscow, Palomnik Publ. (In Russian)
- Lossky V.N. (2006) *Vision of God*. Moscow, AST Publ. (In Russian)
- Methodius (Zinkovsky), hieromonk (2014) *Theology of personality in the 19th–20th centuries*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Miller Ch. (2021) *Gift of peace. Introduction to theology by Dumitru Staniloae*. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sviatogo apostola Andreia Publ. (In Russian)
- Peter (Mogila), st. (1900) *Orthodox confession of the Catholic and Apostolic Church of the East: With an appendix*. Moscow, Sinodal'aia tipografiia Publ. (In Russian)
- Sakharov S., archimandrite (2006) *See God as He is*. Moscow, Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr' Publ. (In Russian)
- Staniloae D., archpriest (1980) *Theology and the church*. New York, St. Vladimir's seminary press.
- Staniloae D., archpriest (1997) *Teologia dogmatică Ortodoxă*. In 3 vols, vol. 3. București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Staniloae D., archpriest (2012) *The Experience of God. Orthodox dogmatic theology*. In 6 vols, vol. 5: The sanctifying mysteries. Brookline, Holy Cross Orthodox Press.
- Ulitchev I. I. (2021) *The doctrine of personality in the theological personalism of V.N. Lossky: Origins and specifics*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)

- Vdovina I. S. (2022) *Emmanuel Mounier: Personality and civilization*. Moscow; St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)
- Yannaras C. (1984) *The freedom of morality*. St. Vladimir's seminary press. Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press.
- Yannaras H. 1992. *Faith of the Church: An introduction to Orthodox theology*. Transl. by G. V. Vdovina; ed. by A. I. Kyrlezhev. Moscow, Tsentr po izucheniiu religii Publ. (In Russian)
- Zavershinsky G., archpriest (2017) *Theology of dialogue: Trinitarian view*. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoi patriarkhii Publ. (In Russian)
- Zizioulas I., metropolitan (2006). *Being as communion: Essays on personality and the Church*. Preface by prot. John Meyendorff. Moscow, Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut Publ. (In Russian)
- Zizioulas J. (2006) *Communion and otherness: Further studies in personhood and the church*. London; New York, T&T Clark.

Received: September 21, 2023

Accepted: May 24, 2024

Author's information:

Valery S. Budyanskiy — Postgraduate Student; budyanskiy.theology@mail.ru