



VI Международная Богословская конференция  
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,  
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

Протоиерей Иоанн Бэр

(Свято-Владимирская семинария, США)

## ЛИЧНОСТНОЕ БЫТИЕ И СВОБОДА: ИХ УКОРЕНЕННОСТЬ В АСКЕЗЕ

Личность, божественная и человеческая, трансцендентность личности по отношению к природе, а также ее онтологическая укорененность в свободе – таковы, без сомнения, главные темы и великие достижения богословия конца XX века. Найдя свое наиболее глубокое и влиятельное выражение в творчестве митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), такое богословие распространилось в православном мире и вышло за его пределы. Задача настоящего доклада состоит в том, чтобы, внимательно проанализировав это богословие, показать, что его представление о «личности», превосходящей природу и укорененной в свободе, восходит к Канту, а не к Каппадокийцам, и что подлинным аналогом такого представления о личности является не тринитарное бытие Бога, но мученичество крещения.

*Ипостаси: биологическая, экклезиальная, сакраментальная*

Возможно, наиболее влиятельный анализ понятия «личность» митрополит Иоанн дал в своей ранней статье «Личность и бытие», которая стимулировала мысль многих других авторов в конце минувшего века<sup>1</sup>. Хотя содержание этой работы хорошо известно и стало частью современного православного богословия, я все же напомню ее основные пункты, прежде чем двигаться далее.

Для митрополита Иоанна великим вкладом греческих отцов IV века было отождествление «ипостаси» с «личностью», так что «личность» теперь уже не является дополнительным элементом по отношению к конкретной вещи, но стала «сама ипостасью бытия» (BC 39, курсив в оригинале), а конкретные вещи восходят в своем бытии к личности, к «тому, что конституирует бытие и дает возможность вещам быть собой». Двумя «ферментами» этого вклада были, во-первых, учение о творении из ничего – освобождающее мир от закрытой онтологии и утверждающее онтологию мира в Боге, тем самым делая существование мира актом свободы – а, во-вторых, тот факт, что «бытие Самого Бога было отождествлено с личностью» (BC 40). Окончательную формулу тринитарного богословия – «одна усия, три ипостаси» – не следует понимать в том смысле, что единство Бога определяется его сущностью, как если бы Бог сначала существовал, а затем существовал как три личности. «Единство Бога, единый Бог, и онтологический “принцип”, или “причина”, бытия и жизни Бога состоит не в единстве сущности Бога, а в ипостаси, то есть

---

<sup>1</sup> Первоначально опубликована по-гречески в сборнике Charisterion (1977), по-английски – в качестве первой главы книги Being as Communion (SVS 1985) [далее BC; русск. пер.: Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.:СФИ, 2006]. В последние годы появились и другие тексты митрополита Иоанна, но я выбрал именно эту статью как оказавшую наибольшее влияние на других.

личности Отца», которая есть причина порождения Сына и исхождения духа. Поэтому само существование Бога не связано с какой-либо онтологической необходимостью, но основано на личном акте Отца, конституирующего Себя в отношении, в общении с Сыном и Духом. «Существование» Бога обязано личности» (BC 42).

Из этого анализа тринитарной онтологии митрополит Иоанн делает далеко идущие выводы. Наше человеческое стремление к свободе удовлетворяется простым выбором, и мы не отдаем себе отчета в том, что эта так называемая свобода уже ограничена необходимостью существования, которое не выбрано, но дано (BC 42). Человеческое желание утвердить свое существование не как заданную необходимость, но как «результат свободного согласия и самоутверждения» – ибо «этого, и не меньше, человек ищет как личность» – приводит к трагическому существованию, всегда вступающему в конфликт с данностью тварности:

«Следовательно, личность не может быть реализована ни в пределах мира, ни в границах человека... поскольку она как абсолютная онтологическая свобода должна быть “нетварной”, то есть не связанной необходимостью даже собственного существования. Если такой личности не бывает, тогда само представление о ней есть не что иное, как дерзкое заблуждение. Если Бога нет, то нет и личности» (BC 43 [38]).

Если единственным способом выражения абсолютной онтологической свободы является для тварных человеческих существ самоубийство, тогда «личность разрушительна для бытия» (BC 43 [39]). Использование такой абсолютной свободы приведет к хаосу, и поэтому «понятие личности» релятивизируется, а ее свобода ограничивается законом, так что каждый другой становится «адам». Гуманизм не может удовлетворить человеческий поиск; он «неспособен утвердить личность».

С Богом же дела обстоят иначе. Будучи нетварным, Бог не связан необходимыми ограничениями нашего тварного существования. Но более важно, что основанием онтологической свободы Бога является не Его нетварная «природа», ибо в противном случае у человека не было бы надежды стать «личностью в том смысле, в котором ею является Бог, то есть подлинной личностью»; «основой онтологической свободы Бога» является «Его личностное существование, то есть “способ существования”, в соответствии с которым Он существует как божественная природа» (BC 44). Митрополит Иоанн выражает эти мысли в следующей, очень сжатой, форме:

Бог реализует Свою онтологическую свободу (то есть то, что и делает Его свободным онтологически) путем трансцендирования и упразднения онтологической необходимости сущности — будучи Богом Отцом, то есть Тем, Кто «рождает» Сына и «изводит» Духа. Этот экстатический характер Бога, тот факт, что Его бытие тождественно акту общения, обеспечивает превосхождение онтологической необходимости, которую создавала бы Его сущность — если бы сущность была первичным онтологическим предикатом Бога, — и обнаруживает вместо этой необходимости свободное самоутверждение Божественного существования. Ибо это общение есть производное от свободы — не от сущности Бога, но от личности Отца... Бог есть Троица не потому, что Божественная природа экстатична, но потому, что Отец как личность свободно изволяет это общение» (BC 44 [40]; выделено мной – И.Б.).

Таково для митрополита Иоанна собственно онтологическое содержание иоанновского утверждения, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16): любовь становится «высшим онтологическим предикатом. Любовь как способ существования Бога “ипостазирует” Бога, конституирует Его бытие» (BC 46 [42]).

Наконец, согласно анализу митрополита Иоанна, «личность не просто желает быть, существовать “вечно”, то есть обладать онтологическим содержанием. Она желает большего: существовать в качестве конкретного, уникального и неповторимого бытия» (BC 46 [42]). «Уникальность» личность – это нечто абсолютное: «цель есть сама личность» (BC 47). Если эта уникальность релятивизируется обществом, человек становится «объектом» и его стремление обеспечить свою абсолютную уникальность неизбежно кончается смертью, которая – хотя как биологическое событие она является «естественной и желательной», позволяющей жизни продолжиться через деторождение – в реальности есть трагедия, поскольку родители могут «выжить» лишь в детях.

В отличие от гуманистического «онтологизирования смерти», христианское богословие предлагает «онтологию, которая преодолевает трагический аспект смерти, не воспринимая при этом смерть как онтологическую реальность: смерть есть “последний враг” существования (1 Кор 15:26)» (BC 48). Личностное существование Бога как Троицы создает единственно возможное основание для человеческого существования в качестве истинных, подлинных личностей, самую суть спасения. Чтобы описать это, митрополит Иоанн проводит различие «ипостасных реальностей». «Ипостась биологического существования» – это то, что возникает через прокреацию, выражая акт (эротической) любви, но связано с «онтологической необходимостью» и «естественными инстинктами», а также с состоянием «индивидуализма», разделенности ипостасей», что приводит к исчезновению этой ипостаси в смерти. Смерть есть в одно и то же время и «естественный» результат этого биологического способа жизни, и неспособность природы обеспечить свое выживание, указывающая на «структурную» (а не «моральную») ошибку, неспособность выразить себя одновременно, а не последовательно, в «экстазе» как личность (BC 50-52). Эта структурная ошибка исправляется через возрождение в крещении, результатом чего становится «ипостась экклезиального существования».

Если спасение от человеческой трагедии, как оно описано выше, требует, чтобы «личность как абсолютная онтологическая свобода нуждалась в ипостасной конституции, свободной от онтологической необходимости», значит ипостась человека непременно должна быть укоренена в онтологической реальности, не имеющей ограничений, свойственных тварному бытию» (BC 54). Это именно то, что Христос принес в мир, сделал реальным внутри творения: «Иисус Христос по справедливости именуется Спасителем не потому, что Он принес в мир красивое откровение, возвышенное учение о личности, но потому, что Он осуществил в истории саму реальность личности и сделал ее основой и “ипостасью” личности каждого человека». Крещение есть усыновление человека Богом, то есть отождествление его ипостаси с ипостасью Сына Божия, так что «эта новая ипостась человека имеет все основные характеристики того, что я назвал подлинно личностным бытием» (BC 56). Это новое экклезиальное существование свободно как от индивидуализма и эксклюзивизма, ибо все являются братьями и сестрами одного Отца, так и от естественной необходимости, ибо человеческое существование теперь укоренено в Боге (BC 56-8).

Тот факт, что люди, несмотря на крещение, продолжают рождаться и умирать в соответствии со своей биологической ипостасью, отражает эсхатологическое напряжение, в котором ныне живут христиане: «В своем экклезиальном измерении человек — это не то, что он есть, но то, чем он будет». Это парадоксальное напряжение между «биологической» и «экклезиальной» ипостасями имеет следствием особый динамизм того, что митрополит Иоанн называет «сакраментальной, или евхаристической, ипостасью» (BC 59), ибо экклезиальное бытие человека наиболее конкретным образом осуществляется в евхаристическом

собрании. Эта диалектика «уже, но еще нет», то, что «экклезиальная ипостась» существует как «трансцендирование биологической», восходя в своем бытии к Богу и к тому, чем она будет в конце времен, означает, что «экклезиальная ипостась» является в фундаментальном смысле аскетической. Это аскеза «не потому, что отвергается мир или биологическая природа самого существования. Аскеза предполагает отказ от биологической ипостаси. Аскеза принимает биологическую природу, но стремиться ипостазировать ее не-биологическим образом, сообщить ей действительное бытие, истинную онтологию, то есть вечную жизнь» (BC 62-3).

### «Ипостась» и Троица

Митрополит Иоанн демонстрирует действительно чрезвычайно динамическое богословское видение, отвечающее самым глубоким вопрошаниям и устремлениям человеческого существования – желанию быть подлинной личностью, уникальной и неповторимой, – его трагическим аспектам и обновленному бытию во Христе.

Однако совсем неочевидно, что такое богословие лучше всего обосновывать тринитарным богословием IV века, утверждая, что понятие «личности», введенное посредством его отождествления с «ипостасью», укореняет онтологию личности в свободе, превосходящей природу и конституирующей бытие как акт общения. В IV веке и позднее термин «ипостась» и его употребление не имели столь драматического значения. В одном из наиболее полных изложений того, что понималось под этим термином, «Послании к Петру», Григорий Нисский, после различных соображений грамматического характера, приходит к следующему заключению:

«То, о чем говорится как об особенном (τὸ ἰδίως λεγόμενον), обозначается выражением ипостась. Если говорится “человек”, неопределенность обозначения (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) производит некое понятие, так что, хотя на природу указывает существительное, все же объект, который существует (τὸ δὲ ὑφ’ ἑστῶς... πρᾶγμα) и конкретно обозначен существительным, не обозначен. Но если говорится “Павел”, указывается на природу, существующую в объекте, обозначенном существительным.

Тогда это ипостась (ὑπόστασις [буквально – стоящее под]): неопределенное понятие сущности (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), которое не обретает стояния (στάσις) от общности обозначения (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαίνοντος), но [понятие], которое представляет и описывает общее и безграничное в любом данном объекте посредством очевидных особенных [свойств] (ἀλλ’ ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὲ πρᾶγματι διὰ τῶν ἐπιφαινόμενων ἰδιωμάτων παρίστωσα καὶ περιγράφουσα)»<sup>2</sup>.

Это утверждение, хотя и выраженное сложным образом, само по себе просто и понятно: термин «человек» может указывать на множество объектов и потому обозначает общую природу; но это абстракция, «неопределенное понятие», а не действительная вещь (πρᾶγμα), актуально существующее. Природа, или сущность, существует только в конкретных вещах, обозначенных конкретными именами, а

<sup>2</sup> Gregory of Nyssa, Ep to Peter (=Basil ep. 38) 3. То же самое можно сказать и о св. Василии (ср. ep. 236), а также, mutatis mutandis, о св. Григории Богослове.

потому общий элемент (κοινότης) нуждается в уточнении, если это «данное-стоящее» как существующее сущее, то есть если мы имеем в виду не просто «человека вообще», но именно Петра или Павла. Таким образом, термин «человек» указывает на то, к какому виду бытия нечто принадлежит, усию, существующую особым образом, то есть отличенную и обозначенную ипостасью. Поэтому термин «ипостась» у Григория относится не столько к конкретному сущему самому по себе, сколько к к тем особенным свойствам, посредством которых оно познается. В другом месте того же Послания он пишет: «ипостась есть отличительный знак каждого» (ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδίαν ἐκάστου σημεῖον ἐστίν) (ЕрРет. 5), и «мы учили, что ипостась есть сопутствие отличительных свойств в отношении каждого (ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)», ибо «ипостась есть отличительный знак существования каждого (ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδίαν τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημεῖον ἐστὶ) (ЕрРет. 6).

Следует сказать, что это скорее лингвистический анализ, сосредоточенный на том, как говорится о вещах, а не на фундаментальном богословии. Григорий продолжает и приводит пример того, как в Писании говорится об Иове, где сначала речь идет о «человеке», а затем о нем сообщаются подробности, и заявляет: «Если перенести на божественные догматы принцип различения, которое проводится в человеческих делах, между усией и ипостасью, то это не будет заблуждением» (ЕрРет. 3). То есть на божественные догматы правомерно переносить именно грамматическое различие между общим и особенным, и речь не идет о какой-либо иной аналогии, которая нам могла бы прийти в голову для иллюстрации. И когда мы это делаем, говорит он далее, мы понимаем, что нечто говорится об Отце, Сыне и Святом Духе в отношении «общности их сущности (ἐν τῇ τῆς οὐσίας κοινότητι)», тогда как «отличительные признаки, созерцаемые в Троице, несоизмеримы и несообщимы (ἀσύμβατά... καὶ ἀκοινώητα); через них особенное личностей (προσώπων), даруемые нам верой, познаются нами, и каждая ясно постигается через их собственные особые признаки, так что посредством признаков, о которых мы говорили, утверждается различие ипостасей» (Ер Рет. 4).

Несколько аспектов этого анализа термина «ипостась» с очевидностью противоречат тому способу использования этого термина, который так широко принят в современном тринитарном богословии. Например, имея в виду такое определение «ипостаси», следуя задаться вопросом, можем ли мы вообще говорить о трех ипостасях, то есть трех вещах, которые суть одно, так что каждая из них есть ипостась, подобная другим в своей «ипостасности» или «личности», и так, что мы можем говорить в данном случае о множестве. Св. Василий ясно предостерегает нас от этого, говоря:

«Господь, предавая нам об Отце и Сыне и Святом Духе, не счетом переименовал Их, ибо не сказал: в первое, второе и третье, или — в одно, два и три... Един Бог и Отец, и един Единородный Сын, и един Дух Святой. О каждой из Ипостасей возвещаем отдельно (Ἐκάστων τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλομεν), но когда нужно будет счислять, тогда не попустим, чтобы невежественное счисление довело нас до понятия многобожия»<sup>3</sup>.

То же говорит и Владимир Лосский:

«Когда мы говорим “три Ипостаси”, то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определение “Божественной Ипостаси”, надо было бы сказать, что единственное

<sup>3</sup> Св. Василий, О Духе Святом, 44 [глава 18].

обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения»<sup>4</sup>.

То есть невозможно в точности сказать, что является общим для каждой из ипостасей как ипостасей (то есть что составляет их «личностность» в абстрактном отношении, прежде чем говорится о личностных характеристиках Отца, Сына и Духа), потому что, то, что является общим для трех, должно быть частью усии. На самом деле Каппадокийцы использовали формулу «одна усия, три ипостаси» крайне редко<sup>5</sup>.

Другой момент. Имея в виду определение «ипостаси», данное Григорием Нисским (кратко: ипостась есть указывающий на особенное признак, обозначающий конкретный пример данной природы), довольно трудно представить, как можно говорить о том, что ипостась трансцендирует или обосновывает природу. Эти термины указывают на иной способ анализа или категоризации данного, конкретного и частного, сущего, для обозначения которого Григорий, по крайней мере в сфере тварного, использует термин *πρόσωπον*.

Третий момент. В данном понимании ипостаси вообще нет никакого, так сказать, «личностного» элемента: оно так же применимо к куску угля, как и к человеческому существу! Это Бозций первым ограничил употребление термина *persona* случаями разумной природы. На это изменение в использовании термина ясно указывает Карл Ранер:

«Если сначала «персона» означала непосредственным образом (*in recto*) отдельное сущее и указывала на разумную природу только косвенно (*in obliquo*) – согласно вещному мышлению греков, – то в новые времена «антропологический поворот» требует, чтобы в понятии личности различался духовно-субъективный элемент»<sup>6</sup>.

Поскольку этот термин все чаще и все отчетливее употреблялся применительно к Троице и к человеческим существам, он приобретал все более «личностное» значение. Но необходимо выяснить, в чем состоит этот «личностный» смысл. Мы не можем считать, что мы знаем этот смысл просто потому, что мы сами – «личности», так как это еще вопрос, является ли мы «личными существами» таким же образом, как люди предшествующих исторических эпох<sup>7</sup>. И мы не можем считать, что наше нынешнее представление о «личностном бытии» правомерно перенести на каждую из ипостасей Троицы просто потому, что о них тоже говорится как о «личностях». Это будет антропоморфизмом. Отсюда и центральный вопрос богословия XX века, от Карла Барта до Карла Ранера и других: является ли наше слово личность, со всеми его нынешними значениями, совсем не обязательно предполагающими тот смысл, который вкладывали в термин «ипостась» греческие отцы, – является ли это слово достаточным и адекватным для тринитарного богословия? Более того, этот момент, вместе с предыдущим, указывает на крайнюю

---

<sup>4</sup> V. Lossky "The Theological Notion of the Human Person" [Богословское понятие человеческой личности], in idem., *In the Image and Likeness of God*, (SVS Press), 113. Выше Лосский замечает: «Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви» ("For my part, I must admit that until now I have not found what one might call an elaborated doctrine of the human person in patristic theology, alongside its very precise teaching on divine persons or hypostases", p.112).

<sup>5</sup> Это отмечает Лиенхард (J. T. Lienhard, "Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of 'One Hypostasis,'" in S. T. Davies, D. Kendall, and G. O'Collins, eds., *The Trinity* [Oxford: OUP, 1999], 99-121, esp. 99-103), который приводит лишь один пример у Григория Богослова: *On the Great Athanasius* 35.

<sup>6</sup> Rahner, *The Trinity*, 108.

<sup>7</sup> Cf. Taylor, *The Sources of the Self* (Harvard University Press)

сомнительность убеждения, что уместно обращаться к Троице как Троице как к парадигме человеческого существования<sup>8</sup>.

### *Иммануил Кант*

Митрополит Иоанн, конечно, предлагает не просто аналогию между тринитарным, то есть личностным, бытием Бога, с одной стороны, и человечеством в его стремлении к подлинно личностному существованию, с другой, хотя эта аналогия присутствует в основе различных движений его мысли. Более важно, что митрополит Иоанн обращается к реальности подлинно личностного существования, явленного в истории Христом, чтобы указать на новое основание для подлинно личностного, обожженного существования человека, в котором превосходится биологическая ипостась в силу нового рождения в новой экклезиальной общности, хотя и в условиях эсхатологического напряжения, проявляющегося в евхаристической ипостаси.

Прежде чем обратиться к этому новому бытию во Христе и к тому, в каких терминах его лучше всего описать, я хотел бы указать на то, что описание превосхождения человеком природы как акта свободы, в котором реализуется аутентичная личностность, имеет своим источником вторую критику Иммануила Канта. Весьма поверхностное утверждение митрополита Иоанна, что «целью является сама личность (BC 47), с очевидностью напоминает хорошо известный и часто повторяемый Кантом акцент на том, что человек как «личность» никогда не должен рассматриваться как вещь или использоваться просто как средство, но должен всегда пониматься как «цель»<sup>9</sup>. Это стало известным местом в современной мысли. Более интересным является то, как Кант разрабатывает понятия свободы, трансценденции и личности в своей «Критике практического разума». Исследуя понятие «долга», то есть ответственности человека перед нравственным императивом, Кант задается вопросом об источнике этого «долга»: «Где же достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?» Он дает поразительный ответ:

«Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно, воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который может мыслить один разум и который вместе с тем охватывает весь чувственно воспринимаемый мир, а внутри него – эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что подобает только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как личность, то есть свобода и независимость от механизма всей природы [Es ist nichts anders also die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur], рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным его же

---

<sup>8</sup> См. K. Kilby, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity," *New Blackfriars* 81 (2000): 432-45. Нужно отметить, что помимо употребления таких альтернативных выражений, как «подлинная личность», митрополит Иоанн не дает определений ни «личности», ни «ипостаси», и умножение «ипостасей» в ходе его анализа человеческого существования скорее требует использование бритвы Оккама.

<sup>9</sup> Основы метафизики нравственности (4:428 [Раздел второй]): «Предметы (die Wesen), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т.е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения)».

собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру» (5:86-87).

То, что позволяет человеку превосходить себя как часть чувственного мира (как «биологическую ипостась»), – это его «личность», его «персональность», тот факт, что он есть «лицо». Более того, как сущее в рамках чувственного мира человек несвободен: у него есть выбор, но он подчинен естественным процессам этого мира и присущим ему законам. С другой стороны, как «разумное существо» личность может признать нравственный императив, который – как то, что не навязано извне, но установлено самой личностью, реализующей чистый и практический разум – становится условием истинной свободы, автономии, а не гетерономии:

«Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как автономию чистого практического разума, т.е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом» (5.33).

Как ясно указывает Кант, мы знаем это не из эмпирического опыта: «Мы разумом сознаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность, потому что рассматриваем ее в качестве объекта нашей воли как существ чистого разума» (5:44).

По существу, как говорит Кант, такое высокое понимание свободы нельзя не только вывести из эмпирических наблюдений, но и сам эмпиризм подрывает понятие «долга», которое принадлежит автономной личности как свободному разумному существу, заменяя его чем-то совершенно иным, «эмпирическим интересом, с которым склонности вообще имеют дело», так что он «приводит человечество к деградации», воспринимая достоинство высшего практического принципа в силу того, что «склонности очень удобны образу мыслей всех» (5:71). И как ясно показывает Кант в «Основах метафизики нравственности», моральный закон может быть предметом поиска только ради него самого.

Рискуя суммировать Канта, скажем, что его точка зрения состоит в том, что человеческая «личность» являет себя лишь тогда, когда поднимается над своей биологической природой, сопротивляясь ее желаниям и склонностям, так что он уже не существует просто как иррациональное животное, движимое слепыми желаниями и потребностями, но существует благодаря тому, что является «разумным» субъектом. И лишь посредством этой «моральной» или «аскетической» трансценденции – говоря «нет» – свободный выбор становится истинной свободой, так что подлинная «личность» возникает и, более того, делает это, будучи укоренена в истинной («онтологической») свободе.

*Становясь человеком*

Хотя и осуществляемый в просвещенческом дискурсе рациональности, морали и трансцендентального субъекта, кантовский анализ гораздо лучше подходит для тематизации «личности», утвержденной в свободе посредством превосхождения природы, которую предлагает митрополит Иоанн, чем термин «ипостась» в том его понимании, которое мы находим в тринитарной мысли IV века. Однако, как я уже говорил, богословское видение митрополита Иоанна в гораздо большей степени сосредоточено на восстановлении «биологической ипостаси» человека как «экклезиальной ипостаси» посредством нового рождения, крещения, следствием которого становится «аскетическая» жизнь, проходящая в напряжении между «уже» и «еще не». Это следствие того факта, что Христос осуществил «саму реальность личности» в истории, сделав Свою личность основой ипостаси каждой личности.

Наш экскурс в мысль Канта прояснил, помимо генезиса дискурса личности-трансценденции-свободы, то обстоятельство, что возникновение личности имеет «аскетическое» измерение: она опирается на человеческую способность сопротивляться слепым потребностям и склонностям. Митрополит Иоанн пронизательно указывает на трагическое измерение существования человека, брошенного в бытие без всякого выбора с его стороны, существования, неизбежно кончающегося смертью. Но что поразительным образом отсутствует в его мышлении, так это именно «смерть» благодаря деянию Христа стала теперь собственно средством дарования жизни и нового существования. Если крещение есть в фундаментальном смысле возрождение в новый способ существования через усыновление Богу, отождествление наших ипостасей с ипостасью Христа, это так потому, что это прежде всего отождествление с Его смертью: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим 6:3). Павел продолжает, точно употребляя времена: «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим 6:5). Про каким-то причинам умирание со Христом отсутствует в предложенном митрополитом Иоанном объяснении преобразования нашего ипостасного существования посредством крещения<sup>10</sup>.

С человеческой точки зрения, смерть есть предельное отрицание. И как биологический факт она трагична и неизбежна: без всякого выбора мы были введены в существование, в ходе которого, что бы мы ни делали, мы, несомненно, умрем. Однако мы не можем игнорировать тот факт, что именно через смерть, поправ смерть смертью, Христос осуществил истинную личностность в истории. Значимость этого факта двояка: во-первых, он отражает то обстоятельство, что нравственность – единственная вещь, которая является общей для всех людей во времени и пространстве; и, во-вторых, то обстоятельство, что посредством Своих страстей Христос, по словам св. Максима, изменил «использование» смерти для всех людей во времени: обратив само «страдание в оружие уничтожения греха, а вслед за ним и смерти как его следствия», даровав «иное начало (ἀρχή) и второе рождение (γένεσις) человеческой природе», так что «смерть, которая не имеет своей матерью наслаждение, породившее ее, и которая стала карателем этого наслаждения, эта смерть несомненно становится и отцом вечной жизни»; кратко: «принявший [святое] Крещение и соблюдающий [неизбывной] силу его в [осуществлении] заповедей ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха и из-за него (acquires the use of death to condemn sin), но он принимает обыкновение смерти для осуждения [самого] греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает его в божественную и нескончаемую жизнь»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Смерть, как и Крест, также не играют никакой роли в объяснении того, каким образом Христос «осуществляет в истории самую реальность личности». См. S. S. Ickert, "The Missing Word in John Zizioulas' Ecumenical Theology," *Dialog* 37.3 (1998): 220-227.

<sup>11</sup> Все из Максима Исповедника, *Ad Thal* 61.

Рожденный (γέννησις) без выбора в мир и получивший жизнь, которая заканчивается смертью, человек – во Христе и через Христа – обретает возможность свободно использовать смерть для того, чтобы возродиться, по своему выбору, становясь (γένεσις) участником жизни, не имеющей конца. Это жизнь, опирающаяся на свободу и укорененная в ней. Это жизнь, которая проявляется в крещеных ныне до такой степени, что они берут крест, то есть больше не живут для себя, эгоцентрической жизнью, но живут экстатическим образом, для своих ближних и Бога, так что уже не они живут, но Христос живет в них.

Таково евангельское благовестие, и это то динамическое преобразование, которое хранили, над которым размышляли и которое развивали Отцы более позднего времени. Именно это, а не «тринитарное богословие», является естественной и уместной аналогией для идеи обоснования личности в онтологической свободе, превосходящей естественную необходимость. Если мы пойдем дальше, то можем увидеть, что, когда Отцы выражают эту мысль, они говорят не столько о становлении личностью, ипостасью, но о становлении человеком. Например, тогда, когда Игнатий Антиохийский весьма драматично умоляет римских христиан не препятствовать его грядущему мученичеству:

«Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею. Его ищущу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего. Я имею в виду выгоду: простите мне, братья! Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком (ἄνθρωπος) Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»<sup>12</sup>.

Претерпеть смерть ради свидетельства о Христе, «совершенном человеке» или «новом человеке»<sup>13</sup>, это для Игнатия рождение в новую жизнь, явление Самого Христа как в полноте человека. Более того, для Игнатия существует связь между Страстями Христовыми и Его именем «Слово Божие», так что это имя распространяется и на тех, кто исповедует Христа в мученичестве. Снова прося римлян не заступаться за него перед властями, но лучше хранить молчание, он говорит: «Если вы будете молчать обо мне, я буду Божиим, если же окажете любовь плоти моей, то я буду просто воплем»<sup>14</sup>. Претерпевая такую же мученическую смерть, как и Христос, страждущий Бог, он надеется обрести истинный свет, истинное человечество по образу Христову и тем самым стать словом Божиим, а не нечленораздельным воплем.

Такое понимание сохранялось до конца византийской эпохи. Николай Кавасила, который писал в XIV веке, также утверждает, что не Адам, а Христос является первым истинным человеком в истории:

«Ибо и естество человеческое от начала составлено было для нового человека (ἄνθρωπος), и ум, и желание приготовлены были для него... Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом... Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у коего все перед очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму... и словом сказать, истинного человека (ἄνθρωπος) и совершенного в нравах, и жизни, и во всем прочем показал первый и единый Спаситель»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> St Ignatius, Letter to the Romans 6.

<sup>13</sup> St Ignatius Letter to the Smyrnaeans 4.2; Letter to the Ephesians 20.1.

<sup>14</sup> St Ignatius Letter to the Romans 2.1.

<sup>15</sup> Nicholas Cabasilas The Life in Christ 6.91-4. Ed. and French trans. M.-H. Congourdeau, SC 361 (Paris: Cerf, 1990); Eng. trans. C. J. deCatanzaro (Crestwood, N.Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1974), where it is numbered as 6.12.

Христос – не только есть первый истинный человек, но и образец, в соответствии с которым был сотворен Адам, «который есть образ будущего» (Рим 5:14). В исторической перспективе мы сначала знаем человечество Адама и жизнь в отступничестве, кончающуюся смертью, однако эта перспектива задает нам рамки и дает средства, благодаря которым мы призваны расти в меру человеческой природы, явленной в Самом Христе.

Согласно св. Иринею Лионскому, «дело Божие есть создание человека (ἄνθρωπος)»<sup>16</sup>. Творение человека по Своему образу – это очевидный план Бога в Книге Бытия: ибо для всех иных аспектов творения достаточно простого «да будет». Но в случае творения человека, по Своему образу, Бог должен был подумать (Быт 1:26) и начать то, что оказалось долговременным проектом. Существо по бразу Божию не может быть просто сотворено, как объясняет св. Ириней, но должно научиться добродетели, жить той же любовью, что и Бог, постичь посредством нравственного опыта, что жизнь даруется одним только Богом, сила которого совершается в немощи<sup>17</sup>. Только на Кресте, в Евангелии от Иоанна, наиболее духовном и глубоком в богословском отношении, мы слышим «свершилось» (Ин 19:30), ибо, как говорит Пилат чуть раньше, «се, Человек (ἄνθρωπος)» (Ин 19:5). Дело Божие завершено, и Господь творения теперь упокоился от Своих трудов во гробе святой Субботы. Сам претерпев Страсти как человек, Иисус Христос, Сын Божий и Сам Бог, сотворил нас по образу и подобию Божию, Сам будучи образом Божиим (Кол 1:15). Это аскетическая задача, стоящая перед мужчинами и женщинами, призванными в ответ взять крест свой, чтобы и они смогли стать людьми по образу Христову.

---

<sup>16</sup> St Irenaeus Against the Heresies 5.15.2.

<sup>17</sup> Ibid. 4.37-39