

**СООТНОШЕНИЕ ИДЕЙ КЕНОСИСА БОГА И «УМАЛЕНИЯ  
ЧЕЛОВЕКА» В ПРАВОСЛАВНОЙ РУССКОЙ МЫСЛИ  
(ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ)**

В конце XIX – первой половине XX столетия в православной русской мысли складывается, по крайней мере, два основных подхода к пониманию богословского и философского пространства идеи кеносиса Бога, как характеризующей «Богоснисхождение» Христа (Флп.2, 6-11), в ее отношении к бытию человека. Их можно реконструировать не только на материале специальных исследований темы кеносиса (библейско-экзегетических, догматических, философско-метафизических), но и в контексте некоторых развернувшихся дискуссий, имеющих как статус богословский, так и философский, и сопряженных с западно-христианским (в особенности, в протестантской мысли с ее «кенотизмом») «прочтением» проблемы, где большую роль играли философско-антропологические и культурологические выводы из нее.

Нравственно-психологический подход разворачивался в определенной мере в контексте критической реакции русской богословской мысли на западный (католический) «юридизм» в понимании искупительной Жертвы Христа, состоящий в признании «внешнего оправдания» человека Божественной силой (благодатью). Один из «основателей» этого подхода – митр. Антоний (Храповицкий) понимал кеносис Бога в отношении человека как действие «силой сострадательной любви», в которую человек оказывается вовлечен («со-впечатлен») выдающимся и исключительным нравственным примером Личности Христа. Такое понимание имеет основание в суждении ап. Петра о призвании верующих последованию «примеру Христа» (1 Пет.2, 21). Впечатление человеком этим Примером означает со-страдание Христу в перенесении различных «скорбных» обстоятельств земной жизни (1 Пет.2, 19-20) и «облеченность в любовь» (Кол.3, 14). Действительно, по сравнению с этим «нравственно-психологическим» пониманием, «юридическое» понимание человеческого спасения через оправдание «заместительной» Жертвой

Бога и «примирении» посредством Креста (Еф.2, 16; 2 Кор.5, 18-21) является односторонней интерпретацией.

В рамках нравственно-психологического подхода непосредственно к теме кеносиса и ее антропологическому значению обращались представитель Московской Духовной Академии М.М. Тареев, впервые познакомившей русское богословие с кенотической христологией в теоретически развернутой форме, а также представитель Киевской Духовной Академии А. Чекановский. По мнению М.М. Тареева, в реальном историческом образе Христа открывается то, каким должен быть человек; тем самым, «в системе Тареева... задачи христологии оказываются тождественными с задачами философской антропологии» [1, с.31]. При этом М.М. Тареев не принимает идеи постепенного совершенствования человека в проекции его «объективной» земной жизни, природном и социально-культурном бытии, ограничивая христианский идеал причастности человека кеносису Бога (абсолютной, безгранично жертвенной духовной любви) сферой интимной, внутренней жизни и объявляя о его трагическом несоответствии земным ценностям. Отграничивая свою позицию, тем самым, от светского гуманистического «прогрессивного» морализма, он лишь отчасти порывает с богословским морализмом и психологизмом. Для него безусловным является убеждение о «тесной взаимосвязи богочеловеческой психологии Христа с внутренним духовным миром каждого отдельного христианина» [2]. Субъективно-творческий «опыт» жертвенности и самоотрицания для человека, по его мнению, сам по себе недостаточен, он еще должен преобразиться в опыт «усыновления» Богу, понимаемому как приобретение «богосыновнего настроения» всецелой покорности Богу (смирения), подобной «настроению» Христа. В этом для него «христианская философия» совпадает с «философией жизни».

У М.М. Тареева в его нравственно-психологическом подходе обнаруживается тяготение к протестантской «теологии креста» (*theologia crucis*), противопоставляемой еще М. Лютером католической «теологии славы» (*theologia gloriae*). Для «теологии креста» с ее интуицией близости человеку в его трагической земной жизни образа распятого и бессильного Христа, характерно выделение и предпочтение одной из «частей» кенотического пути Христа (Флп.2, 7-8) – той, которой соответствует именно со-распятие Христу каждого христианина в своем индивидуальном опыте и самосознании. Тем не ме-

нее, именно у М.М. Тареева мы впервые обнаруживаем обоснование права философской интерпретации идеи кеносиса Бога в отношении универсальных условий и перспектив бытия человека.

А. Чекановскому принадлежит мысль о том, что особое внимание к теме кеносиса в XIX – начале XX века вызвано во многом спецификой развития западно-христианской духовной жизни и имманентной ей мысли. В развитии теологических школ В. Баура, А. Ричля, Г. Томазиуса, В. Гесса и др. она составила особое и при этом довольно многоликое протестантское направление «кенотизма». Представители этого направления, по А. Чекановскому, считая акцентацию идеи кеносиса «продолжением и завершением диалектического развития догмата о Лице Иисуса Христа» [3, с.9], поставили очень важные вопросы о человеческой природе Иисуса Христа (о нравственном развитии Иисуса Христа, Его искушаемости, Его человеческом знании...). Эти вопросы, по его мнению, часто оставляемые в стороне или решаемые поверхностно, «должны быть решены и с церковно-догматической точки зрения» [3, с.216], то есть на них должен быть получен ответ и в рамках православной мысли.

В самой постановке подобных вопросов, имеющих существенное значение для «перехода» к пониманию бытия человека, А. Чекановский усматривал положительное значение «кенотизма». Однако, по мысли А. Чекановского, в самой протестантской концепции кенотизма присутствует тенденция неоправданной аналогии понимания кеносиса Бога и бытия человека. В этой концепции кеносис Бога понимается в некотором метафизическом смысле, как «умаление» или «укорочение» Его существа, изменение присущего Ему изначально образа бытия, тогда как в православном смысле такое «изменение» ограничено лишь «видимым домостроительным самоуничижением Христа Спасителя» [3, с.220], что не означает, по его мнению, никакого самоприношения нравственной жизни человека. А. Чекановский приходит к выводу, что смысл «кеносиса» в отношении к человеку вообще может адекватно определяться не как *метафизический*, а лишь как *нравственный*. Определение такого смысла возможно лишь на пути субъективного перерождения, понимаемого только как нравственное усовершенствование, на пути смиренного самоотречения.

Онтологический подход к пониманию идеи кеносиса Бога в отношении к бытию человека, «умалению» человека формировался отчасти как реакция

внутри православной мысли на односторонность нравственно-психологического понимания Жертвы Христа и значения ее для человека, в контексте тенденции развития православной мысли в XX веке к «неопатристическому синтезу» (прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский и др.), отчасти же – как следствие развития философско-богословского дискурса вплоть до нашего времени (прот. С. Булгаков, Х. Яннарас, С.С. Хоружий и др.). Наиболее значимыми историческими точками бифуркации онтологического подхода с нравственно-психологическим были: во-первых, развернувшиеся с середины 20-х гг. прошлого столетия открытые богословские дискуссии между митр. Антонием (Храповицким) и критиками его «нового богословия» о догмате искупления (в частности, архиеп. Феофаном (Быстровым)), вызванные постановлением Синода Русской Православной Церкви за границей 9 апреля 1925 г. о замене «Пространного катехизиса» митрополита Филарета Московского (XIX в.) «Опытом катехизиса» митроп. Антония (Храповицкого); во-вторых, развернувшиеся в русском зарубежье в 20-50-х гг. XX в. богословско-философские «диалоги» по поводу изданных «софиологических» работ прот. С. Булгакова, представленные в очной и заочной полемике основателя особой богословской школы в Париже прот. С. Булгакова и В.Н. Лосского и «Указе Московской Патриархии» от 1935 г., в котором подробно анализируется, в том числе и понимание прот. С. Булгаковым идеи кеносиса.

Исследуемая нами проблема ставится и решается прот. С. Булгаковым, В.Н. Лосским (несмотря на подвергнутое В.Н. Лосским критике соединение прот. С. Булгаковым онтологических оснований Боговоплощения и кеносиса с софиологической проблематикой) и многими последующими за ними мыслителями в «перспективе» смысла *обожения* человека. Учение об обожении никоим образом не может быть сведено к поиску нравственно-психологических параллелей между Богом и человеком, поскольку предполагает, согласно учению отцов Церкви (Василий Великий, Максим Исповедник, Григорий Палама и др.) сопричастность человека нетварным Энергиям Божества. Таким образом, отмеченная перспектива имеет обоснование в патристической традиции.

Прот. С. Булгаков усматривает связь между конечной целью Божественного Промысла – обожением человека и тем, что «Бог должен стать человеком». Причем такая связь онтологически «задается» в том смысле, чтобы во

Христе произошло не механическое или какое-либо призрачное соединение Бога и человека, а именно богочеловеческое, через «общение свойств», обожение тварного естества Божественным, посредством кенотического «оставления Христом Божественной Славы.., пока человеческое естество не становится способным к принятию прославления» [4, с.421]. Прот. С. Булгаков находит возможным понимание кеносиса Христа как «продолжающегося на земле в христианах» [5, с.446]. Это «продолжение» находит свое обоснование в том, что Христос после Вознесения «во славе» не оставляет мира, но все же присутствует в мире лишь духовным и таинственным образом. При этом Христос приемлет «славу» в Себе для всего мира, как бы кенотически предохраняя человека от ее непосредственного воздействия, которое было бы для тварно-ограниченного и подверженного греху человека непереносимым. «Продолжающийся» кеносис Христа открывает в духовной жизни христиан некоторую *онтологическую антиномику* присутствия «смерти» (в уничтожении) и «воскресения» (во славе), сокровенной жизни во Христе в Церкви (в ее Таинствах и др.) и жизни «во славе», которая относительно может осуществляться в обожении человека уже на земле, но станет в полной мере возможна только в эсхатологической перспективе. В доказательство такого понимания христианской жизни прот. С. Булгаков приводит ряд схожих новозаветных суждений о человеке (Кол.3, 1-4; 1 Петр.4, 13; 2 Кор.1, 5; Гал.2, 19-20), которые иначе свидетельствовали бы о неких необъяснимых онтологических «понижениях» или «перевоплощениях» человека вплоть до реального вмещения «смерти» или, наоборот, предельного субъективно-психологического ее условливания. Особенно показательны приводимые слова ап. Павла о «сораспятии Христу» (Гал.2, 19-20), влекущие осознание онтологической погруженности собственного «я» в жизнь во Христе.

Не анализирующий, подобно вышерассмотренному у прот. С. Булгакова, онтологическое обоснование продолжающегося в христианах кеносиса Христа и критикующий некоторые положения его «метафизического» прочтения кеносиса В.Н. Лосский, тем не менее, создает учение о человеке, которое принято именовать «кенотическим персонализмом» и в рамках которого он проводит в контексте идеи кеносиса *онтологическую* аналогию между Личностью Бога и личностью человека. И у последующих православных мыслителей можно отметить применение онтологического подхода в понимании

кеносиса Бога в отношении человека, в особенности при анализе христианской добродетели-универсалии *смирения* – определенной аналогии «умаления» человека, взятого в его осознанной перспективе, на пути к обожению. Так, С.С. Хоружий при анализе «исихастской антропологии» отмечает, что понятие смирения (смиренномудрия) характеризует в православном аскетическом опыте душевные качества, постепенно «утрачивающие субъективность» под воздействием Божьей благодати; смиренномудрие, представляющее собой «освоение определенных свойств самой ситуации человека», «глубоко онтологично» [6, с.90].

Представляется, что нравственно-психологический подход в понимании отношения кеносиса Бога к бытию человека, понимании сущности «умаления» и «смирения» человека является недостаточным. Во-первых, в своей односторонности он не позволяет избежать своеобразного мировоззренческого *деизма* или философского *дуализма* в отношении Бога и мира, отвергающего полноту участия Бога в жизни мира и человека, *синергизм* Бога и человека, в котором «человеческое» должно реально (превзойдя посюсторонность субъективно-психологического чувства и нравственной манифестации) преобразиться, не утратив при этом границ собственной природы. Во-вторых, подобный подход *лишен универсализма*, заложенного в христианской идее кеносиса, которая предполагает изменение и преобразование *всякого* человека действием Бога, а не только человека «прочувствовавшего» его или достигающего нравственного совершенства. В целом, сведение содержания идеи кеносиса Бога в отношении к человеку, его «умалению» лишь к нравственно-психологическому смыслу не отвечает ни опыту патристической традиции, ни полноте тех вопросов о человеке, которые вызваны самой этой идеей. В сравнении с нравственно-психологическим подходом, реконструированный нами онтологический подход дает возможность, во-первых, представить и понять *опыт* христианства как *непрерывный* и *избытствующий* по отношению к его лишь «субъективному» восприятию или чьему-либо нравственному совершенству, а во-вторых позволяет учесть *антиномизм* и *трагизм* человеческого бытия.

Таким образом, онтологический подход более полно и адекватно передает существо православной мысли, имеющей истоки в патристике, о «пролонгации» кеносиса Бога (Христа) в «умалении» человека, без отождествления

их в эссенциальном достоинстве и взаимной детерминированности, но в перспективе реальной причастности - обожения человека. Этот онтологизм, учитывая всеобщее воздействие кеносиса Христа на человеческое естество, который антропологический «взрыв» перехода от «ветхого» к «новому» человеку, не предопределяет причастность к нему, оставляя таковую возможность для личностно-волевого выбора, и потому может получить философско-антропологическую интерпретацию в качестве полноты бытия человека. Благодаря такому онтологическому подходу возможно (полнее, чем при нравственно-психологическом) ставить философский вопрос о «присутствии» Христа в истории, культуре, о динамике и перспективах духовного опыта человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский А.И. Михаил Тареев. Спб., 1994.
2. Сильвестр (Стойчев) (игум.). Жизнь и богословие Михаила Тареева // [http://theology.in.ua/en/bp/bp\\_history/theological\\_history/38808/](http://theology.in.ua/en/bp/bp_history/theological_history/38808/).
3. Чекановский А. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910.
4. Булгаков С. (прот.). Автореферат книги «Агнец Божий. О Богочеловечестве» // Путь Парижского богословия. М., 2007.
5. Булгаков С. (прот.). Невеста Агнца. М., 2005.
6. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия: научный сборник. М., 1995.

## LITERATURE

1. Brodskii A.I. Mihail Tareev. Spb., 1994.
2. Sil'vestr (Stoichev) (igum.). Zhizn' i bogoslovie Mihaila Tareeva // [http://theology.in.ua/en/bp/bp\\_history/theological\\_history/38808/](http://theology.in.ua/en/bp/bp_history/theological_history/38808/).
3. Chekanovskii A. K uyasneniyu ucheniya o samounichizhenii Gospoda nashego Iisusa Hrista. Kiev, 1910.
4. Bulgakov S. (prot.). Avtoreferat knigi «Agnec Bozhii. O Bogochelovechestve» // Put' Parizhskogo bogosloviya. M., 2007.
5. Bulgakov S. (prot.). Nevesta Agnca. M., 2005.
6. Horuzhii S.S. Analiticheskii slovar' isihastskoi antropologii // Sinergiya. Problemy asketiki i mistiki pravoslaviya: nauchnyi sbornik. M., 1995.

**Ростовский юридический  
институт МВД России**

**5 февраля 2012 г.**