

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.016

УДК 1(130.11)

*П. Е. Бойко, А. Б. Бухович, Е. В. Бухович**

КЕНОТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается проблема кенотического христианства в русской религиозной философии на примере наследия С. Н. Булгакова. Актуальность выбранной темы обуславливается как все возрастающим интересом к религиозной проблематике в ее особенных проявлениях, так и некоторой онтологической путаницей, сложившейся на путях познания Абсолюта со стороны атеологической философии и/или нефилософской теологии. Оба указанных феномена, так или иначе проявляющихся в современной культуре, ведут к деградации подлинного мышления и неспособны к постижению истины в ее полноте. Не случайно постклассическая философия имеет теологическую направленность, а современное богословие подчеркнуто кенотично. Знаковым является кенотическое видение Христа в исихастском опыте такого современного подвижника, как преподобный Силуан Афонский. Через преодоление апофатического метода Богопознания как отрицательного через отрицательность, в самом его отрицании намечается связь кенотической проблемы с паламитской диалектикой сущности и энергии. Ввиду проявленности идеи кенозиса в истории теологии и философии в новом свете предстает вопрос происхождения данного понимания и его развитие, в частности концепции Ф.-В.-Й. Шеллинга и Д. Бонхеффера.

Ключевые слова: Кенотическое христианство, Русская религиозная философия, С. Н. Булгаков, Григорий Палама, Феофан Затворник, Силуан Афонский, Ф.-В.-Й Шеллинг, Д. Бонхеффер, Сущность, Энергия, Апофатизм.

* Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии; ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (Краснодар); pboйко@mail.ru

Бухович Анна Борисовна, кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры теологии и религиоведения; ФГБОУ ВО «Курский государственный университет» (Курск); abxohlov@yandex.ru

Бухович Евгений Викторович, аспирант, преподаватель кафедры философии; ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (Краснодар); uevgenybukhovich@gmail.com

The article deals with the problem of kenotic Christianity in Russian religious philosophy represented in the works by S. N. Bulgakov. The importance of the chosen topic is conditioned both by the growing interest in religious issues in its special manifestations, and by some ontological confusion that has developed on the paths of cognition of the Absolute from a-theological philosophy and/or non-philosophical theology. Both of these phenomena, one way or another manifested in modern culture, lead to the degradation of true thinking and are incapable of understanding the truth in its fullness. It is no accident that post-classical philosophy has a theological focus, and modern theology is emphatically kenotic. The kenotic vision of Christ in the hesychastic experience of such a modern ascetic as the saint Silouan of the Mount Athos is a significant one. Through the overcoming of the apophatic method of the knowledge of God as negative through negativity, in its very negation the connection of the kenotic problem with the Palamitic dialectic of essence and energy is outlined. In view of the manifestation of the idea of kenosis in the history of theology and philosophy, the question of the origin of this understanding and its development, in particular the concept of F. V. I. Schelling and D. Bonheffer.

Keywords: Kenotic Christianity, Russian religious philosophy, S. N. Bulgakov, Gregory Palamas, Theofan the Recluse, Silouan of the Mount Athos, F.W.J. Schelling, D. Bonheffer, Essence, Energy, Apophatism.

Христос — слабый Бог. Сама эта необходимость служит условием Его как Абсолюта — в подтверждение Христос подчиняется этой необходимости. И именно таким Он является миру. Для современного богословия — это актуальный, но уже не вопрос, что и формулируется как кенотическая теология.

Для философии, философии религиозной, проблема заключается в самой возможности такого «кенотического» Абсолюта. Да, постклассическая (постгегелевская) философия теологична. И именно поэтому данный вопрос представляет такой интерес для современности, после метафизики с ее мировоззренческими метанарративами, после религиозного мышления в форме представления, после ренессанса интереса к духовному опыту. Так или иначе, мы имеем дело с самой возможностью достоверного обращения к Абсолюту, Богообщения. И со способностью Бога к самосообщению для кого-либо, кроме Самого Себя, способностью Его вызвать к бытию кого-либо, кроме Себя, а значит, и со способностью Абсолюта быть Абсолютом (быть Самим Собой).

Данная тема наиболее интересно разрабатывается в философских построениях такого религиозного мыслителя как Сергей Николаевич Булгаков.

Кенозис (Флп. 2, 7) Христа в воплощении, который распространяется и достигает своего пика в распятии и богооставленности (Мк. 15, 34; Мф. 27, 46), по мысли Булгакова, является иконой не просто богочеловечества Христа, но и самого события внутритроичной Любви, которая проявляется, самовыражается в творении и истории [14, с. 50].

Отсюда происходит оригинальная булгаковская софиологическая концепция [10, с. 333–335; 14, с. 50–51], но ее рассмотрение выходит за рамки нашей статьи — несмотря на то, «что сам Булгаков многократно подчеркивал, что “кенотическое богословие вообще обессиливается отсутствием у него софиологической основы”, тем самым указывая на интенциональную глубину

его богословской перспективы» [14, с. 69], — при религиозно-философском исследовании такая редукция вполне возможна и видится нам уместной.

Необходимо заметить, что указанные стихи из послания к Филиппийцам, так называемый христологический гимн, начинаются с призыва (мы приводим перевод епископа Кассиана (Безобразова)): «Имейте между собой те же мысли, что и во Христе Иисусе, Который, будучи в образе Божиим, не счел для Себя хищением быть равным Богу» (Флп. 2: 5–6), а оканчиваются: «... чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных и земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца» (Флп. 2: 10–11). Апостол делает акцент на теме образа Божия. Для того чтобы внести ясность в вопрос новозаветного словоупотребления, обратимся к данным современной библеистики. Когда говорится об «образе Божиим»,

μορφή может обозначать такую форму существования, в которой божественное бытие находит для себя адекватное выражение, так что по этой форме можно делать заключение и о природе субъекта. <...> Бог невидим, и Сын Божий до воплощения также невидим. «Образ» поэтому правильнее перевести «род существования», а «не форма явления» [1, с. 113].

И именно в своем умалении Христос остается Богом, остается Самим Собой —

Под «быть равным Богу» разумеется именно состояние, в каком находится Бог, а не природа Божия, потому что от своей природы никто, даже и Бог, не может освободиться [1, с. 114].

Дитрих Бонхеффер еще радикальнее: «Образ Христа на земле — это образ смерти Распятого. Образ Божий — это образ Иисуса Христа на кресте» [5, с. 385]. Более того, акценту распространяются и на Христову Церковь: «Через публичное бесчестие, страдание и смерть ради Христа членов Своей общины обретает Христос в ней видимый образ. Это одно и то же страдание — от крещения до мученичества, одна и та же смерть. Это новое творение образа Божия через Распятого» [5, с. 385]. Но он и подчеркивает «различие между воплощением и унижением. <...> не λόγος ἄσαρκος, а λόγος ἔνσαρκος, то есть, воплощенный Сын Божий есть “субъект унижения” <...> Воплощенный Сын Божий уничтожил самого себя и через сошествие во ад, воскресение и вознесение был превознесен» [6, с. 295]. Бог во Христе воспринимает всю вселенную, весь космос, что получило отражение в идее христологии глубокого воплощения — *Logos-sarx*: «Во Христе Бог объединяется со всеми существами и проникает в биологическую ткань самого творения, чтобы разделить судьбу биологического существования» [11, с. 109], — у Него нет предела в этом движении, вернее Он Сам есть этот предел, — «Бог становится Иисусом, и в нем Бог становится человеком и, следовательно, лисами и малыми птицами, травой и почвой» [11, с. 109]. В этом логика божественной любви к человечеству. И, таким образом, Бог «получает прописку» в сотворенном Им мироздании. Это соотношенность бесконечного Абсолюта и конечного человека: «смешение (*katamixis*) Бога с человечеством, бесконечного Бога и конечного творения» [11, с. 121] — как следствие любви Бога ко всему существующему, любви, «которая

призывает Бога объединить себя с человеческой природой во имя исцеления чувственного мира, тем самым приводя телесные существа в *koinonia* (общение) троической жизни Бога» [11, с. 121–122].

На христологию Флп. 2: 5–8 обращает особенное внимание Ф. — В. — Й. Шеллинг. В своем проекте философии Откровения (25-я лекция «Философии Откровения» [19, с. 485–502]) он развивает достаточно противоречивую, но заслуживающую внимания концепцию толкования, где сама возможность умаления полагается ввиду различия Лиц Троицы, как внутритроичные отношения, доводимые немецким мыслителем до крайней степени — исключительного посредничества, при отказе посредством Собственного вочеловечения от независимого от Отца существования, как приобретения единосущия.

В 30-й лекции Шеллинг пишет: «Апостол говорит: ἐκένωσεν ἑαυτόν — он сам отвергся себя, отвергся бесспорно чего-то, что было в нем самом. Если же он, однако, лишь соединяется с человеком, то он ни от чего не отрекся, ничего не отвергся» [19, с. 592], — пытаюсь выявить в кенозисе момент тотальной негации. «Если вочеловечение есть отвержение, то человеческая природа Христа есть именно чистый результат этого самоотвержения, этого акта» [19, с. 592–593] самоотрицания-отрицания: «Наес κένωσις (это отвержение) *homini Jesu unica causa fuit existendi*» [19, с. 593]. И логика мысли Шеллинга здесь полагает Иисуса Христа как вочеловечившийся Логос — который «есть внебожественно-божественный субъект» [19, с. 597] — как посредника, актуализирующуюся/актуализировавшуюся посредующую потенцию. Согласно немецкому философу, «субъектом опустошения» — «*subjectum exinanitionis*» (см.: [19, с. 595] не может быть ни Бог ни человек, а только опосредующая потенция — Христос.

Святитель Феофан предлагает интерпретацию в духе халкидонского догмата: «Зрак раба приим — приняв парное естество, которое, на какой бы степени ни стояло, всегда работно есть Богу» (цит. по: [1, с. 114]), исповедуя во Христе две воли, подчиненные Божественной, — «И все сие проходит Он, естеством Бог сый, принятым Им на Себя естеством тварным» [1, с. 114].

На халкидонский догмат, примененный и к двум волям во Христе, ссылается и С. Н. Булгаков: «Только сделавшись вполне человеком, кроме греха, но при этом восприняв его последствия, тяготеющие над человеком, мог Господь совершить спасение мира» [9, с. 457], цитируя послания апостола Павла к Колоссянам и Коринфянам: «Он есть воистину Бог, ибо «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2: 9), но и воистину человек, второй Адам: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15: 47)» [9, с. 457]. И вот смысловая переключка с Дитрихом Бонхейффером, утверждающим: «Воля Бога, которая явлена и осуществлена Им во Иисусе Христе, охватывает целостность действительности» [7, с. 50]. И, как замечает немецкий мыслитель: «То, что было реальностью с первого мгновения человеческого бытия Христа, но оставалось прикровенным в его уничтожении — а именно тот факт, что его человеческая природа насквозь пронизана божественными свойствами, — было явлено в состоянии возвышения» [6, с. 295–296]. По его мнению, «хотя человеческая природа навеки принадлежит Сыну Божьему и Сын Божий пребывает в совершенном общении триединого

Бога, воспринятая человеческая природа Иисуса Христа не была взята в самую божественную Троицу, но навеки находится у нее в подчинении» [6, с. 296]. Не это ли завершение, конечная цель мироздания согласно Бонхефферу?

Говоря о Божественной воле, этот немецкий мыслитель прибегает к противопоставлению: «дешевая благодать — это отрицание живого слова Божия, отрицание вочеловечения Слова Божия. <...> Дорогая благодать — это вочеловечение Божие» [4, с. 369–371]; и, развивая тему «дешевой благодати», усиливает: «Дешевая благодать — это оправдание грехов, а не грешника. <...> это проповедь отпущения грехов без покаяния, <...> это благодать без следования, благодать без креста, благодать без живого, вочеловечившегося Иисуса Христа» [4, с. 369–370]. Напротив, «дорогая благодать — это Евангелие, которого постоянно нужно искать, это дар, о котором нужно просить, это дверь, в которую нужно стучаться» [4, с. 370]. «Дорогая благодать» здесь — это воля Бога, которой во Христе покоряется Его человеческая воля; которой покорится человечество, а вместе и все Его творение. И здесь именно противопоставляются «прелесть» мистического сентиментализма — «панхристизм» у С. Н. Булгакова [9, с. 459–460] — и подлинная христианская аскетика.

Христианство никоим образом нельзя понимать ни как имманентный «панхристизм», ни как трансцендентно-ветхозаветную «религию закона <...> Оно ни то, ни другое, или же и то, и другое» [9, с. 461]. По мысли Булгакова, заменяя в христологии онтологическую терминологию антропологической, Аполлинарий Лаодикийский вполне остается в русле халкидонского исповедания (см.: [10, с. 334–335]). Но к чему ведет подобное «кенотическое» переосмысление, как ни к трансформации самого догмата:

Соединение природ во Христе может быть понято и становится понятным исходя из принципа самоумаления — кенозиса Божественной природы (естества) в Богочеловеке до меры человеческого. Кенозис следует понимать как оставление Богочеловеком «полноты софийной жизни с погружением в становление» (цит. по: [10, с. 334]).

Самоистощание Бога как момент Его собственной негации, взятый в своей тотальности, распространяется и на себя, вбирая свою же актуальность и, тем самым, разворачивая ее, поскольку

В христианстве должно быть придаваемо одинаково серьезное значение как тому, что Христос воплотился, «на земле явися и с человеки поживе», пострадал и воскрес, так и тому, что Он вознесся на небо, снова удалился из мира, сделался для него опять, хотя и не в прежнем смысле, трансцендентен, пребывает на небеси, «седей одесную Отца» [9, с. 460].

Особенную актуальность здесь приобретает вопрос причастности Богу. Глубокий разбор этой темы представлен в работе [2]. Решая его в апофатических категориях, с необходимостью распространения апофатического метода — как наиболее восходящего к фундаментальной составляющей Богопознания — на само же апофатическое богословие, в синтезе святителя Григория Паламы мы приходим к явлению непознаваемой сущности Бога-Троицы в познаваемых божественных энергиях (см., напр.: [12, Триада I 3, с. 61–126]). «Энергия есть

Божество, целое и единое в каждом луче Своем, Божество действующее, открывающееся *ad extra*» [9, с. 175].

Сама возможность видения Бога, по Григорию Паламе, — даже физическими очами (см.: [12, с. 106–111; 13, с. 22]), Его явления собственной сущности в нетварных энергиях есть предельный кенозис Богопознания, демонстрирующий в паламитском синтезе, где антиномии занимают место аналогий [13, с. 18]. Палама пишет: «Что же? Разве не лицом к лицу, по Писанию (1 Кор. 13, 12), мы увидим в будущем веке невидимое?» [12, с. 110] И тут же уточняет: «Но если так, то значит и теперь, принимая его залог и превосхождение, чистые сердцем видят его умный и невидимый чувству образ в самих себе» [12, с. 110]. В опыте христианства, получившем современное выражение в трудах такого православного подвижника, как преподобный Силуан Афонский [18], видение Бога — это созерцание Христа, являющего свой лик через любовь, кротость, покой, смирение по благодати Святого Духа [15, с. 245–253]. Его учение о кенотическом Христе, «подчеркивающее добровольную слабость и смирение Бога и показывающее, что Его всемогущество истинно только потому, что подразумевает способность ограничить себя, отречься от себя и что свобода Бога тем больше, чем больше она умеет уступить место свободе человека» [15, с. 253], свидетельствует об актуальности обозначенного направления как основной темы современной религиозной мысли. Как показывается в христианской практике исихазма и паламизма, самоистощание Бога распространяется далее Его явления — до энергий Божества, опыт осмысления чего и получает свое отражение в последующей русской религиозной философии так называемого «энергетизма», яркими представителями которого, помимо С. Н. Булгакова, явились П. А. Флоренский и, конечно, А. Ф. Лосев.

Сумма учения о кенотическом христианстве в русской религиозной философии приведена в следующей мысли протоиерея Сергия Булгакова:

Идея жертвенной любви Бога к Своему падшему творению, доходящей до воплощения и крестной смерти, а с другой стороны, идея богочеловечества, как положительного соотношения между Богом, сотворившим человека по образу Своему, и человеком, возведенным чрез боговоплощение в состояние обожения, — они суть высшие самоочевидности для религиозной философии, и они раскрываются как таковые с особенной любовью в новейшем русском богословствовании [8, с. 140–141].

ЛИТЕРАТУРА

1. Апостол: методическое пособие для семинарских занятий / авт. — сост.: свящ. А. Гумеров, свящ. М. Михайлов, А. С. Небольсин и др. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. — 235 с.

2. Бирюков Д. С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с древ-

негреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, М., 2009. — С. 113–173.

3. Бобринский Б., протопр. Тайна Пресвятой Троицы: Курс догматического богословия. 2-е изд., испр. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 320 с.

4. Бонхеффер Д. Дорогая благодать // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер. с нем., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — С. 369–380.

5. Бонхеффер Д. Образ Христа // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер. с нем., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — С. 380–387.

6. Бонхеффер Д. Проповеди, толкования, размышления / пер. с нем. — М.: Изд-во ББИ, 2014. — Т. 2: 1935–1945— х + 432 с.

7. Бонхеффер Д. Этика / пер. с нем. 2-е изд. — М.: Изд-во ББИ, 2016. — xxxiv + 501 с.

8. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной церкви. — Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. — 560 с.

9. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 640 с.

10. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 464 с.

11. Грегерсен Н. Идея глубокого воплощения: библейские и патристические источники // Богословие творения / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолюженко. — М.: Изд-во ББИ, 2013. — С. 97–123.

12. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. В. Бибихина. 2-е изд., стер. — СПб.: Наука, 2007. — 429 с.

13. Завершинский Георгий, прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд / науч. ред. и коммент. С. А. Чурсанова. — М.: Изд-во МП РПЦ, 2017. — 336 с.

14. Кода П. Сергей Булгаков / пер. с ит. — М.: Изд-во ББИ, 2015. — х + 208 с.

15. Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова и У. С. Рахновской; предисл. архим. Симеона (Брюшвайлера). — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 312 с.

16. Святитель Феофан Затворник. Душа и Ангел. — М.: Благовест, 2014. — 192 с.

17. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? — Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2005. — 288 с.

18. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский. 2-е изд., испр. — СТСЛ, 2010. — 528 с.

19. Шеллинг Ф.-В.-Й. фон. Позитивная философия: в 3 т. — СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. — Т. 2: Философия Откровения. — 768 с.