

УДК 130.3; 2.428

«ПРИНЦИП ПЕРСОНЫ» КАК ОСНОВА ДЛЯ БОГОСЛОВИЯ ДИАЛОГА

**Протоиерей Георгий Александрович
Завершинский**

доктор философии,
кандидат технических наук,
магистр богословия, благочинный
приходов Шотландии
и Северной Ирландии Сурожской
епархии, член Союза писателей России
E-mail: zavershg@gmail.com

Для цитирования: Завершинский Г. А., прот. «Принцип персоны» как основа для богословия диалога // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 1 (14). С. 14–34. DOI: 10.51216/2687-072X_2021_1_14.

Аннотация

Принцип личности «ускользает от любых определений», но он предполагает «потенциал для развития, для включения в себя полноты Божественного и человеческого бытия». Подлинный диалог основывается на ипостасном принципе, который является общим как для Божественного, так и для человеческого бытия. Это утверждение рассматривается автором статьи в свете «принципа персоны», сформулированного архимандритом Софронием (Сахаровым), одним из наиболее значимых православных мыслителей в области богословия личности.

Ключевые слова: православное богословие личности; богословие диалога; принцип персоны; архимандрит Софроний (Сахаров).

Благодаря практически неограниченному потоку информации, охватывающей все стороны человеческой жизни, мир становится более компактным и доступным для изучения. Это оказывает как положительное, так и отрицательное влияние на человеческие отношения. Под давлением потока непрерывно обновляющейся и подготовленной информации легко утрачить собственную способность восприятия и анализа. Очень

заманчиво и удобно всегда полагаться на кем-то уже проделанный, типичный анализ, например, в масс-медиа. Казалось бы, подобный тип мышления облегчает человеческие отношения и способствует более динамичному их установлению, чем это было возможно ранее. Однако здесь неизбежно появляется риск утраты персональной идентичности и особенности, поскольку удобнее быть как все, а инаковость становится подозрительной и нежелательной. Кажущаяся простота отношений тогда может привести к чрезмерному упрощению личной реакции и даже к полному ее исчезновению.

Монотонность и скука, характерные для материалистической цивилизации, побуждают многих искать такие формы богословия, которые позволили бы им обрести абсолютную Основу, стоящую над всем относительным и преходящим. Глобализация ведет к более активному проявлению индивидуализма в качестве альтернативного образа жизни, когда, отвечая на вызовы современного мира, человек как индивид ставит в центр существования свое персональное достоинство. В этом случае *инаковость* понимается как индивидуализм, а место *подлинного диалога* занимает замаскированный монолог. Разочаровываясь в общепринятых взглядах, человек в своей жизни жаждет личностных проявлений, которые обычно понимаются как относительные и, следовательно, не имеющие существенного значения. Поэтому в западном обществе предметом религиозных поисков все в большей степени становится абсолютная и безличная Основа, а восточная религиозность, отвечающая подобным поискам, легко завладевает мышлением западного человека.

Оставаясь в рамках лишь психологического понимания, мы с легкостью можем прийти к представлению об ограниченности и несовершенстве человеческой личности и отсюда сделать вывод о том, что «личностность» как принцип бытия неприменим к Абсолюту. Как следствие, можно даже предположить, что понятия Абсолюта и личности являются взаимоисключающими, и обратиться к поиску «сверхличного принципа», «трансцендирующего все относительное» [6, с. 207]. Если личность, или ипостась, отождествляется с ограниченным эмпирическим индивидом, человек может продвигаться в таком поиске все дальше и дальше. Предела для подобных поисков фактически не существует, что, как ни

странно, вдохновляет многих продолжать их. При этом реальность отношений человека с Богом становится все более призрачной и в конце концов вообще выпадает из поля зрения человека, оставляя его в одиночестве безбожия.

Принцип личности также «ускользает от любых определений», но он предполагает «потенциал для развития, для включения в себя полноты Божественного и человеческого бытия» [2, с. 49]. *Подлинный диалог* основывается на *ипостасном принципе*, который является общим как для Божественного, так и для человеческого бытия. Когда *Я* вступает в ипостасное отношение с *Ты*, в этом отношении всегда присутствует «вечное *Ты*», подтверждающее, что диалог действительно происходит на ипостасном уровне. И обратно, именно «вечное *Ты*» побуждает человеческое *Я* к поиску подлинного, или ипостасного, диалогического отношения *Я–Ты*. Эти утверждения будут далее рассмотрены в свете богословского *принципа персоны*, сформулированного архимандритом Софронием (Сахаровым), одним из наиболее значимых православных мыслителей в области богословия личности¹.

Свой жизненный путь и богословие отец Софроний всегда рассматривал в связи с духовным руководством старца Силуана, рав-

¹ Архимандрит Софроний родился в России 22 сентября 1896 года, учился в Москве на художника, после событий октября 1917 года переехал во Францию. Там он продолжал художественное творчество; выставки его картин в парижских салонах имели успех. Некоторое время он изучал богословие в Свято-Сергиевском институте в Париже, но осенью 1925 года уехал на Афон и принял монашеский постриг в монастыре святого Пантелеимона. В 1930 году был рукоположен в диакона епископом Николаем (Велимировичем). Примерно в это же время отец Софроний встретил старца Силуана, который стал его духовным отцом. После блаженной кончины старца отец Софроний провел семь лет в «пустыне» в полном уединении, сначала на Каруле, а затем в скиту близ монастыря св. Павла. Он стал священником в 1941 году, вскоре после своего избрания духовником нескольких афонских монастырей. По состоянию здоровья отец Софроний вынужден был возвратиться во Францию, где он отредактировал, написал вступление и издал писания преподобного Силуана, переданные ему для этого самим старцем.

Весной 1959 года с помощью друзей отец Софроний и небольшая группа его духовных чад переехали в Англию. В течение многих лет он принимал для духовного руководства совершенно разных людей, а последние годы своей жизни он был особенно внимателен к больным раком.

Старец Софроний почил о Господе 11 июля 1993 года в основанном им в графстве Эссекс, близ местечка Толлешун Найтс, монастыре св. Иоанна Предтечи, духовное руководство которым он не оставлял до самой смерти. На жизнь и творчество архимандрита Софрония повлияли многие события прошлого века, но наибольшее влияние оказало его знакомство со старцем Силуаном, который был прославлен в лике святых еще при жизни отца Софрония.

но как и с личным опытом богообщения. В контексте *богословия диалога* важно обратить особое внимание на тот *подлинный диалог*, который имел место между старцем и его духовным учеником, когда они оба переживали присутствие «вечного *Ты*» подлинно персонального Бога.

Старец Силуан и его ученик жили во времена реальной угрозы самому существованию человека и чувствовали, что уберечь мир от хаоса и полного разрушения может только глубокая личная молитва за мир. Эта угроза подтолкнула религиозных мыслителей и философов прошлого века к переосмыслению гуманизма на основе личностного подхода. Многие из них, опираясь на свои религиозные традиции и убеждения, пытались уверить своих современников в том, что нет ничего более важного, чем человеческая личность, пребывающая в отношении к другой личности, которой придается не меньшее значение. Философы и богословы стремились извлечь уроки из недавней гуманитарной катастрофы – Второй мировой войны. При этом немногие из них прожили жизнь так, как учили в своих писаниях. Яркий пример этого соответствия нам дают жизнь и богословие архимандрита Софрония (Сахарова).

Отец Софроний был глубоко поражен видением ада войны, который испытала Россия и весь мир. Он писал:

«Мною же всегда владело видение ада здесь, в Истории. Живя в пустыне, я не только освободился от этого состояния, но даже и наоборот: мука моя возросла вследствие вообще событий нашего времени и больше всего во время Второй мировой войны. Пустыня давала мне возможность отдаваться молитве за человечество, особенно в ночные часы. Я бывал как бы одержим ощущением страданий Вселенной. Этому помогал мой опыт Первой мировой войны и последовавшей затем революции в России. Я жил годами в удушливой атмосфере братоубийственной ненависти; сначала международной, затем междоусобной войны. С тех пор я предпочитаю слышать о гибели подчас многих тысяч людей во время стихийных бедствий, таких как землетрясения, наводнения, эпидемии и подобное. Этого рода катастрофы нормально вызывают сострадание со всех сторон. Тогда как войны едва ли не всех втягивают в моральное соучастие в убийствах. Нет большего греха, чем войны» [6, с. 105].

Рассматривая войну как тягчайший грех, когда-либо совершенный человечеством, невозможно в нравственном смысле избежать соучастия в нем тем или иным образом. Война – это грех против Бога-Творца, поскольку она разбивает самый принцип творения – личность человека. Никакого значения не придается человеку как образу Божию, когда миллионы людей силой вовлечены в страдания и убийство друг друга. И именно когда ад войны заканчивается, прекращаются страдания и человекоубийство, для многих становится очевидным, что Бог есть и что Он – Личность, а не безличный Абсолют. Бог таким образом раскрывает Себя тем, кто пробуждается из хаоса, возвращая им способность снова обрести себя как образ Божий и соответственно относиться друг к другу. *Подлинный диалог* вновь становится возможным, потому что в ипостасности Бога распознается ипостасный образ человеческого бытия и, наоборот, в ипостасности человека как образа Божия вновь становится узнаваемым Создатель и Промыслитель мира – Благой Личный Бог. Не бывает подлинно личного бытия вне ипостасного откровения Личного Бога в Его Слове, Которое «было в начале».

Будучи обеспокоен растущим влиянием восточного мистицизма, архимандрит Софроний предупреждал о том эгоцентрическом характере, который носит обезличивающая практика очищения ума от всего относительного и преходящего. Такая практика может привести «к усмотрению Божественного начала в самой природе человека» и, таким образом, к самообожению [7, с. 202]. В этом случае человеческому *Я* приписывается своего рода «абсолютность», и тогда отношение *Я* к *другому* не требует подтверждения «вечного *Ты*» Бога. Отец Софроний писал, что такая «абсолютность» представляет собой «не что иное, как отражение Божественной Абсолютности в существах, сотворенных по образу Божию и переживающих то состояние мира, которое было характерно для человека до его появления в этом мире» [7, с. 202]. Однако, будучи так или иначе отраженной, «абсолютность» уже перестает быть абсолютной. Поэтому в данном случае речь идет о естественном относительном, а не абсолютном, духе человека в его «сублимирующем порыве к Абсолюту». Отец Софроний утверждал, что всякое состояние созерцания, достигнутое таким образом, следует понимать скорее как самосозерцание, а не как со-

зерцание Бога. «В этих условиях мы открываем для себя красоту сотворенного мира, а не Перво-Бытие. Во всем этом для человека нет спасения» [7, с. 202]. Отец Софроний жаждал найти реальный образ Бесконечного Бытия, отпечатленный в нас или, вернее, сообщаемый нам. И его жажда была утолена.

Начало подлинного избавления – в несомненном, всецелом принятии Откровения: «Аз есмь Сый» <...> «Аз есмь Альфа и Омега, первый и последний» (Ап. 1, 10). Бог – Абсолют Личный, Троица единосущная и нераздельная: на сем Откровении строится вся наша христианская жизнь. Сей Бог вызвал нас из небытия в жизнь сию. Познание сего Живого Бога и проникновение в тайну путей творения Его освобождает нас от мрака наших собственных, снизу идущих идей об Абсолюте; спасает нас от влечения, неосознанного, но все же губительного, к уходу от всякого существования – бывания. Сотворены мы с тем, чтобы быть приобщенными Божественному Бытию подлинного Сущего [7, с. 202].

В силу того положения, что человек сотворен «по образу и подобию Божию», следует искать форму или принцип, который бы относился и к Богу, и к человеку. Этот принцип, с одной стороны, должен исходить от Бога как Творца в соответствии с Его триединым бытием, представляющим собой совершенное общение любви, а с другой стороны, оставаться одним и тем же для всех людей. Однако путь, следуя которым, дух человека вступает в Божественную вечность, различен для каждого из нас, что указывает на множественность тварного человечества и на его разнообразие в единстве образа. Аскетический отшельнический опыт и практика общинной монашеской жизни привели отца Софрония к тому, чтобы сформулировать *принцип персоны* как подлинный след вечности в тварном бытии человека. Именно этот принцип, заключенный в каждом человеке как образ Божий, изнутри, имплицитно побуждает людей пребывать друг с другом в общении любви.

Отец Софроний писал, что душа обретает себя, прежде всего, когда она предстоит Богу лицом к лицу. «Персона рождается свыше, поэтому она уже не подчиняется законам природы, но превосходит земные границы и вторгается в иные сферы. Она не может быть описана. Она единственна и уникальна» [9, р. 43]. Поскольку отец Софроний считал ипостась, или «персону», высшей основой

бытия, он никогда не формулировал никакие другие определения личности. «Как принцип, определяющий все иные аспекты бытия, персоне не подлежат никаким ограничениям, а следовательно, и какому бы то ни было иному определению» [10, р. 71]. Он представлял персону как активное откровение и предлагал своего рода «динамическое определение» человеческой личности, которое раскрывает ее в «способности к самопознанию и самоопределению», в «обладании творческой энергией» и в «даре познания не только сотворенного, но и Божественного мира» [9, р. 44].

Главное богословское достижение отца Софрония заключается в его утверждении, что человек, являющийся образом Абсолюта, ипостасен, поскольку ипостасно Абсолютное Бытие. Его вера в Бога как духа и в *ипостась* как духовный образ бытия человека привела к осознанию, что, подобно тому, как Божественный Логос воспринял человеческую плоть, став видимым и познаваемым, человеческий дух также не бесформен и не абстрактен, но наделен возможностью самовыражения посредством собственного тела. Человеческая ипостась действительно существует, поскольку Воплощенный Христос ипостасно открыл, что Бог – это не иллюзорный плод человеческого воображения, созданный из страха перед неведомыми безличными сферами, а подлинная реальность. Божественный Дух объемлет все сущее и ипостасно сообщает эту же возможность человеку [9, р. 43].

Способность человека к общению не претворяется в жизнь автоматически, сама по себе. Реализация ее потенциала возможна только в любви, которая представляет собой наиболее глубокое содержание личностного бытия, «самое возвышенное выражение его сущности». Личность актуализирует себя не через противопоставление, а через отношение любви. В этом даре любви заключается подобие Богу. «Личность как таковая является совершенством, превосходящим все остальные тварные совершенства. Радуюсь открывшейся ему свободе, человек созерцает Божественный мир» [9, р. 43]. Личность находится вне пределов научного или философского определения и поэтому непознаваема извне до тех пор, пока сама не откроет себя. «Поскольку Бог таинствен, то и в человеке есть потаенные глубины. Человек не является ни творцом бытия, ни его завершением. Альфа и Омега – это не человек, а Бог. Богоподобие человека заключается в образе его бы-

тия. Подобие бытия – это именно то подобие, о котором говорит Писание» [9, р. 43].

По сути, Откровение Троица Божия состоит в раскрытии ипостасных отношений, которые не только характерны для внутритроицкого (*adintra*) бытия, но и вовне (*adextra*) призваны стать характерными для человека. Бог приглашает человека к личному или ипостасному участию в Его Откровении. Диалог инициируют две взаимодействующие (*dia*) вещи (*logoi*) – «мыслящий адресат мирового разума (*logos*) и причинный принцип побуждающего разума (*logos*)» [11, р. 138]. Откровение Бога-Слова диалогично, то есть через ипостасное приглашение оно представлено как в личностном, так и в безличном творении. Сам «способ творения» таков, что он предполагает возможность распознавания *личностного принципа* как «побуждающего разума» и принятия этого принципа всем сердцем и без какого бы то ни было сомнения в том, что Бог – это именно Тот, Кто в вечности говорит: «АЗ ЕСМЬ». Таким является истинное приглашение к диалогу тех, которые созданы способными произнести те же слова в *подлинном диалоге* с Богом. Однако возможен ли вообще такой диалог? И если да, то каким образом? Архимандрит Софроний формулировал соответствующие вопросы несколько иначе: «Где подлинное Бытие, и где мираж нашего падшего воображения? Где воистину живая вечность, и где обманчивые притяжения нашего духа к сознаваемым нашим же умом идеям? Является ли принцип персоны-ипостаси ограничительным сам по себе, и следовательно – недостойным и неприложимым к Богу, или воистину именно сей принцип есть образ Живого Абсолюта: Я ЕСМЬ СЫЙ?» [7, с. 205].

Если говорить в терминах подтвержденного, или *подлинного, диалога*, то поставленные отцом Софронием вопросы можно переформулировать следующим образом. В чем состоит *подлинная инаковость Ты* и в чем – иллюзорный стереотип, созданный нами? В чем именно заключается вечный *побуждающий логос* и в чем – мысленная иллюзия нашего разума? Является ли *Я* по своей сути ограниченным и, следовательно, недостойным *подлинного диалога* с вечным *Ты* Божия? Или понятие ипостасного отношения приложимо как к Живому Абсолюту, так и к *Я* живого человека? Архимандрит Софроний дал на свои вопросы следующий ответ:

«Если мы остановимся на мысли, что принцип персоны сам в себе есть лимитативный, то в аскетическом подвиге нашем мы будем делать все, чтобы превзойти в нас самих сие начало. И наоборот: если мы воспримем его как единственно возможный образ Бытия Абсолюта, то в восторге от вливающейся в нас силы мы будем молиться: “Отче наш, Иже еси на небесех...”» [7, с. 201].

На языке *богословия диалога* этот ответ может быть переформулирован следующим образом. Если человек сочтет, что его *Я* является *само по себе* ограниченным, тогда ему следует стремиться превзойти свое *Я* и выйти за свои пределы. Но если человек осознает свое *Я* как единственное средство вхождения силою *побуждающего логоса* в диалог с вечным *Ты* Абсолютного Бытия, тогда он обретает возможность обращаться к *Ты* Бога как своему Небесному Отцу.

Не привлекая, подобно Буберу, специальную терминологию, отец Софроний всегда подразумевал наличие диалога. Диалогический подход неотделим от «принципа персоны». Откровение Пресвятой Троицы говорит о том, как Божественная Ипостась в таинстве любви пребывает с другими Ипостасями. Подобное должно иметь место и в человеческих отношениях [9, р. 45]. После сотворения Адама Бог сказал: «Не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2, 18). Что именно здесь имел в виду автор книги Бытия? Адам как личность не был одинок, потому что пребывал в общении с Личным Богом, пока слушал и исполнял Его заповедь. Но Бог видит одиночество Адама, потому что сотворил Его «по образу Своему и подобию» и ожидает, чтобы Адам имел *личные человеческие отношения* с кем-то иным во образ и по подобию божественных отношений Лиц Пресвятой Троицы. Отношения Божественных Лиц – это подлинно диалогические отношения, таков же должен быть и характер отношений между людьми.

Бог сотворил Еву из ребра Адама. Здесь раскрывается потенциал человеческой природы, который заключается в том, чтобы быть воипостазированной более, чем в одной ипостаси. Бог размножает единую человеческую плоть из нее самой и таким образом придает ей качество размножения и порождения себе подобных. Но для этого требуется наличие двух – мужчины и женщины, которых изначально творит Сам Бог. Отныне человеческая природа определяется не только своими нераздельными физической и духовной

составляющими, то есть телом и душой, но и наличием изначальной личностной пары Адама и Евы (первых человеческих *Я* и *Ты*), сотворенных из единой плоти и диалогически соотнесенных по своей единой природе. Их диалог является подлинным и подтвержденным «вечным *Ты*» Бога до тех пор, пока соблюдается заповедь, Им данная. Плодом подлинных диалогических отношений Адама и Евы является порождение себе подобных, то есть нового ипостасного бытия. Далее в книге Бытия раскрывается соотнесенность и с остальным творением. Сначала Бог говорит: «Плодитесь и размножайтесь», а затем: «Наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28). Можно сделать вывод, что именно через способность размножения бытия как Богом данное свойство человеческой природы и, таким образом, через соотнесенность друг с другом человек узнает промысление Бога Троицы о себе и себе подобных и следует Ему в отношениях с окружающим миром.

По мысли святителя Василия Великого [1], человеческие личности, как и Божественные Лица, не могут стать предметом арифметического подсчета. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Все элементы, входящие в состав земли, использовались при сотворении первого человека, однако уже не из «праха земного», а из ребра, части живой плоти Адама, Бог создает Еву: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт. 2, 22). Взятое у Адама ребро было использовано как часть той же самой плоти, из которой состоял первый человек. В этом смысле Адам и Ева, имея «единую плоть», обладают, соответственно, единой природой (см. Быт. 2, 23–24). Они стали парой, о которой можно сказать *одновременно как об одном и о многих*. Хотя и различаясь лично, их потомство будет также от одной плоти и, соответственно, единой с ними природы. На этом примере можно видеть нечто иное, а не арифметический подсчет, уместный для понимания выражений «два в одном», «три в одном» или «многие в одном» по отношению как к Божественным Лицам, так и к человеческим личностям. В этом смысле нужно искать отпечаток, или *след*, Личного Троичного Бога в сотворенном личностном мире. Согласно своему соотнесенному или диалогическому характеру личность всегда пребывает в отношении: хотя, с одной стороны, она неотделима от других лич-

ностей, но, с другой стороны, является единственной, уникальной и несводимой ни к чему иному. Личность неподвластна природным стихиям, она превосходит все земные границы и уходит в сферы иных измерений и, таким образом, не может стоять в ряду исчисляемых предметов [6, с. 180–215; 4, р. 43].

«Арифметический подход» как таковой стал результатом влияния объективирования и партикуляризации взамен соотнесенности и диалога во взглядах на мир. К окружающему миру обращаются как к *Оно* обычно затем, чтобы найти цели и методы для его объективного анализа и эффективного использования. Но при этом вся полнота реальности этого мира остается скрытой от такого исследования, которое в своих частных методах постигает лишь какую-то его часть. Напротив, когда *Я* обращается к миру как к *Ты*, а не как к *Оно*, то начинает «работать» *ипостасный принцип* и отпадает потребность в частичных, или «арифметических», методах. Бытие мира – это бытие целостное, которое невозможно оценить объективно или только внешним по отношению к нему образом, но можно полюбить целиком и лично войти в это бытие подобно тому, как и Сам Бог возлюбил этот мир, послав в него Своего Единородного Сына (Ин. 3, 16). Согласно «принципу личности», следуя своему ипостасному «образу и подобию», человек может видеть сотворенный мир во всей его полноте и взаимосвязи как бы «глазами Бога». Бог-Троица сотворил человека способным познавать *творение как любимое* Им и сделал возможными такие отношения между людьми, какие Он Сам имеет в Себе, то есть не «арифметически исчисляемые», а ипостасные.

Первородный грех разрушил гармонию отношений человека с Богом, а его последствия оказались трагическими для всей Вселенной, утратившей свое единство и ставшей раздробленной. На место диалогического отношения *Я – Ты* пришло объективированное отношение *Я – Оно*, и *подлинный диалог* стал уже несвойствен человеческой природе в ее «падшем» состоянии. Без подтверждения вечным *Ты* Бога отношения в сотворенном мире оказались затрудненными, а открытость людей, их причастность друг другу стала восприниматься как подозрительное и потенциально опасное явление.

Адам убоился, потому что был наг, и спрятался (ср. Быт. 3, 10). До того как он узнал о своей наготы и устыдился, оба первых

человека: Адам и его жена Ева – были нагими и не стыдились (Быт. 2, 25). Их интересовала не столько инаковость по отношению друг к другу, сколько то, что личное отношение *Я – Ты* между ними подтверждается «вечным *Ты*» Бога. Они пребывали в *подлинном диалоге* и не рассматривали друг друга как объект или как *Оно*. Потом они вкусили запретного плода, «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3, 7). То, что произошло с ними, стало результатом разрыва с Богом – прекращения подлинного диалога, который больше не получал подтверждения «вечного *Ты*».

Учитывая падшее состояние человеческой природы, отец Софроний задает вопрос: «Может ли творение соприкоснуться с Творцом?» – и отвечает:

«Когда человеческая *личность-персона* стоит перед Тем, Который сказал о Себе «Я есмь Сущий» (Исх. 3,14), его дух, его всецелое бытие не только торжествует, но испытывает мучение от своей ничтожности, невежества и греховности. Страдание – участь человека с момента его духовного рождения. Его дух томится сознанием, что процесс преображения его всецелого земного бытия еще далек от завершения.

Христианская вера – это результат присутствия в нас Святого Духа, и душа знает Его. Святой Дух уверяет душу, что она не умрет; что смерть не имеет над ней власти. Но тело как материальная оболочка души подлежит разложению.

Божественное дыхание в нас может подавить только грех. Бог свят и не вступает в тьму греха. Пытаясь оправдать греховное действие, мы этим самым разрушаем союз с Богом. Бог не принуждает нас, но и Сам принуждаем не бывает. Он отступает, оставляя нас лишенными Своего светлого присутствия. Конечно, человек не может совершенно избежать греха, но через покаяние он может избежать его последствия – разлучения с Богом. Через покаяние и последующее возрастание благодати реальность Божественного Мира начинает в нас преобладать над видимым творением» [9, pp. 45–46].

Архимандрит Софроний видел возможность встречи с Богом и познание Бога как Личности через покаяние, которое, в свою очередь, возможно только в личных отношениях. Более того, подлинные личные отношения, или, как мы их назвали, *подлинный*

диалог, невозможны без покаяния. Само покаяние, по существу, представляет собой осознанное действие одной личности в отношении другой, с которой есть намерение примириться.

Мартин Бубер и Эммануил Левинас – два наиболее значимых мыслителя, писавшие о диалоге. Понятие *покаяния* практически отсутствует в диалогических откровениях Мартина Бубера, тогда как Эммануил Левинас в своем этическом подходе к диалогу несколько приближается к православному представлению о покаянии. Рассуждая о том, что означает быть другим, митрополит Иоанн (Зизиулас) в своей книге пишет, что, следуя Левинасу, для которого «Другой не определяется ни самим мной (как для Гуссерля и других), ни соотносительностью со мной (как для Бубера), а, скорее, таким абсолютным отличием, которое не может быть выведено, обусловлено или обосновано чем-то иным, кроме него самого», читатель приближается «к святоотеческому пониманию инаковости» [12, р. 48]. Поскольку участие в диалоге, по мнению Левинаса, предполагает моральную ответственность, то о покаянии можно говорить, когда нарушена этическая сторона отношений. «Без закона грех мертв <...>, но когда пришла заповедь, то грех ожил» (Рим. 7, 8–9). Грех, вошедший в человеческие отношения и разрушивший их, выявляется, или «оживает», через моральный закон, без которого он, по сути, «мертв», то есть никак не обнаруживает себя. Покаяние можно рассматривать как попытку вернуться к исполнению закона и, следовательно, к восстановлению отношений. Сосредотачивая свое внимание преимущественно на практических аспектах диалога, Левинас не достиг успеха в прояснении такого тонкого предмета, как *покаяние*. Однако в отношениях диалога, когда они имеют место, покаяние, несомненно, призвано сыграть решающую роль, поскольку оно способствует восстановлению диалога и ведет к тому, чтобы отношение диалога стало *подлинным*.

Восстановление диалога, осуществляемое через покаяние, имеет жизненное значение, поскольку в случаях, когда стороны диалога утрачивают *взаимность*, а, следовательно, и заботу о подтверждении диалога, в отношения проникает недопонимание, и они могут прекратиться. В результате покаяния приходят прощение и примирение. Ипостасный принцип, согласно архимандриту Софронию, должен быть сформулирован в категориях личностной

любви, и человек не может вступить в ипостасный, или *подлинный, диалог* любви, если нераскаянный грех беспокоит его совесть. Чем меньше человеку прощено, тем меньше будет его любовь, и чем больше прощается, тем большей любви он достигает. Христос говорит фарисею о грешнице: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7, 47). Распространение последствий первородного греха привело к тому, что для человека возможность любить оказалась тесно связанной с покаянием и прощением, и подлинное покаяние стало необходимым условием для *подлинного диалога* любви, то есть таких отношений людей друг к другу, которые были бы подобными отношению Бога к человеку.

Православное понимание *подлинного диалога* может быть выражено следующим образом. Подлинный, или подтвержденный, диалог осуществляется, когда человек через *покаяние* становится способным распознавать в себе «вечное Ты» Бога. Для своего раскрытия «вечное Ты» побуждает нас вступить в диалогические отношения Я – Ты с другой человеческой личностью. То, что инаковость Ты делает Я способным к *покаянию*, является не столько условием, сколько следствием такого побуждения или призыва «вечного Ты». Грех всегда представляет собой результат гордости, или самости, которая не позволяет нам узнать и принять *другого* как личность, обладающую такой же или даже большей значимостью. Но когда человек раскаялся, грех утрачивает возможность действовать на человеческое Я так, чтобы отрицать какую бы то ни было ценность *другого*. Однако человек не может раскаяться в своей собственной гордости до тех пор, пока благодать Божия не откроет его душе такую возможность. В качестве «благодати Божией» Бубер рассматривает «вечное Ты», Левинас – этику и мораль. Так или иначе, они оба признают существенное значение внешней силы, несущей «изменение ума» для Я, ищущего Ты. Та же внешняя сила делает Ты способным принять Я и в полной мере отозваться ему, устанавливая новое, никогда ранее не существовавшее отношение между двумя личностями. Это и есть начало такого диалога, который приближается к своей подлинности через покаяние, открывающее путь тому *подтверждению* диалога, о котором говорилось выше. Без покаяния нет *подтверждения*,

а значит, не может быть и *подлинного диалога*. Таким образом, приложение *принципа персоны* вводит категорию *покаяния* в богословие диалога.

В Православной Церкви покаянию уделяется особое внимание, поэтому там есть множество примеров подтвержденного диалога. Это, например, особого рода отношения, имеющие место между духовным наставником и его духовным чадом. Подобный диалог всегда очень глубокий и крепкий. Духовный сын (или дочь) открывает любовь через послушание и доверие к своему духовному отцу, а духовный отец, в свою очередь, раскрывает любовь в духовном руководстве и в той ответственности, которую он принимает для успешного духовного окормления. Поскольку Бог подтверждает это отношение Своей благодатью, они оба смогут таким образом исполнить Его заповеди.

Принципы духовного водительства можно найти, например, в двух выдающихся текстах: «Лествице» преподобного Иоанна Лествичника и «Послании об исповеди» преподобного Симеона Нового Богослова. Святые Иоанн и Симеон не дают нам неких систематических характеристик духовного отцовства и сыновства, но роль духовного отца обоими авторами раскрывается в пяти аспектах: врач, советник-адвокат, заступник-ходатай, посредник и поручитель-восприемник [3, pp. xii, xiv]. Каждый из этих аспектов находится во взаимосвязи с остальными и определяет духовное действие наставника в отношении своего ученика. Духовное наставничество практиковалось в раннехристианский период на Среднем Востоке, а позднее возродилось на Афоне и, начиная с преподобного Паисия Величковского, в некоторых русских монастырях.

В богословие диалога вместе с *принципом персоны* приходит категория *покаяния*. Подлинный диалог, если он имеет место, ведет на путь примирения с Богом. Через покаяние и исповедание гордости как корня и основы всякого греха люди, ищущие диалога, обретают способность к богообщению и через него – к *подлинному* общению друг с другом. «Вечное Ты» Бога как третий участник диалога Я – Ты подтверждает подлинность такого общения. Однако покаяние начинается не только тогда, когда есть благое расположение человека, но и когда человека «посещает» благодать Божия. Подлинное покаяние – это результат «сотрудничества» человека

и Бога и поэтому приводит к восстановлению личного отношения с Личным Богом. В прочем телесном творении нет способности к покаянию, «вся тварь совокупно стенает и мучится» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 22, 19). Все творение отстраняется от примирения с Богом, пока человек не исповедает свои грехи и не раскается «до конца». Когда *подлинный диалог* станет «до конца» осуществленным, то раскроется путь к спасению «всей твари», а в результате этого диалога личностное и безличностное творение воссоединится с Богом в мирном и радостном бытии. Как уже было сказано выше, через *подлинный, подтвержденный* диалог отношения в тварном мире станут подобными отношениям Лиц Пресвятой Троицы. *След*, или отпечаток, таких отношений во Вселенной промыслительно, в энергийном смысле, остается и сейчас, и это свидетельствует о том, что они возможны для человека и остального тварного мира.

Отец Софроний раскрыл свой диалогический подход, например, в опубликованной в «Письмах в Россию» беседе с семьей, где он говорит о познании другого как *о результате* братской любви: «Если я буду любить брата моего и ближнего как свою собственную жизнь, а не эгоистично отделять себя от него, то ясно, что я познаю его больше и лучше во всех его страданиях, во всех его мыслях, во всех его исканиях» [8, с. 23]. Можно провести параллель между этими словами и «подлинным и конкретным обращением к инаковости другого», означающим «одеть нагого и накормить голодного» [5, р. 7–8], которое проповедует Левинас, хотя он и не обращается к понятию братской любви. Не делает этого и Бубер, который также был озабочен тем, чтобы «помнить о другом и других в их настоящем и особом бытии» и обращаться «к ним с целью установления живых взаимных отношений» [4, р. 33]. Инаковость *другого* узнается через совместное пребывание в ипостасной любви. Способность человека к любви, его «врожденное *Ты*» изнутри побуждает стремиться разделить свою жизнь с *другим* или, выражаясь словами отца Софрония, «жить» жизнь другого, как свою собственную. *Ипостасный принцип* подразумевает любовь как свое раскрытие и исполнение. Именно любовь есть первопричина, а инаковость, при которой человек личностно обращается к другому, представляет уже результат любви. С точки зрения *ипостасно-*

го принципа диалогическое отношение *Я – Ты* превращается в своем развитии в отношение ипостасной любви, которое может быть представлено как *подлинный диалог*.

Великое слово – *Я*: оно означает персону. Самым существенным ее содержанием является любовь, раскрывающаяся прежде всего к Богу. «*Я*» не живет в спазме самолюбивого обращения на себя. Творимая волею Бога-Творца из «ничто», погружаясь в себя, она пребудет в своем ничтожестве. Заповеданная Христом любовь к Богу до ненависти к себе, при отрешении от всех душевных и плотских связей, выводит дух человека в просторы Божественной вечности (ср. Лк. 14, 26–27, 33; Ин. 12, 25; Мф. 16, 25). Любовь сия – атрибут Божества [6, с. 202].

Отказ от «уз плоти» и «ненависть к себе» делают человека способным распознавать *другого* не как «заключенное в себе» *Оно*, что исключает возможность диалога, а как *Ты*, с которым *Я* может общаться в богоподобной любви, подтверждаемой «вечным *Ты*» Самого Бога. Отец Софроний говорил, что «тварная ипостась-персона является богообразным центром», к которому Творец относится «не как к Своему Акту, но как к некоему *факту* даже для Него». Отец Софроний был убежден, что «для ипостаси нет внешнего авторитета» и, следовательно, ни земная, ни небесная силы не могут вынудить ипостась сделать какой-либо выбор [6, с. 203]. Однако это не означает, что для ипостасного бытия характерна своего рода анархия. Невозможна даже попытка сделать свой выбор для *Я*, «заключенного в себе», пока нет *Ты*, которое можно было бы распознать. Говорить о выборе в ситуации отсутствия альтернативы вообще бессмысленно. Такой альтернативой для *Я* является *Ты*. Встреча с *Ты* исключает анархию как таковую, в то время как отношение *Я – Оно* еще допускает ее. В диалогической паре *Я – Ты* как *Я*, так и *Ты* устремляются к ипостасной любви, которая в *подлинном диалоге* становится их свободным выбором.

Опираясь на библейскую формулу (Исх. 3, 14), отец Софроний возводит мост между выражением человеческого *Я* и выражением божественного *Я*: «Имя Бога – *Аз есмь Сый*. Для человека, образа Всевышнего, сие слово *аз* <...> выявляет принцип личности в нас» [6, с. 193]. *Я* не существует отдельно от *Ты*, подобно тому как не существует отец без сына. Невозможно говорить о

Я без Ты. Грандиозное экзистенциальное прозрение Бубера позволило ему выразить эту идею настолько отчетливо и ярко, что она затронула практически все направления персонализма как в философской, так и в религиозной мысли прошлого столетия. Глубокий духовный опыт архимандрита Софрония побудил его сформулировать «принцип персоны» в качестве ключевого положения Божественного Откровения. Согласно интуиции отца Софрония, основанной на Православном Предании и, несомненно, подтвержденной им, *Я* представляет собой откровение *принципа персоны* в человеке, а божественное *Я*, являющееся для нас «вечным *Ты*», представляет собой Откровение Его Божества. Таким образом, восстанавливается бытийная связь поисков человеческой личности, бессознательно устремленной к такому способу бытия, который выходил бы за пределы материального мира, с настойчивым призывом личного Бога, в *Я* Которого осуществляется *принцип персоны*, тот самый, что обнаруживается и в *Я* человека, созданного по Его образу и подобию. Христос говорит: «Я живу, и вы будете жить» (Ин. 14, 19). С эсхатологической точки зрения в вечности наше бытие, согласно обетованию Христа, сохранит свою богоподобную личностность. Наш дух личности-персоны как таковой останется и не будет поглощен никаким океаном сверхличного абсолюта. Абсолют познаваем благодаря соотнесенности Его бытия, которое есть ипостасная любовь. Это бытие ипостасной любви никогда не будет познано в области имперсонального, где бесчисленные человеческие иллюзии тщатся найти его.

Список литературы

1. Basil the Great. Sur le Saint-Esprit. 18.45, 404. Edited by V. Pruche. SC 17 bis. 1968.

2. *Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова) / архимандрит Захария (Захару). – Эссекс : Св.-Иоанно-Предтеч. монастырь, 2002. – 399 с. – Текст: непосредственный.

3. *Kallistos (Ware), Bishop of Diokleia.* The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian. The foreword in Hausherr, Irene. Spiritual Direction in the Early

Christian East. Foreword by Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia, trans. from the French by Anthony P. Gythiel. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1990.

4. *Kraemer Kenneth Paul with Mechthild Gawlick*. Martin Buber's I and Thou: Practicing living dialogue. – Mahwah (New Jersey) : Paulist Press, 2003.

5. *Levinas and Buber: Dialogue and difference* / Ed. by Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman. – Pittsburg (Pennsylvania) : Duquesne University Press, 2004.

6. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть / архимандрит Софроний (Сахаров). – Essex : Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985. – 255 с. – Текст: непосредственный.

7. *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве / архимандрит Софроний (Сахаров). – Эссекс : Св.-Иоанно-Предтеч. монастырь ; Москва : Русский путь, 2002. – 224 с. – Текст: непосредственный.

8. *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию / архимандрит Софроний (Сахаров) ; вступ. ст. и сост. иеродиакона Николая (Сахарова). – Эссекс : Св.-Иоанно-Предтеч. монастырь ; Москва : Изд-во Братства святителя Тихона, 1997. – 186 с. – ISBN 5-86407-013-0. – Текст: непосредственный.

9. *Sophrony (Sakharov), Archimandrite*. His Life is Mine. Trans. from the Russian by Rosemary Edmonds. – New York : St Vladimir's Seminary Press, 1977. – 128 p.

10. *Sakharov Nicholas V.* I love, therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. – New York : St Vladimir's Seminary Press, 2002.

11. *Yannaras Christos*. Postmodern Metaphysics / Trans. by Norman Russell. – Brookline (Massachusetts) : Holy Cross Orthodox Press, 2004.

12. *Zizioulas John D.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by Paul Mc Partlan. – Edinburgh : T&T Clark, 2006.

UDC 130.3; 2.428

**“THE PERSONA PRINCIPLE” AS A BASIS
FOR THEOLOGY OF DIALOGUE**

Georgy A. Zavershinsky, Archpriest
Doctor of Philosophy, Candidate of
Technical Sciences, Master of Theology,
Dean of the Parishes of Scotland and
Northern Ireland, Diocese of Sourozh
E-mail: zavershg@gmail.com

For citation: Zavershinsky G. A., Archpriest. "The persona principle" as a basis for theology of dialogue // Theological Collection of Tambov Theological Seminary. Tambov, 2021, no. 1 (14), pp. 14–34 (in Russian). DOI: 10.51216/2687-072X_2021_1_14.

Abstract

The principle of personality "escapes any definition," but it presupposes "the potential for development, for the inclusion of the fullness of the Divine and human being." Authentic dialogue is based on a hypostatic principle that is common to both the Divine and the human being. This statement is viewed by the author of the article in the light of the "persona principle" formulated by Archimandrite Sophrony (Sakharov), one of the most significant Orthodox thinkers in the field of personality theology.

Keywords: Orthodox theology of personality; theology of dialogue; persona principle; Archimandrite Sophrony (Sakharov).

References

1. *Basil the Great. Sur le Saint-Esprit*. 18.45, 404. Edited by B. Pruche. SC 17 bis. 1968
2. Zachariah (Zakhara), Archimandrite. *Khristos kak put' nashei zhizni: vvedenie v bogoslovie startsa Sofroniya (Sakharova)* [Christ as the path of our life: an introduction to theology of Elder Sophrony (Sakharov)]. Essex, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 2002, 399 p. (in Russian)
3. Kallistos (Ware), Bishop of. Diokleia. *The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian*.

The foreword in Hausherr, Irene. *Spiritual Direction in the Early Christian East*. Foreword by Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia, trans. from the French by Anthony P. Gythiel. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1990.

4. Kraemer Kenneth Paul with Mechthild Gawlick. *Martin Buber's I and Thou: Practicing living dialogue*. Mahwah (New Jersey), Paulist Press, 2003.

5. Levinas and Buber : *Dialogue and difference*. Ed. by Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman. Pittsburg (Pennsylvania), Duquesne University Press, 2004.

6. Sophrony (Sakharov), Archimandrite. *Videt' Boga kak On est'* [We shall see Him as He is]. Essex, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, 1985, 255 p. (in Russian)

7. Sophrony (Sakharov), Archimandrite. *O molitve* [On prayer]. Essex, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Moscow, Russian way, 2002, 224 p. (in Russian)

8. Sophrony (Sakharov), Archimandrite. *Pis'ma v Rossiyu* [Letters to Russia]. Essex, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Moscow, Brotherhood of St. Tikhon Publ., 1997, 186 p.

9. Sophrony (Sakharov), Archimandrite. *His Life is Mine*. Trans. from Russian by Rosemary Edmonds. New York, St Vladimir's Seminary Press, 1977, 128 p.

10. Sakharov Nicholas V. *I love, therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*. New York, St Vladimir's Seminary Press, 2002.

11. Yannaras Christos. *Postmodern Metaphysics*. Trans. by Norman Russell. Brookline (Massachusetts), Holy Cross Orthodox Press, 2004.

12. Zizioulas John D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. by Paul McPartlan. Edinburgh, T&T Clark, 2006.