



# Православные ценности личности

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

## ОБ ИПОСТАСНО-ПРИРОДНОМ ХАРАКТЕРЕ ХРИСТИАНСКОЙ АСКЕЗЫ

**Аннотация.** В статье определяются основания христианской аскезы как сочетания домостроительства Сына и Духа. Образ Божий в человеке рассматривается в ипостасно-природном единстве по образу Богочеловека Христа, в силу чего грехопадение и аскетические труды в процессе обожения носят ипостасно-природный характер. Основные составляющие аскетического процесса – аспекты свободы, общения, творчества, уникальности, несводимости и неполной выразимости в правилах, целостности – вытекают из его фундаментального личностного начала.

**Ключевые слова:** личность, аскеза, природно-ипостасное единство, целостность, свобода, творчество, любовь.

**Abstract.** Article considers foundations of Christian ascetics as combination of Son of God and Holy Spirit economy. The image of God in man is considered in its hypostatic-natural wholeness in accordance to Christ. Both fall into the sin and ascetic endeavors on divinization bear hypostatic-natural character. The principal components of the ascetic process which are essential consequences of its hypostatic nature are freedom, communion, creativity, uniqueness, integrity, irreducibility to canons and inexpressibility.

**Key words:** person, ascetics, hypostatic-natural wholeness, integrity, freedom, creativity, love.

### 1. Богословские основания христианской аскезы

Обоснование  
необходимости  
аскезы  
и онтологическая  
ценность личности

Христианская аскеза с богословской точки зрения основывается на домостроительном подвиге Богочеловека, Второго Лица Святой Троицы, воспринявшего полноту человеческой природы, отягченной последствиями грехопадения Адама [1, 156–157]\*, [2, 1040, 1049 D–1052, 1317 D–1321], [3, с. 112; 4, р. 220–222], а также на евангельском учении о последовании Христу:

\* В ссылках на работы из этого издания вместо страниц даны номер и буква колонки.

«возьми крест свой и следуй за Мной» [Мк. 8:34] и заповеди о совершенствовании: «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный» [Мф. 5: 48] [5]. Однако богословски обосновать необходимость аскетических требований с христианских позиций возможно «только в том случае, если сначала доказать объективную, бытийную ценность той свободной и сознательной личности» [6] человека, к которой они относятся. Ибо «аскетическое упражнение» является живым религиозным актом, который «по бытию и составу своему – личен и субъективен» [7, с. 132]. Человек «вносит» в свои аскетические подвиги всю свою личность» [8, с. 17–18].

Аскетическое делание имеет христологическую и пневматологическую основу

Несомненно, что аскетическое делание имеет и христологическую, и пневматологическую основу, ибо без благодати Св. Духа невозможно познать во Христе Бога [1 Кор. 12:3] и совершать разумную аскезу, осуществлять верно направленное движение природы к ее очищению, гармонизации, обожению [9, с. 195–272]. Более того, оба домостроительства Сына и Духа являются не только условием, но смыслом и целью, сердцем практической жизни христианина [10], ибо нетварные энергии Лиц Святой Троицы являются не просто некими «орудиями» или «средствами» достижения желаемого человеком состояния, но и тем, что получает христианин «в пользование», делает собственным для себя в процессе обожения, устанавливая свои личные неповторимые отношения со всеми тремя Лицами Св. Троицы.

«Обожение» совершается в ипостасно-природном единстве человека

Но остановимся подробнее на смысле термина «обожение». Конечно, он подразумевает усвоение человеческой ипостасью благодати Божией, нетварных энергий Троицы, гармонизацию дарованных естеству нашему сил и способностей и даже «побеждение уставов естества» [ирмос 9-й песни первого канона Успению]. Но не только это. «Путь к обожению открывается в церкви через личный подвиг, через постоянное крестное восхождение личности вослед Христу; личность – не самость и совершается только через победу над «самостью», которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане» [11, с. 478]. Поскольку образ Божий в человеке состоит в его ипостасно-природном единстве (понимаемом одновременно и в индивидуальном, и в социальном аспектах), то «обожение» не может относиться исключительно к природе человека, взятой обособленно от его личного, ипостасного начала. Действительно, если процесс обожения будет сведен лишь к «накоплению» благодати, то что собственно станет препятствием к отпадению от этой же благодати даже на самых высоких ступенях

обожения, когда будет собран пусть неизмеримый «духовный капитал»? Ведь, как хорошо известно, дьявол, бывший некогда первым из ангелов, обладал бесчисленными дарами благодати, но это не помешало ему отпасть от Бога и утратить все разом.

Многоплановые аскетические усилия и обожение, несомненно, должны относиться к образу Божию, взятому в его целостности, а значит, и к ипостасному, «управляющему» центру человека, к его апофатическому «я» [12, с. 83], которое является единственным «каналом» получения и гарантом сохранения благодати Бога. Здесь мы стоим на позиции не разделения, но ясного различия «личности как активно-сознательного начала в человеке от его природы как пассивно-бессознательного начала» [6].

Аскетические труды  
человеческой  
природы «ради  
Христа»

Кроме того, всякий подвиг, жертва, страдание, молитва «Христа ради» [Мф. 5:11; Ин. 15:21], «ради имени» или «во имя» Его [Мф. 19:29; Мф. 24:9; Мк. 9:37–41; Мк. 13:13; Ин. 14:14] являются несомненным евангельским основанием личного, ипостасного характера христианского аскетического делания [9, с. 212]. Словесные формулы, включающие «имя» Христа и различные образы делания «ради Него», являются прямым средством фокусирования мысли и всей целостности человека, включая его персональное начало, на Личности Христа, Сына Божия, Второго Лица Троицы и на Его личном домостроительстве (начиная от Воплощения и кончая Голгофой и Елеоном). Таким образом, все аскетическое делание, призванное преобразить полноту сложной природы человека от ума [13, р. 61] до плотского состава, должно быть совершаемо «ради Христа» и «во имя Его», из любви и преданности к Нему. Следовательно, все аскетические труды человеческой природы онтологически должны носить ипостасный характер в силу взаимообусловленности и взаимозависимости природного и личного начал в человеке, как и в самом Богочеловеке Христе.

Движение любви  
в сверхбытии Святой  
Троицы — вершина  
лестницы  
аскетического  
восхождения

На своем аскетическом пути, совершаемом в направлении к Христу и «ради Христа», христианин укрепляется благодатью Духа Святого, которая является нетварной энергией, воипостасной всем Лицам Святой Троицы, но подаваемой человеку особым личным образом именно Третьим Лицом. Согласно святоотеческой формуле, благодать проистекает к нам «от Отца через Сына в Духе Святом». Аскетический подвиг восходит в обратном направлении, его невозможно начать и продолжать вне Духа, почему и принято говорить о «благодати Духа»,

хотя она есть, по единосущию Лиц, благодать Троицы. Это укрепление «благодатью Духа» относится, прежде всего, к личному началу в человеке. Дух Святой помогает христианину возрастать в «контролирующем», ипостасном управлении еще не гармонизированной и далеко не вполне освященной природой, зараженной грехом.

Дух ведет нас к личному познанию Христа (ведь богопознание и обожение фактически тождественны по смыслу у святых отцов), к уподоблению Ему как в природном, так и в личностном плане (обожение личности) [13, р. 22; 3, с. 118–130]. В этом еще один из аспектов ипостасно-природного характера христианской аскезы. Заповедь, пример и энергия любви, являющиеся своеобразным ядром новозаветного благовестия, отражающие вечное движение любви в полноте сверхбытия единосущных Лиц Святой Троицы: «Κινησεῖς ἄχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς» [14, 221 А], признаются вершиной лестницы аскетического восхождения [15, с. 15] и указывают нам именно на ипостасно-природную суть стоящей перед христианами аскетической задачи: «за время своей жизни на земле... непрерывным и согласным сотрудничеством души и тела» своих достигнуть «святости своей личности» [16].

Общение во взаимной любви служит становлению человеческой личности

Та же любовь, призванная царить между людьми: «да любите друг друга» [Ин. 13:34; Ин. 15:17], является средством преодоления природного разделения (нации, культуры, классы, возрасты, психотипы и т. д.) и личностного разобщения (вражда, недоверие, зависть, осуждение и т. д.). При этом подвиге любви не только сохраняется, но и углубляется и обогащается личностное бытие каждого. Общение во взаимной любви, вопреки земным ограничениям, служит становлению человеческой личности. Тут мы вплотную подходим к таинственному свойству соборности церкви, которое реализуется особенно ярко в тех ее членах, которые смогли благодатью Духа воспринять «ум Христов» [13, р. 29]. Именно в таких христианах, «воплощающих» в себе соборный принцип бытия Троицы, вырисовывается гармония ипостасно-природных отношений с Творцом и с людьми, несмотря на то, что «мир сей» принципиально не принимает этот закон Духа.

Грехопадение Адама носило ипостасно-природный характер

Если мы обратимся к падению Адама, которое обусловило необходимость нынешнего подвига и аскезы с нашей стороны вслед за вторым Адамом – Христом, то увидим, что и само грехопадение как явление, обратное аскетическому деланию христиан, носило тоже ипостасно-природный характер. Падение прародителей явилось нарушением первого личного завета Бога с челове-

ком. Хотя первый грех был явным образом совершен «природно» (плод был вкушен физически), но это лишь явилось следствием сугубо личного акта [17] – свободного решения прародителей, принявших от дьявола клеветнические мысли против Творца и обвинявших Его после падения в случившемся («жена, которую Ты дал мне» [Быт. 3:12]) [18]. Потом, уже реализованный «природно», грех привел к дальнейшему распаду личностного начала в человеке [19, с. 230] и запустил процесс разъединения всех изначально цельных и гармонично связанных слоев и частей, составляющих природу его. Конец этого процесса знаменует физической смертью, душевным разладом и умственной слепотой [20, р. 96–98]. Причем постепенное природное разложение и дисгармония неминуемо влекут за собой дальнейшую, все более глубокую и трудно поправимую потерю человеком ипостасного принципа своего бытия, а следовательно, и все большие неразрешимые конфликты не только между индивидуумами, но и целыми классами, нациями, общностями и т. д. Не случайно преп. Иоанн Дамаскин, описывая состояние человека после грехопадения, пользуется термином «ἐνυλόστατος», чтобы передать мысль о существенном вселении в человека сатаны, который во всем управляет им: «Ὅτι συνουκεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ἐνυλόστατος ὁ σατανάς, καὶ κατὰ πάντα κυριεύει αὐτοῦ» [21, 729]. Управление сложной природой человека перешло от его ипостасного начала к разрушительному ипостасному влиянию падшего духа. Аскетический подвиг, совершаемый по стопам Христа в благодати Духа, призван обратить вспять ход тотального процесса ипостасно-природной дезинтеграции человеческого существования, явившегося последствием первого личного непослушания Адама и разрыва его личной «связи с его Отцом и Создателем» [13, р. 29].

Характерные черты христианской аскезы

Признавая ипостасно-природный характер падения и последующего аскетического восстановления союза человека с Творцом, мы должны проанализировать в этом процессе аспекты свободы, общения, творчества, уникальности, несводимости и неполной выразимости в аскетических правилах целостности, естественным образом вытекающие из фундаментального личностного начала.

Истинная аскеза требует онтологической свободы и основывается на любви

Человеческая свобода в аскетическом плане состоит в том, что не кто иной, как именно «человеческая ипостась», персона обладает правом «принять или отречься от дара спасения» [22, р. 172; 23, с. 128]. В данном высшем понимании свободы как ипостасного самоопределе-

ния она не сводится и не отождествляется со свободой ума, мыслительной части души как высшей части человеческой природы. Из свободы ипостасной вытекает отсутствие в христианской аскезе принципа авторитета, силы, внешнего административного понуждения, мысленного порабощения [24]. Истинная аскеза, требующая онтологической свободы и вводящая в нее, основывается исключительно на любви, доверии, произвольном желании, хотя и встречается неизбежно с внутренним сопротивлением искаженного естества и внешними препятствиями разного происхождения.

Нарушение этого принципа личной свободы ведет к ложной, бесплодной (если не вредной и даже разрушительной) аскезе. Примеров тому, увы, множество в истории церкви и человечества. А случаи в истории подвижничества, нарушающие бытийную свободу аскетического делания, как правило, коренятся в глубочайшем доверии духовным наставникам и Богу, руководящему через них (например, хрестоматийный случай св. Акакия из книги Аввы Дорофея) и потому парадоксально не выходят за рамки онтологии ипостасной свободы. Наоборот, при условии добровольности способность отказа от мнимой свободы природы произрастает из глубины свободы ипостасной.

С другой стороны, на первый взгляд свободные индивидуальные аскетические усилия могут оказаться не таковыми по сути, если человек берется за выполнение их, исходя из самолюбивого желания «высоких» состояний, поиска «способности к магическому чудотворению» [6, с. 97], а не из свободной любви к Богу, не обусловленной ничем собственно природным, даже стремлением к благодати самой по себе (сюда можно отнести множество примеров впадения подвижников и аскетов «в прелесть», корневой причиной которой является гордость, «самолюбие», лишаящие человека свободы в отношении к самому себе, к другим людям и к Богу). Ярким примером свободно-ипостасного отношения к Богу может стать для нас апостол Павел, выразивший готовность скорее «быть отлученным от Христа» (естественно, не личным предательством, подобно Иуде, а по лишению благодати, причастия нетварных энергий, если таковое было бы возможно), чем видеть своих родственников по плоти лишенными личного общения с Христом.

Подлинная аскеза воспитывает в человеке и подлинную свободу, обучает его подчинять падшую природу велениям Духа Святого, укрепляет ипостасное начало. (К примеру, о юродивых Христа ради говорит-

Подлинная аскеза  
укрепляет  
ипостасное начало

ся, что они «свободны, ибо им нечего терять, ... они отказались от всего по своему собственному выбору», то есть они не зависят даже от своей собственной природы [25, р. 156].) «Свобода по отношению к своей природе определяет возможность человека «возвышаться над собой», «перерастать себя» и является основанием его духовного развития» [26, с. 103]. В таком процессе свободу постепенно приобретает весь человек как единое ипостасно-природное целое, ибо, освобождаясь от давления разнообразных внутренних и внешних природных сил, ипостасное начало обретает способность руководить принадлежащей ему природой таким образом, что преуспевает в очищении и гармонизации уже более подвластного ему природного бытия, освобождая последнее от закона греха и расширяя (но не упраздняя) пределы его ограниченности. Местом и временем реализации этого принципа свободы в восстановлении гармонии ипостасно-природного бытия являются наши земные время и пространство, которые сами по себе являются условиями, создающими возможность «выбора любви и ответа Богу нашим собственным свободным согласием», возможность свободного «созревания любви» [25, р. 188–189] в нас.

Ипостасный принцип обладания природой не «для себя»

Ипостасный принцип обладания природой не «для себя», являясь выражением личной любви и свободы одновременно, находит свое отражение в аскетической практике борьбы со своеволием. «Своеволие» не тождественно воле «новой твари» – той воле, которую снова обретаешь отказом от самого себя, в единстве Тела Христова, в том единстве, где каноны церкви предлагают нам волю общую и нераздробленную» [27, с. 570–571]. При этом аскетическое упразднение своеволия вовсе не означает уничтожения воли как естественного проявления энергии природы. В первую очередь оно направлено на уврачевание гномической или ипостасной воли, согласование ее с произволением других людей и самого Бога, или «о-кафоличивание» ее.

Истинное аскетическое усилие немисливо вне межличностного общения

Истинное аскетическое усилие, будучи ипостасно-природным, по сути своей немисливо вне межличностного общения. Во-первых, потому, что оно совершается ради постепенного выстраивания персональных отношений христианина и Бога. Во-вторых, само это выстраивание существенно зависит от отношений аскета с другими людьми, опирается на эти отношения и одновременно выстраивает и их. Согласно С. С. Хоружему, «обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель хри-

стианской жизни и тем самым – как общечеловеческое, соборное задание» [24].

Вот почему критерием истинности христианского подвига всегда был пробный камень отношения подвижника к людям – как святым, так и грешным, – его способность любить жертвенно и смиренно, по образу Самого Христа. Вовсе не случайно, что попытки тех, кто не преуспел в отношениях с ближними, уйти в уединение, предполагающее сугубое общение с Богом, всегда рассматривались как залог будущей «прелести». Жизнь созерцательная всегда должна следовать за деятельной жизнью, связанной с активным общением с другими людьми. Вот почему в аскетическом делании всегда было важно и духовное руководство, основанное исключительно на христианской любви. Действительно, только личность, стяжавшая богообщение [28, с. 91], может помочь другой личности в ее становлении и приготовлении к диалогу с Творцом. Часто «возведение к истине» примерами святых становилось ключевым в жизни многих христиан [29, с. 341].

Начало и конец истинного общения – любовь. Любовь – это онтологически ипостасное понятие. Вне любви христианская аскеза теряет всякий смысл. Молитва становится дыханием аскета именно потому, что она есть, прежде всего, выражение любви к Тому, к Кому она обращена, и к тем, о ком она возносится. Как ни парадоксально может показаться, но «никто не имеет большего общения с человечеством и со всем творением в целом, чем аскет-христианин» [30, р. 303–304].

Творческий аспект христианской аскезы неразрывно связан с ипостасно-природной диалектикой. Он отражен не только во всем многообразии методов подвижничества, известных на всем протяжении истории церкви. Он явлен нам в открытости подлинных аскетов к непрерывному обновлению в их делании – в гибкости в назначении правил и норм подвижничества в зависимости от индивидуальных особенностей человека, в способности принятия алогичных или противоположных друг другу решений в представляющихся сходными обстоятельствах, отличающихся лишь скрытыми особенностями. Подлинный подвижник никогда не является рабом норм и правил аскетической жизни, ибо они для него лишь творческие гибкие орудия для достижения истинной цели. Он понимает, что механическое повторение уже известных схем и методов работы над собой никогда не оказывается достаточным. Глубоко заблуждался Н. Бердяев, полагая, что «человек, вставший на путь христианской аскезы, потерян для творческой деятельности» [31,

Творческий аспект  
христианской  
аскезы



с. 15]. Напротив, аскетическая духовная работа над собой называется «наукой из наук», а молитва – настоящим «искусством» [32, р. 370]. В противном случае, когда творческий момент теряет свою силу и значимость в аскезе, христианину предлежит опасность превратиться либо в уверенного «фарисея подвигов», либо в не доверяющего аскезе «садукея лености». Конечно, подлинное аскетическое творчество никогда не злоупотребляет своей свободой, не пользуется творчеством как своим правом ради самого этого права, но ставит своей целью развитие творческого ипостасного начала, заложенного Творцом в человеке [13, р. 29]. В результате этого «творчески-напряженного делания» [7, с. 39] «облеченные во Христа благодатью Духа Святого» постепенно становятся подлинно «новыми личностями» [22, р. 372]. Они «восстанавливают и воссоздают себя» [33, р. 261]. Причем «аскетический контроль «сознательного, «сверхорганического», «творческого действия» личности на природу «вовсе не исчерпывается функцией ограничения стихийного произвола души и плоти. Речь также идет и об определенном сподвижении, направлении душевно-телесных сил на те или иные действия, способствующие спасительному совершенству человека» [6].

Уникальность  
аскетического  
восхождения

Уникальность, онтологически свойственная ипостасному началу, посредством неповторимых личных отношений Бога и каждого человека находит свое выражение и в аскетическом восхождении [13, р. 28]. Находясь на нелегком пути реализации уникального «логоса» Бога о себе (этот логос есть замысел Бога о нас, указание направления пути, который в процессе обожения просто всё более проясняется и осознаётся) [34, с. 436–458], всякий христианин должен, не выходя из рамок Предания и послушания церкви, обрести и свой уникальный аскетический «тропос», позволяющий ему максимально эффективно устремляться к ипостасно-природной гармонии соответствующего ему Божественного «логоса». Невнимание к аспекту онтологической неповторимости личного подвига приводит либо к попыткам свести его к чисто техническим методологиям «стяжания благодати», либо к отказу от самой возможности подлинно «личного» опыта Богообщения. Так, преп. Симеон Новый Богослов, который, по мнению протопр. И. Мейендорфа, является одним из «наиболее «сакраментальных» из византийских духовных писателей», «величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен» [35, с. 187–188].

Свободный Творец не может быть «удержан» ничем, кроме уникальных отношений личной любви

С другой стороны, зачастую христианин неосознанно оказывается в положении человека, рассчитывающего «магически» привлечь нетварную благодать, которую имели святые церкви, путем более или менее примитивного подражания образу поведения и аскезы святых предшественников. Благодать при этом воспринимается при этом почти как безличная сила-энергия. Подобный подход глубоко порочен, ибо абсолютно свободный и всегда неповторимый Творец не может быть «удержан» ничем, кроме подлинно уникальных отношений ипостасной, личной любви.

Подвиг призван усугубить в христианине чувство и понимание неповторимости аскетического пути, обострить ответственность за свои личные решения (и даже малые поступки и проступки), вносящие непрерывно новые коррективы в уникальную траекторию его духовного восхождения. Ипостасная неповторимость аскетического опыта выражается ярким образом в том, что порой кажущиеся очень схожими жития святых при их более внимательном рассмотрении (особенно при наличии более цельной и подробной информации об образе их жизни и подвигах) оказываются имеющими ощутимые качественные различия даже на «природном» уровне: «Святые, те, кто явили нам истинный образ человека, оказываются в высшей степени различными. Однообразным является именно зло, а не святость» [12, с. 78].

Несводимость ипостасного «источника» аскезы к действию природы

Ипостасно-природный характер христианской аскезы выражается и в несводимости ее творческого, онтологически свободного, уникального ипостасного «источника» ко всей совокупности аскетических усилий и образов действия, т.е. к самому действию телесной, душевной и даже умственной природы. Отсюда проистекает онтологическое, богословское обоснование аскетического идеала «исихии» – тишины, молчания, живого, насыщенного покоя всех сил человеческой природы. Как пишет В. Н. Лосский, «личная встреча и дар, ведение» Бога «находится за пределами человеческого ума и оно требует, чтобы мысль была превзойдена и остановилась» [36, с. 101] в некотором «безмолвии обожения» [36, с. 111–112]. «Это – особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей цельности его существа в иной способ бытия, что Православие именует «превосхождением естества» [24], или «созерцанием, в котором личность подвижника веры *живет* над чувствами, над категориями времени и пространства» [8, с. 36].

Несводимость личности аскета к природному плану также выражается в том, что даже собрав максимально подробное описание жизни, деяний, слов и наставлений того или иного аскета, мы не окажемся способны уловить, дать полное определение той его человеческой личности, которая является бытийным инициатором и творцом всей этой совокупности «тропосов» аскезы.

Конечно, мы можем идентифицировать и сопоставить тот набор идиоматических свойств аскетического делания, который соответствует данному конкретному лицу и имени подвижника. Однако несводимость даже к этому, узнаваемому нами набору внешних аскетических характеристик останется принципиальной, поскольку «узнаваемость» ни в коем случае не означает «определяемость». Те характерные черты подвига, по которым наше сознание может идентифицировать того или иного подвижника, могут в силу свойства свободы и творчества враз измениться, и мы не распознаем уже более в новом «образе» аскезы «знакового» нам аскета. Это свойство христианского восхождения к Богу важно для нашего понимания сути того, что происходит в этом процессе. Принципиальная его «несводимость», некая иррациональность («личность не поддается какому-либо рациональному определению и в своей высшей реальности является тайной») [37, с. 155], неразложимость на конечную сумму составляющих аскетических методик указывают нам на онтологически отличный от природного план – личностный, который хотя и находит свое непрестанное и яркое выражение в различных телесных, душевных и умственных приемах аскезы, однако тем не менее не сводится к ним, а «обладает» и управляет ими. Это проливает дополнительный свет на целевую направленность всех «природных» методов аскезы как устремленных не только на гармонизацию природы как таковой, но прежде всего сфокусированных на пробуждении и здоровой активации ипостасно-личностного плана, высшего управляющего метафизического центра в христианине, находящимся в процессе «становления ипостасью» [37, с. 163]. Очевидным результатом подобного становления является воспринимаемая аскетом-христианином так называемая «этика сверхнормативной любви Христовой», которая «никем и ничем не ограничивается», ибо «нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достойн» и кто «недостойн» этой любви, никто из ее круга не исключен» [24].

Наконец, нам необходимо рассмотреть свойство целостности как характерную черту христианского подвига. Исходя из целостного видения человека, как обра-

Целостность как характерная черта христианского подвига

за Единого Три-Ипостасного Бога, мы можем констатировать, прежде всего, устремленность к целостности, как к своему исконному Образу, всякого подлинного аскетического действия человека. Истинная аскеза призвана собирать человека, «приводя к единству в его собственной личности отстоящее друг от друга по природе» [33, р. 256], как ипостасно-природное целое, воедино, «объединяя в себе как в «микрокосме» весь космос» [38, р. 54; 39, с. 394]. Отсюда следует и потребность во внутренней соотнесенности и скоординированности, целостности аскетического делания на протяжении всей жизни христианина. В противном случае христианин может оказаться одной рукой строящим, а другой одновременно разрушающим свое собственное интегральное единство. Только ипостасное начало в человеке, пробуждаемое и освящаемое таинственным действием Духа Святого в процессе христианского подвига, способно к реализации этого принципа целостности на всем протяжении жизненного пути.

Управляющая  
функция в человеке  
принадлежит  
личному началу

При этом важно понимать, что природа человека, несмотря на столь распространенное в аскетических трудах Отцов церкви указание на борьбу между ее составляющими (умом и сердцем, душой и телом), притекающую как раз из нецелостности, раздробленности ее, во всей своей полноте принадлежит личности. Несмотря на иерархичность природы, собственно *управляющая, целостно-образующая, иерархическая функция принадлежит именно личному началу в человеке*. Богодухновенная аскеза, в противоположность всем другим человеческим усилиям и поискам на этой земле, одна лишь способна постепенно воспитать и укрепить в человеке осознание своего личностного, целостного бытия [13, р. 47].

Ложная аскеза ведет к раздроблению единства человека и утрате остатков целостности. Только преуспев в приобретении ипостасно-природной целостности своего собственного бытия, христианин может полноценно послужить делу единства церкви, помогая другим людям интегрироваться в целостный организм Тела Христова на основе ипостасно-природного принципа совместных аскетических усилий. Только опираясь на существенные аспекты подлинной христианской аскезы, вытекающие из ее ипостасно-природного характера, – свободу, творчество, уникальность, несводимость к внешним факторам, возможно построить целостные человеческие отношения как вообще между разными людьми, так и внутри церковной ограды.

Человек призван к святости в полноте ипостасно-природной целостности

«Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем» [Откр. 3: 21]. Эти слова указывают на полноту ипостасно-природной целостности святых, наследующих дар божественного со-управления собой и тварным миром, вселенной, всем космосом с престола ипостасной власти [40, р. 329–330]. Престол принадлежит личности, Христос называет его «Своим», хотя восседает на нем своей обоженной человеческой природой. Очевидно, что то, что воспитывалось и вращивалось в аскетическом процессе, целью которого является любовь как искомая победа над разложением в грехе, те характерные признаки, которые присущи всякому подлинно личному деланию, должны в полноте взаимной гармонии проявиться в подобном дарованном царственном управлении святой человеческой личности вместе с Христом. Это будет неповторимая, вечно новая гармония подлинных свободы, творчества, соборности ипостасей, объединенных в Божественной Любви к Богу и друг к другу, Любви, непрестанно выражаемой в общении их различных природ.

1. *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* // *Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne.* – Paris, 1857–1885. – Т. 91.

2. *Maximus Confessor. Ambiguorum liber* // *Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne.* – Paris, 1857–1885. – Т. 91.

3. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991.

4. *McGuckin Jh.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. – Brill, 1994.

5. *Behr Jh., archpr.* Personal being and freedom: their foundation in asceticism [URL: <http://www.bogoslov.ru/en/text/1243139.html> (дата обращения 16.11.11)].

6. *Малер А.* Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий [URL: [http://www.katehon.ru/html/club\\_katehon/arkadij\\_maler\\_publ.htm](http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm) (дата обращения 23.01.12)].

7. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. – Изд-во Белорусского Экзархата, 2006.

8. *Иустин (Попович), преп.* Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина. – Минск, 2009.

9. Беседа преп. Серафима Саровского о цели христианской жизни // Поучения и беседы преподобного Серафима Саровского. – М., 1997.

10. *Диодор (Ларионов), мон.* Аскетическое богословие старца Иосифа Ватопедского. Ч. 4. [URL: <http://>

www.pravoslavie.ru/smi/725.htm. (дата обращения 28.08.2011)].

11. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 390–484.

12. Каллист (Уэр), митр. Тайнство человеческой личности // Консультативная психология и психотерапия. – 1997. – № 1. – С. 76–83.

13. Sophrony (Sakharov), archim. Words of Life. – Essex, 2010.

14. Maximus Confessor. Scholia in lib de divines nominibus // Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne. – Paris, 1857–1885. – Т. 4.

15. Иоанн Лествичник, преп. О добродетелях и страстях, и о борьбе с последними – вообще // Добротолюбие. – Т. 2. – ТСЛ., 1992.

16. Иустин (Попович), преп. Святые мощи. [URL: <http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566> (дата обращения 25.03.12)].

17. Бобринский Б., протопр. Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа // Богословский сборник. – М., 1999. – Вып. 3. – С. 9–20.

18. Larchet J.C. Ancestral guilt according to St. Maximus the Confessor: a bridge between Eastern and Western conceptions // Sobornost. – 1998. – V. XX. – № 1. – P. 26–48.

19. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви. – М., 2006. – Т. 2.

20. Untea Cr. The Concept of Being in Aquinas and Palamas. – Durham University, 2010.

21. Iohannes Damascenus. De haeresibus liber // Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne. – Paris. 1857–1885. – Т. 94.

22. Wesche K. P. On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. – N.Y., 1991.

23. Кассиан Римлянин, преп. О Божественной благодати и свободном произволении // Добротолюбие. – ТСЛ., 1992. – Т. 2.

24. Хоружий С. С. Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики. [URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html> (дата обращения 17.11.10)].

25. Kallistos (Ware), bishop The Inner Kingdom. – St. Vladimir's Press, 2000.

26. Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. – 2004. – № 2. – С. 97–111.

27. Лосский В. Н. Кафолическое сознание // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 568–580.

28. Кушнаренко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестн. Томск. гос. ун-та. – 2009. – № 324. – С. 84–92.

29. *Нил Синайский, преп.* Добротолюбие избранное для мирян. – М., 1996.

30. *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. – L.; N.Y., 2006.

31. Бердяев Н. Проблема человека // Путь. – 1936. – № 50. – С. 3–26.

32. *Aimilianos, archim.* The Authentic Seal. – Ormylia Publishing, 1999.

33. *Telepneff G. Chrysostomos, bish.* The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximos // The Greek Orthodox Theological Review. – 1989. – Vol. 34. – № 3. – P. 249–261.

34. Шервуд П. Ранние Ambigua преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом. – СПбГУ, 2007.

35. *Мейендорф И., прот.* Православное богословие в современном мире // Вестн. русского западно-европейского патриаршего экзархата. – 1969. – № 67. – С. 175–193.

36. *Лосский В.Н.* Вера и богословие // Вестн. русского западно-европейского патриаршего экзархата. – Paris, 1979. – № 101–104. – С. 101–112.

37. *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. – 2004. – № 1 (39). – С. 155–169.

38. *Nellas P.* Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. – N.Y., 1987.

39. *Исайя Отшельник, преп.* О Совершенстве. Слово 23. п. 13 // Добротолюбие. – ТСЛ., 1992. – Т. 1.

40. *Aimilianos, archim.* The Way of the Spirit. Reflections on Life in God. – Athens, 2009.

---