

## МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*А.И. Бродский*

### Три версии кенозиса. О морально-философских интерпретациях самоуничужения Христа

**Бродский Александр Иосифович** – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский гос. университет. Россия, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

ORCID 0000-0003-1694-0913  
e-mail: abrodsky59@mail.ru

В статье рассматриваются различные теологические интерпретации евангельского сюжета, называемого «самоуничужением Христа», или «кенозисом». Автор считает, что эти интерпретации являются выражением основных типов морально-философского восприятия жизни. В статье выделяются три версии кенозиса: *восхождение*, *проникновение* и *бессилие*. Первая версия предполагает, что жизнь Христа представляла собой совершенствование, в процессе которого происходило преодоление условий земной жизни человека; вторая утверждает, что Христос не преодолевал условий земного существования, но демонстрировал, как в рамках этих условий возможно достижение Царства Божьего; третья исходит из того, что кенозис – это история, раскрывающая бессилие Бога перед лицом им же созданного мира. Эти три версии кенозиса соответствуют трем типам морально-философского отношения к жизни. Первое отношение можно определить как «футуристическое»: мир с необходимостью должен стать лучше того, каким он есть. Второе отношение определяется как «презентное»: мир к лучшему изменить нельзя, но индивидуум всегда может обрести в нем свободу и самодостаточность. Третье отношение определяется как «восполняющее»: история человечества не имеет какой-то восходящей направленности, но подвластна некоторым нашим волевым усилиям, которые могут быть как конструктивными, т.е. меняющими существующие нормы и ценности в соответствии с обстоятельствами, так и деструктивными, т.е. направленными на насилие и разрушение. Для современного секуляризованного мира наиболее актуальным является, конечно, последнее отношение и свойственная ему дихотомия.

**Ключевые слова:** Евангелие, кенозис, уничтожение, моральная философия, совершенствование, прогресс, свобода, насилие, бессилие

## Введение

Поскольку термин кенозис (κένωσις) не является широко употребляемым в философском дискурсе, стоит начать с некоторых напоминаний. Термин восходит к посланию апостола Павла к Филиппийцам (Флп. 1:5–11). Апостол обращается с увещанием к своим «излюбленным чадам» и, стремясь определить те чувства, которые должны лежать в основе христианского образа жизни («ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе»), говорит: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». Употребленный здесь глагол «ἐκένωσεν», который в русском синодальном переводе выражен словами «уничижил Себя», дословно означает «опустошил себя», «превратил себя в ничто». Такое терминологическое уточнение необходимо сделать для последующего изложения философских интерпретаций этого библейского фрагмента.

В сюжете кенозиса помимо идеи воплощения содержится указание на то, что, во-первых, Христос не просто разделил с людьми условия их жизни, но пережил самые неблагоприятные и тяжелые условия; во-вторых, что это было результатом Его свободного выбора, так как, обладая божественным всемогуществом, Он мог бы жить и иначе. Христос родился в яслях, вырос в бедности, «не знал, где главы преклонить», познал и человеческий страх, и физическую боль. И самое главное: Христос умер, оставаясь покорным человеческому уделу. Поэтому, как писал Владимир Лосский, «кенозис – это воплощение в аспекте смирения и смерти» [Лосский, 2010, 403].

Следует заметить, что в качестве самостоятельной христологической проблемы кенозис редко становился предметом богословского анализа. В святоотеческой литературе кенозису уделялось внимание накануне Халкидонского собора (451 г.), осудившего крайности несторианской и монофизитской трактовок боговоплощения и давшего определение (орос), согласно которому Христос обладал полнотой божественной и полнотой человеческой природы. Однако учение об «уничижении» или «опустошении» Бога в Христе содержит в себе столько «соблазнов», что последующее богословие старалось все-таки избегать чрезмерного углубления в эту тему. В 1951 г. в энциклике «*Sempiternus Rex*» папа Пий XII напрямую осудил кенотические рассуждения: «Есть еще один враг веры Халкидонской, широко распространенный за пределами католической религии. Это мнение, основой и формой которого служит необдуманно и ложно понятое предложение из Послания Святого Павла к Филиппийцам» [Pius XII Pope]. Действительно, кенотические доктрины встречаются преимущественно за пределами католической веры, а именно в немецком лютеранском богословии начала Нового времени (И. Бренц, И. Арендт, Ф.Я. Шпенер и др.), а также в немецком (Г. Томазиус, В.Ф. Гесс, И.А. Дорнер) и русском (А.Д. Беляев, М.М. Тареев, А.М. Туберовский) богословии конца XIX – начала XX в. Причем, как отмечает в наши дни А.В. Малышев, в XIX в. в Германии это было вызвано появлением книги Д.Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835), а в России – религиозно-этическим

учением Л.Н. Толстого [Мальшев, 2022]. И Штраус, и Толстой считали Иисуса только человеком, великим учителем морали и праведником, но лишенным каких-либо божественных атрибутов.

К сказанному следует добавить, что начиная с конца 30-х гг. прошлого века у некоторых исследователей русской культуры сложилось мнение, что кенозис – одна из важнейших черт всей русской духовной традиции. В 1938 г. в Лондоне вышла книга писательницы Н.Д. Городецкой «Уничиженный Христос в современной русской мысли», в которой утверждалось, что тему кенозиса можно обнаружить не только у богословов, но и во многих русских литературных произведениях [Gorodetzky, 1938]. Примерно в это же время историк русской культуры Г.П. Федотов пришел к выводу, что существует особый русский национальный тип, который может быть назван «келотическим» [Федотов, 2015, 95]. Применительно к современной научной литературе можно говорить об исследованиях т.н. «секулярного кенозиса». Так, например, филолог И. Паперно находит келотическую тему в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?» [Паперно, 1996]. Филолог и философ И.П. Смирнов обнаруживает кенозис в «сталинской литературе», например, в повести А.Н. Толстого «Хлеб», в «Русском лесе» Л.М. Леонова, в романе Н.А. Островского «Как закалялась сталь» и др. [Смирнов, 1994, 246–256]. Наконец, наиболее полным исследованием келотизма русской культуры стала книга немецкого исследователя Д. Уффельманна [Уффельманн, 2022]. Здесь келотическая тема продлевается вплоть до романов Владимира Сорокина.

Конечно, интуиция подсказывает мне, что келотические сюжеты можно с успехом обнаружить и в любой другой культуре. Но таких исследований, кажется, нет. Зато сравнительный анализ немецкой и русской теологической и философской литературы на тему кенозиса показывает, что если в Германии в центре внимания находился метафизический вопрос о характере и степени присутствия божественных свойств в Сыне Человеческом, то в России акцент был сделан скорее на этических и социальных следствиях самоуничтожения Господа, что и нашло свое отражение в литературе. И здесь, на мой взгляд, можно выделить три версии кенозиса, которые – с большой долей условности – можно обозначить как *восхождение*, *проникновение* и *бессилие*.

## 1. Восхождение

Представление о кенозисе как пути восхождения человека к Богу, в процессе которого преодолевается человеческая ограниченность, наверное, является самым распространенным. Подчеркивая человеческие черты Иисуса, протестантские и православные богословы указывали на содержащуюся в человеке потенциальную возможность достичь такой же высоты в своем совершенствовании, какой достиг Сын Божий. Вне зависимости от того, понимался ли кенозис как временное отсутствие в Христе каких-то божественных свойств или только как их «сокрытие», «неиспользование», путь Христа рассматривался как процесс *обожения*: схождение Бога к человеку есть одновременно и требование восхождения человека к Богу, требование

поведения, которое, говоря словами Фомы Аквинского, было бы «выше-чем-человеческое».

В богословии такая трактовка кенозиса часто приводила к отрицанию самого понятия или, говоря точнее, к полному поглощению его понятием о Божественном домостроительстве, предвечном Божественном плане (см.: [Пономарев, 1908]). Зато кенотический сюжет в качестве истории восхождения человека к Богу глубоко проник в немецкую и русскую философию, обнаружив здесь неожиданные следствия.

Толчок германскому «философскому кенотизму» дал И. Кант. Вообще-то Кант считал, что для морали пример жизни какого-либо человека, даже «божественного», большой роли не играет. «Нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного Богу человека. Она как таковая уже заложена в нашем разуме» [Кант, 1994, 63]. Более того, в сочинении «Религия в пределах только разума» Кант приводит множество аргументов для доказательства, что мы вообще не можем на основании поступков выносить нравственные оценки, так как нам никогда не ведомы мотивы человека. Другое дело, что «божественно мыслящий человек» мог бы с полным правом говорить, что в нем был воплощен идеал добра, только если бы этот человек сделал себя наглядным примером для других; хотя все равно оценочные выводы на основании этого примера не обладали бы строгой достоверностью. Причем в этом случае «божественный человек» должен был бы лишиться своей *божественности*, иначе внимающий ему мог бы резонно заметить: «если дадут мне совершенно святую волю, то все искушения ко злу сами собой об меня разобьются» [Там же, 65].

Из этого рассуждения часто делают вывод, что Кант отрицал божественную природу Христа. Однако следует обратить внимание, что в приведенном фрагменте Кант рассуждает о некоем «божественном человеке» вообще, а не конкретно об Иисусе Христе. В «Религии в пределах только разума» Кант говорит о Христе как о создателе «совершенно рациональной морали» и «ученой религии», но все-таки не отрицает веры в Его тайные божественные свойства. Для осмысления Бога как «морального существа» «мы должны мыслить и принимать свойства божественной природы таким образом, как это в данном случае диктуется его абсолютным совершенством, необходимым для исполнения его воли (например, понимать его как неизменное, всеведущее, всемогущее и т.д. существо), и вне этого отношения ничего в Боге понять не можем» [Там же, 151–152]. Философия Канта отрицает возможность знания «трансцендентного бытия», но не отрицает само это бытие, в том числе и в качестве онтологической основы морали.

Как мы знаем, дальнейшее развитие немецкой философии в лице И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллинга пошло путем стирания различия между земным и божественным и отказа от идеи трансцендентного бытия. У Фихте, например, учение о воплощении Бога оказалось учением о божественности человека. История Христа – это история тождества человека и Бога, которое существует не только в Нем, но и во всяком индивидуе. «Хочешь ли узреть Бога лицом к лицу, как он есть в себе самом? Не ищи его за облаками... Взгляни на жизнь верных его, и ты узришь его; предайся ему сам, и ты найдешь

его в своей груди» [Фихте, 1997, 71]. Однако для большинства индивидов – «по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы» – это тождество остается «сокрытым». «Пока человек еще хочет быть чем-то для себя самого, истинное бытие и истинная жизнь не могут развиваться в нем... Когда же человек, силою высшей свободы, отказывается от собственной своей свободы и самостоятельности и утрачивает ее, он делается причастным единому истинному – божественному бытию и всему заключающемуся в нем блаженству» [Там же, 119].

Вслед за Фихте, Гегель тоже полагал, что божественная и человеческая природа не являются различными. *Конечное и бесконечное* следует понимать как движение, «состоящее в возвращении к себе через свое отрицание». Бесконечный Бог принял образ конечного человека. «Истина в том, – утверждает Гегель в «Лекциях по философии религии», – что есть только один разум, один дух, что дух, как конечный, не имеет истинного существования» [Гегель, 1977, 148]. Поэтому инобытие Бога в Сыне Человеческом несет в себе всю полноту божественной природы.

В евангельской истории снятие противоречия между божественным и человеческим происходит в *смерти* Христа; в истории человечества это «снятие» осуществляется в *государстве*. «Истинное примирение, благодаря которому божественное реализуется в сфере действительности, имеет место в нравственной и правовой жизни государства» [Там же, 324]. Поэтому государство у Гегеля теснейшим образом связано со смертью. Все *конечное* – индивид, жизнь, собственность – есть *случайное*. «Необходимо, чтобы конечное... было положено как случайное, так как это есть понятие конечного. Эта необходимость выступает, с одной стороны, как сила природы, и все конечное смертно и преходяще. Однако в нравственной сущности, в государстве, у природы отнимается эта сила, и необходимость возвышается до дела свободы, до нравственного» [Гегель, 1990, 359]. Такое «возвышение» естественной неизбежности смерти до «уровня свободы», согласно Гегелю, наилучшим образом реализуется в войнах, которые должно вести любое уважающее себя государство.

Русская религиозная философия конца XIX – начала XX в. во многом повторила эту гегельянскую схему, хотя и стремилась как-то сохранить различие между земным и божественным, человеческим и трансцендентным. Это «сохранение» часто оборачивалось апофатикой, отождествлением первоначала или Бога-Отца с Небытием. Безусловное начало, учил В.С. Соловьев, «есть ничто, так как оно не есть что-нибудь, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие... так как оно свободно ото всего» [Соловьев, 1994, 76]. Соответственно, это Небытие сохраняется и в Сыне Божьем, и в любом человеке как момент свободы, как способность стать чем угодно. Нам, как и Богу, присущ элемент Небытия, «отрицательная безусловность», которая никогда не ограничивается каким-либо содержанием. «Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития» [Там же, 96]. Можно допустить, что, по логике Соловьева, «отрицательная безусловность» – это и есть сохраняющийся в кенозисе божественный атрибут, доступный любому человеку.

Этот момент осмысления кенозиса в аспекте Небытия приводил русскую философию к тем же историософским выводам, что и гегельянство, и часто именно к определенному культу смерти. Достаточно вспомнить ту апологию войн, которую мы можем найти на страницах сочинений В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др. В 1940 г., накануне оккупации гитлеровскими войсками Парижа, о. Сергей Булгаков напрямую связал войну с кенозисом Христа. Война воспроизводит божественный *кенозис*, т.е. добровольное принятие Господом всего тяжелого и трагического в человеческой жизни, вплоть до смерти. Но добровольное принятие Небытия-Смерти есть условие всякого преображения, условие творения нового Неба и новой Земли. Христос, через свою добровольную смерть, «воскресе из мертвых, смертью смерть поправ». Поэтому:

Прагматически мы можем, конечно, искать и находить виновника или виновников войны, «агрессоров» (например, в лице Гитлера и иже с ними). Но, не умаляя их вины и их значения в этом печальном стечении обстоятельств, которые привели к войне... все-таки следует сказать, что война не только учиняется людьми, как их личный грех и преступление, но и происходит, как судьба, исторический фатум, Божие пощущение [Булгаков, 1999, 376–377].

Истолкование самоуничтожения Христа как *восхождения* могло ограничиваться верой в создание совершенно нравственного человечества, как у Фихте, или «Всемирной теократии», как у раннего Соловьева, но в своем последовательном логическом развитии всегда оказывалось все-таки восхождением на Голгофу.

## 2. Проникновение

Начать этот раздел мне хотелось бы с рассмотрения концепции современного историка русской философии И.И. Евлампиева. Осмысление человеческой жизни как *восхождения* к чему-то «выше-чем-человеческому» Евлампиев называет *гностицизмом* и считает основной чертой чуть ли не всей русской религиозной философии. Причем термин «гностицизм» здесь – не обличение, а, напротив, апология. В основе гностического христианства лежит не иудейская идея трансцендентного Бога и искупления первородного греха, а восхождение человека из ущербного мира зла к миру богочеловека, идея тождества Бога и человека. И это вовсе не ересь, а первоначальное, «истинное христианство», которое церковь постаралась полностью уничтожить, но которое постоянно возрождалось в лучших образцах европейской философии: у Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта, Н. Кузанского, Я. Бёме, Г. Лейбница, Фихте. В России эту гностическую тенденцию можно усмотреть уже в философии романтиков, но ее основным выразителем стал Ф.М. Достоевский, определивший характер почти всей последующей русской религиозно-философской мысли. Религиозным идеям Достоевского Евлампиев посвятил две большие монографии.

Автор возводит религиозность Достоевского к немецкой философской традиции, прежде всего к сочинениям Фихте «Наставление к блаженной жизни»

и «Основные черты современной эпохи» (1806). «Вслед за Фихте, Достоевский не признает никакой “потусторонней” действительности и никакого “потустороннего” Бога; Бог для него возможен только как результат исторического развития человечества, как окончательное, преображенное и совершенное состояние, к которому должно прийти человечество» [Евлампиев, 2012, 387].

В этой связи мне хотелось бы обратить внимание на один фрагмент сочинения Евлампиева, в котором, на мой взгляд, раскрывается основной исток всей этики *восхождения и преодоления* земной ограниченности. Анализируя повесть «Село Степанчиково и его обитатели», Евлампиев утверждает, что образ Фомы Опискина несет в себе положительный потенциал. Это образ человека, который желает *преображения мира*. Философ приводит знаменитые рассуждения Фомы:

Я хочу любить, любить человека, а мне не дают человека, запрещают любить, отнимают у меня человека!.. Я кричу: дайте мне человека, чтоб я мог любить его, а мне суют Фалалея! Фалалея ли я полюблю? Захочу ли я полюбить Фалалея? Могу ли я, наконец, любить Фалалея, если б даже хотел? Нет; почему нет? Потому что он Фалалей. Почему я не люблю человечества? Потому что все, что ни есть на свете, – Фалалей или похоже на Фалалея!

Эти слова, которые обычно рассматривают как пародию на высокомерное морализаторство, Евлампиев толкует следующим образом:

Под именем «Фалалей» (которое в эпоху Достоевского рассматривалось как эквивалент слова «дурачок») Фома подразумевает подавляющее большинство простых людей, которых он не может любить, поскольку они не отвечают имени человека, не раскрыли себя как настоящие человеческие личности... Принципиальное различие, которое существует между простыми людьми («фалалеями») и настоящими людьми, высшими личностями... заключается в том, что последние проникают в глубину бытия, знают и понимают полноту и сложность жизни. Обычные люди не знают этой полноты и сложности, они скользят по поверхности бытия, руководствуясь стандартными правилами и нормами [Там же, 116].

В начале прошлого века М. Шеллер, критикуя ницшеанское обвинение христианства в ressentimente, писал, что христианство на самом деле изменило направленность любви, чего не понял знаток античности Ницше. Античный мир любил *высшее*, а христианство – как раз *низшее*. Античная этика – этика восхождения от низшего к высшему, а христианская – снисхождения от высшего к низшему. «С точки зрения античного человека, в Галилее должно было произойти нечто неслыханное и парадоксальное, совершенно не укладывающееся в аксиомы античного мира: Бог по собственной воле снизошел до человека, был бедняком и умер на кресте смертью простого раба» [Шеллер, 1999, 74]. Отныне, считал Шеллер, теряет смысл тезис о том, что надо любить высшее и презирать низшее. Нет больше идеи *высшего блага*. Мне представляется, что все гностические идеи *восхождения* проникнуты именно этим античным убеждением, что любви достойны только «высшие люди», что человечество должно стремиться к высшему и идеальному состоянию.

Что можно противопоставить такому «гностицизму»? Это противопоставление мы можем найти у русских «богословов-кенотиков» начала XX в.: А. Беляева, А. Туберовского, М. Тареева. Профессор нравственного богословия Тареев, например, категорически отрицал идею совершенствования и преодоления земной ограниченности в истории Христа. То уничижение, которое лежало в основе вочеловечивания, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что «Его Божественная Слава проявляется именно в Его уничижении, она не отрицает ограниченной природы и час Его славы совпадает с часом Его страданий» [Тареев, 1901, 172]. Христос своей жизнью показал возможность для человека жить по нормам жизни божественной, но осуществлял Он это в единстве с жизнью естественной. Божественная жизнь открывается в Христе в условиях земного существования, не уничтожая и не отменяя его законов.

Это кенотическое рассуждение имеет универсальное моральное значение. Может ли земная жизнь строиться на абсолютных нравственных началах? Согласно «кенотикам», нет, не может, так как естественная жизнь человека и общества предполагает условность и относительность всех ценностей. История жизни, смерти и воскресения Христа показывает нам возможность жить в согласии с абсолютными ценностями в условиях «земной жизни». Христианство – религия победы над злом, которая состоит не в достижении некоего совершенства, а во внутренней готовности к *независимости* от мира. Причем Тареев для пояснения этой идеи обращается тоже к Достоевскому. Образы Алеши Карамазова или о. Зосимы говорят не о преображении этого мира путем гностического совершенствования, а о способности жить в нем, принимать и любить его, оставаясь одновременно свободным от него [Тареев, 1908, 22–40]. Евангелие, подчеркивал богослов, пессимистично. «Вечная жизнь» и «Царство Божие», о которых говорил Христос, есть то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное переживание. Только каждый человек в отдельности и в глубине своего сознания может преодолеть противоречие между *сущим* и *должным*, вне внутреннего мира личности сущее и должное не соединяются никогда. Тареев называл эту ситуацию «проникновением» божественного в земное.

В протестантских странах в XX в. подобные рассуждения были характерны для т.н. «теологии кризиса» (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих). Эта теология утверждала, что человек, какого бы совершенства он ни достиг, всегда остается «с пустыми руками» перед лицом абсолютно трансцендентного Бога. Здесь вопрос о кенозисе тоже сливается с вопросом о смерти, но иначе, чем в учении о *восхождении*. Как утверждал, например, Тиллих, нельзя рассчитывать на вхождение в Царство Божие после смерти, ибо «после» нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования, в «реальном настоящем» [Tillich, 1951, 194]. И речь здесь идет не о человеке, достигшем совершенства, а как раз о человеке нынешнем: грешном, немощем, смертном, ничтожном. Иными словами, в «теологии кризиса» речь идет не о *футуристической* эсхатологии будущего совершенного человека, но об эсхатологии *презентной* или *актуальной*, доступной здесь и сейчас каждому из нас.

### 3. Бессилие

В начале прошлого века одним из самых резких критиков темы кенозиса был П.А. Флоренский. «Кенотизм, – говорил о. Павел, – смысл своего существования видит в построении непроницаемой перегородки между миром по-ту-сторонним и по-сю-сторонним, желая оставить единственное окно в иной мир, в самосознании отдельной личности» [Флоренский, 1996, 156]. Позднее Флоренский добавлял: «Христианство объявляют абсолютным, чтобы, любезно расшаркавшись перед ним, вывести этого неприятного хозяина жизни куда-то в пустоту и защитить независимость от него. Это – давно известная борьба гуманизма против аскетизма... борьба за мир против Бога» [Флоренский, 1916, 77]. Можно себе представить, насколько яркое подтверждение своих слов увидел бы о. Павел в пришедшей на смену «теологии кризиса» теологии «смерти Бога» (У. Гамильтон, Т. Альтицер, Х. Кокс), если бы дожил до ее зарождения. Теология «смерти Бога» усмотрела в самоуничижении и смерти Христа идею освобождения человека от религии вообще. Считающийся ее предшественником Д. Бонхёффер писал: «Мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире “etsi deus non daretur”... Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога» [Бонхёффер, 1994, 264]. Кенотическое мировоззрение – это мировоззрение, согласно которому Бог «бессилен и слаб в мире». Он позволил «вытеснить себя из мира на крест», и «именно в этом и только через это Он с нами».

Теология «смерти Бога» в общем-то оказалась излишней в секуляризованном мире. И рассуждения ее адепта, пресвитера Х. Кокса о том, что только мы ответственны за наши этические нормы и ценности, которые никто не мешает сделать другими [Кокс, 1995, 50], ничем не отличаются от рассуждений «критического реалиста» К. Поппера о том, что нам некого порицать за те нормы и ценности, которыми мы руководствуемся – ни Бога, ни природу; и что изменять их, если они кажутся нам сомнительными – наша задача [Поппер, 1992, 95]. Не случайно эта теология не возымела какого-либо воздействия на практикуемую массами религиозность и осталась уделом немногих интеллектуалов. Массам нужен все-таки «хозяин жизни», пусть даже «неприятный».

Тареев считал кульминацией кенозиса сцену искушений Христа в пустыне (Мф. 4:1–11). В этих искушениях диавола выразилось вечное стремление людей избавиться от страданий, стяжать чудеса, добиться покровительства Бога. Но, отказавшись побороть нужду и голод, преодолеть законы природы и стать властелином мира, Христос не противопоставил Себя естественным условиям жизни, не отделил себя от других людей... Зато другой русский философ – В.В. Розанов – возмущался этой сценой, считая, что в ней «Бог обессилил мир»: «В том и смысл искушения в пустыне. “И дам тебе все царства мира”. Он не взял. Но как же тогда Он “спас мир”? Неделанием. “Уходите и вы в пустыню”. Не нужно царств... Не нужно мира. Не нужно вообще ничего» [Розанов, 1990, 496]. Евангельский образ Христа, по словам Розанова, является собой лишь немощь и бессилие. Во Христе Бог разделит с человеком его скорбный удел, но ничего позитивного в этом нет. «Мы поклонились религии несчастья. Дивно ли, что мы так несчастны» [Там же, 524].

Мысль о бессилии Бога перед лицом собственного же творения можно обнаружить уже в Ветхом Завете. Ее находят в книге Иова, в Екклесиасте, в некоторых других фрагментах Танаха. «Тайна, которой остаются верны иудеи, – пишет в наши дни С. Жижек, – это ужас божественного бессилия. И именно этот секрет “раскрывается” в христианстве» [Жижек, 2009, 226]. Господь не способен изменить порожденный им же самим мир. Само ожидание Мессии, составляющее лейтмотив большинства библейских книг, говорит о некоей *недостаточности* Божественного управления для исправления мира.

Однако тайна обоих Заветов «раскрывается» в последней библейской книге – Откровении Иоанна Богослова. В «Апокалипсисе нашего времени» (1918) Розанов пишет: «Если... спросить себя: “да в чем же дело, какая *тайна* суда над церквами, откуда *гнев*, *ярость*, прямо рев Апокалипсиса”... то мы как раз уткнемся в наши времена: да в *бессилии* христианства устроить земную жизнь человеческую...» [Розанов, 1990, 476]. Согласно Розанову, Откровение Иоанна – книга, которая призвана не восполнить проходящую через всю Библию тему «божественного бессилия», а дать новую религию.

Спустя примерно десять лет английский писатель Д.Г. Лоуренс, явно находясь под влиянием Розанова (отрывки из «Апокалипсиса нашего времени» были переведены на английский в середине 1920-х гг.), создаст свой «Апокалипсис» (1929). Стоит сравнить эти две художественно-философские интерпретации последней книги Библии.

И Розанов, и Лоуренс убеждены, что Иисус «Апокалипсиса» не имеет ничего общего с евангельским Иисусом. «Христос, упоминаемый – хотя немного – в нем, “с мечом, исходящим из уст его” и с ногами, “как из сардиса и халкедона” – ничего не имеет общего с повествуемым в Евангелиях Христом», – говорит Розанов [Там же, 475]. В Апокалипсисе «мы имеем необычного Иисуса, сильно отличающегося от Иисуса из Галилеи, ходившего по озеру... Теперь именно этот Иисус, с мечом Слова, исходящим из уст Его, есть Сын Божий и, следовательно, Мессия», – говорит Лоуренс [Lawrence, 1974, 24]. Розанов намекает, а Лоуренс утверждает, что Иоанн – автор четвертого Евангелия, и Иоанн – автор Откровения – это разные люди. «Нет ли разницы в самой компоновке слов?.. в стиле литературного изложения?», – спрашивает Розанов [Розанов, 1990, 477]. «Не может быть, чтобы один и тот же человек написал два произведения, столь непохожие друг на друга», – утверждает Лоуренс [Lawrence, 1974, 13]. Наконец, и Розанов, и Лоуренс считают «Апокалипсис» антихристианской книгой. Розанов пишет: «Нет никакого сомнения, что Апокалипсис – не христианская книга, а противохристианская» [Розанов, 1990, 475]. «В Новый Завет проник Величайший Враг христианства», – вторит ему Лоуренс [Lawrence, 1974, 14].

Но причины различия между евангельским и апокалиптическим Христом писатели понимали по-разному. Для Розанова, как отмечалось выше, евангельский Христос есть окончательное выражение Божественного бессилия. Он «без зерна», «без ядер», «без икры». Он почти Небытие, как и Его Отец. «Небытийственность – сущность Его» [Розанов, 1990, 478]. У Лоуренса евангельский Христос вовсе не бессилён. Напротив, «Иисус учил аскетизму, внутренней свободе и братской любви – чувствам, известным только сильным» [Lawrence,

1974, 19]. Но все это было в Иисусе проявлением Его глубоко индивидуалистического и аристократического сознания. А массам нужно совсем другое. Воля уже раннего христианского сообщества заключалась в желании увидеть конец мира, гибель человечества, а когда этого не произошло, в мрачной решимости уничтожить все, созданное людьми, оставив только сообщество святых в качестве окончательного утверждения своей власти.

Откровение Иоанна Богослова – книга антикенозическая. «Евангелие, – пишет Розанов, – человеческая история, нам рассказанная; история Бога и человека; “богочеловеческий процесс и союз”. Апокалипсис как бы кидает этот “богочеловеческий союз” как негодное, как изношенную вещь» [Розанов, 1990, 477]. Лоуренс уточняет: «Откровение» обращено не к человеку как к индивиду, а к массовой и коллективной части нашей души, которая есть в каждом из нас. И эта часть души полна зависти и ненависти. Поэтому Апокалипсис – апология насилия и уничтожения. Бог стал Агнцем, чтобы быть принесенным в жертву. Но в Апокалипсисе мы видим не Агнца, а «Льва из колена Иудина», который только «прикидывается» Агнцем, хотя рычит как Лев. «Иоанн настаивает, что это Агнец, так как он был заклан. Но что-то вовсе не видно, чтобы он был заклан. Зато видно, как он обрекает на заклание миллионы людей. И даже когда он появляется в конце в победных окровавленных одеждах, это кровь не его, а враждебных царей. “Омойте меня кровью моих врагов, и Я буду Тем, кто Я есть”» [Lawrence, 1974, 59].

Лоуренс считает, что та ненависть и страсть к разрушению, которыми проникнуто Откровение Иоанна Богослова – обратная сторона христианской любви. Отдаться любви – это значит утратить свою индивидуальность, поглотиться другими. Поэтому любовь отсылает к коллективному, массовому началу. Человек хочет раствориться в мире, в «мировой душе», но, поскольку существующие социальные связи не предоставляют такой возможности, возникает ненависть и желание уничтожить все, что «не-мы», все другое, как враждебное желаемому единству с миром. «Христианин не смеет любить: любовь убивает все христианское, демократическое, современное и индивидуальное» [Там же, 123]. Таков урок, который дает современному человечеству последняя книга Библии. И Лоуренс из этого урока делает вполне однозначный вывод: *не любите!*

\* \* \*

Итак, три версии кенозиса – *восхождение, проникновение, бессилие* – соответствуют трем типам морально-философского отношения к жизни. Первое отношение можно определить как *футуристическое*: мир может и должен стать лучше, чем он есть на самом деле. Это может произойти или путем совершенствования личности, или посредством развития каких-либо сверхличных образований – общества, государства, глобального миропорядка и т.п. – но в любом случае, такая версия предполагает, что история имеет некоторую направленность. Второе отношение можно определить как *презентное*. Здесь отсутствует вера в возможность исторического преодоления неблагоприятных

условий жизни, но есть вера во внутреннюю свободу, самодостаточность человека. Наконец, третье отношение можно определить как *восполняющее*: жизнь человека не имеет какой-то восходящей направленности, но подвластна нашим волевым усилиям. Только эти волевые усилия могут быть двух видов: *конструктивные*, т.е. делающие акцент на нашей способности менять существующие нормы и ценности в соответствии с обстоятельствами, или *деструктивные*, делающие акцент на насилии и уничтожении.

Для современного секуляризованного мира наиболее актуальным является, наверное, последнее отношение и свойственная ему дихотомия.

### **Three Versions of Kenosis. On Moral and Philosophical Interpretations of Christ's Self-humiliation**

*Alexander I. Brodsky*

Saint Petersburg State University. 7/9 Universitetskaya Emb., St Petersburg, 199034, Russian Federation.

ORCID 0000-0003-1694-0913

e-mail: abrodsky59@mail.ru

The article explores various theological interpretations of the Gospel tale of the so-called “self-abasement of Christ” or “kenosis”. The author assumes that these interpretations represent the main types of moral and philosophical views of life. He identifies three versions of kenosis: *ascension*, *pervasion*, and *powerlessness*. The first version assumes that the life of Christ was the process of perfecting, during which the conditions of earthly human life were overcome; the second version claims that Christ did not overcome the conditions of earthly existence, but showed how one can achieve the Kingdom of Heaven within its limits; the third regards kenosis as a tale that reveals the powerlessness of God in the face of the world He created. These three versions of kenosis correspond to three types of moral and philosophical attitudes toward life. The first approach can be called “futuristic”: the world must necessarily become better than it is now. The second approach is defined as “instant”: one cannot amend the world, but can always find freedom and self-sufficiency within it. The third approach is “replenishing”: the history of mankind is devoid of any upward direction, but is subject to some of our volitional efforts, which can be either *constructive*, i.e. changing existing norms and values according to the circumstances, or *destructive*, i.e. aimed at violence and destruction. The last one – as well as the dichotomy inherent to it – is, of course, the most relevant for the modern secularized world.

**Keywords:** Gospel, kenosis, abasement, moral philosophy, improvement, progress, freedom, violence, powerlessness

### **Литература / References**

*Бонхёффер Д.* Сопrotивление и покорность / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. СПб.: Изд. группа «Прогресс», 1994.

Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Obedience or Resistance], trans. by A. Grigor'ev. St. Petersburg: Progress Publ., 1994. (In Russian)

*Булгаков С.Н.* Философия имени. Икона и иконопочитание. Т. 2. М.; СПб.: Искусство, 1999.

Bulgakov, S.N. *Filosofiya Imeni. Ikona i ikonopochitanie*. Т. 2 [Name Philosophy. Icon and Icon Veneration. Vol. 2]. Moscow; St. Petersburg: Iskusstvo Publ., 1999. (In Russian)

Гегель Г.В.Ф. *Философия права* / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1990.

Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], trans. by B. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)

Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: в 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. М.Н. Левиной. М.: Мысль, 1977.

Hegel, G.W.F. *Filosofiya religii* [Vorlesungen über die Philosophie der Religion], trans. by M.N. Levin. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)

Евлампиев И.И. *Философия человека в творчестве Федора Достоевского*. СПб.: Изд-во РХГА, 1912.

Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve Fedora Dostoevskogo* [The Philosophy of Man in the Work of F. Dostoevsky]. St. Petersburg: RHGA Publ., 1912. (In Russian)

Евлампиев И.И. *Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского*. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. Dostoevskogo* [The Image of Jesus Christ in the Philosophy of Dostoevsky]. St. Petersburg: RHGA Publ., 2021. (In Russian)

Жижек С. *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом* / Пер. с англ. С. Костальского. М: Европа, 2009.

Zhizek, S. *Kukla i karlik: Christianstvo mezhd u eres'iu i buntom* [The Puppet and Dwarf. Christianity between Perversion and Subversion], trans. by S. Kostal'sky. Moscow: Evropa Publ., 2009. (In Russian)

Кант И. *Религия в пределах только разума* / Пер. с нем. Н.М. Соколова, А.А. Столярова // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994.

Kant, I. "Religiya v predelakh tol'ko razuma" [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft], trans. by N. Sokolov, A. Stoliarov, in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Works in 8 Vols.], Vol. 6. Moscow: CHORO Publ., 1994. (In Russian)

Кокс Х. *Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте* / Пер. с англ. О. Боровой. М.: «Восточная литература» РАН, 1995.

Сох, Н.Г. *Mirskoy grad. Sekuliarizatsiya i urbanizatsiya v teologicheskom aspekte* [The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective], trans. by O. Borovoi. Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 1995. (In Russian)

Лосский В.Н. *Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* / Пер. с фр. В.А. Решиковой. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010.

Lossky, V.N. *Ocherki misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essays on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology], trans. by V. Reshchikova. Sergiev Posad: STSL Publ., 2010. (In Russian)

Мальшев А.В. *Русская кенотическая христология конца XIX – начала XX в.: генезис и проблематика*. Дис. ... канд. теол. наук. М., 2022.

Malyshev, A.V. *Russkaia kenoticheskaia khristologiya kontsa XIX – nachala XX v.: genezis i problematika* [Russian Kenotic Christology of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries: Genesis and Problems]. Cand. Sci. (Theology) Dissertation. Moscow, 2022. (In Russian)

Паперно И. *Николай Чернышевский – человек эпохи реализма*. М.: НЛО, 1996.

Paperno, I. *Nikolai Chernyshevsky – chelovek epokhi realizma* [Chernyshevsky – Man of the Era of Realism]. Moscow: NLO Publ., 1996. (In Russian)

Пономарев П. *Кенозис* // Православная богословская энциклопедия: в 12 т. Т. 9. СПб.: Т-во А.П. Лопухина, 1908.

Ponomarev, P. "Kenosis", *Pravoslavnaya bogoslovskaya entsiklopediya v 12 t.* [Orthodox Theological Encyclopedia in 12 Vols.], Vol. 9. St. Petersburg: Lopukhin Publ., 1908. (In Russian)

Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / Пер. с англ. В.Н. Садовского. М.: Феникс, 1992.

Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi*. Т. 1. *Chary Platona* [The Open Society and its Enemies. Vol. 1. The Spell of Plato], trans. by V. Sadovsky. Moscow: Feniks Publ., 1992. (In Russian)

Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Соч. Л.: Васильевский остров, 1990.

Rozanov, V.V. *Apokalipsis nashego vremeni* [Apocalypse of our Time], in: V.V. Rozanov, *Sochineniya* [Works]. Leningrad: Vasil'evskiy ostrov Publ., 1990. (In Russian)

Смирнов И.П. Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М.: НЛЮ, 1994.

Smirnov, I.P. *Psikhodiakhronologika. Psikhoistoriya russkoy literatury ot romantizma do nashikh dnei* [Psychodiachronology. Psychohistory of Russian Literature from Romanticism to the Present Day]. Moscow: NLO Publ., 1994. (In Russian)

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. СПб.: Худ. лит., 1994.

Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema* [Readings on God-manhood and other Works]. St. Petersburg: Khudlit Publ., 1994. (In Russian)

Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли: в 4 т. Т. 4. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1908.

Tareev, M.M. *Osnovy khristianstva. Sistema religioznoy mysli v 4 t.* [Fundamentals of Christianity. System of Religious Thought in 4 Vols.], Vol. 4. Sergiev Posad: STSL Publ., 1908. (In Russian)

Тареев М.М. Уничуждение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1901. (In Russian)

Tareev, M.M. *Unichizhenie Gospoda nashego Iisusa Khrista. Ekzegeticheskie i istoriko-kriticheskie issledovaniya* [The Humiliation of Our Lord Jesus Christ]. Moscow: A.I. Snegiriova Publ., 1901.

Уффельманн Д. Самоуничуждение Христа. Метафоры и метонимии в русской культуре и литературе / Пер. с нем. И.С. Алексеева. М.: BiblioRossika, 2022. (In Russian)

Uffelmann, D. *Samounichizhenie Khrista. Metafori i metonimii v russkoy kul'ture i literature* [Der erniedrigte Christus. Metaphern und Metonymien in der russischen Kultur und Literatur], trans. by I. Alekseev. Moscow: BiblioRossika Publ., 2022. (In Russian)

Федотов Г.П. Русская религиозность // Федотов Г.П. Собр. Соч.: в 12 т. Т. 10. М.: Sam & Sam, 2015. (In Russian)

Fedotov, G.P. *Russkaya religioznost'* [Russian Religiosity], in: G.P. Fedotov, *Sobranie sochineniy v 12 t.* [Collected Works in 12 Vols.], Vol. 10. Moscow: Sam & Sam Publ., 2015. (In Russian)

Фихте И.Г. Наставления к блаженной жизни / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+, 1997.

Fichte, I.G. *Nastavleniya k blazhennoy zhizni* [Die Anweisung zum seligen Leben], trans. by A. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 1997. (In Russian)

Флоренский П.А. Около Хомякова. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1916.

Florensky, P.A. *Okolo Khomiakova* [Near Khomyakov]. Sergiev Posad: STSL, 1916. (In Russian)

Флоренский П.А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

Florensky, P.A. "Otzyv o sochinenii A. Tuberovskogo «Voskresenie Khristovo»" [Review of the Work of A. Tuberovsky "The Resurrection of Christ"], in: P.A. Florensky, *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 Vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996. (In Russian)

Шеллер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб.: Наука, 1999.

Scheler, M. *Resentiment v strukture morali* [Das Ressentiment im Aufbau der Moralen], trans. by A. Malinkin. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. (In Russian)

Gorodetzky, N. *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1938.

Lawrence, D.H. *Apocalypse*. London: Penguin Books, 1974.

Pius XII Pope. *Sempiternus Rex Christus* [<https://www.papalencyclicals.net>, accessed on 10.08.2023].

Tillich, P. *Systematic Theology*, Vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 1951.