



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

А. Чекановский

К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012

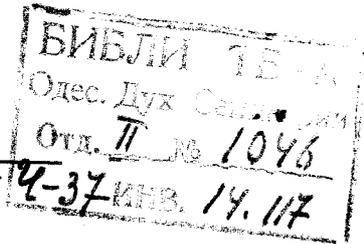
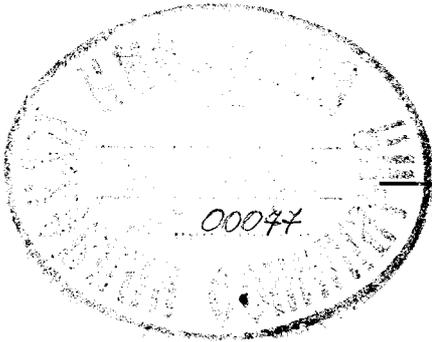
А. Чекановскій.

A-44 437

4992

Къ уясненію ученія о самоуничиженіи Господа нашего Ісуса Христа

(изложеніе и критическій разборъ кенотическихъ теорій о Лицѣ
Ісуса Христа).



К І Е В Ъ.

Тип. Акц. Об-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ“, Крещатикъ, № 40.

1910.

→ 00077

Печатается по опредѣленію Совѣта Кіевской Духовной Академіи.

21 іюня 1910 года.

И. д. Ректора Академіи *проф. Д. Богданевскій.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

СТР.

Введеніе 1—13

Стремленіе челоѣка во всѣ времена постигнуть тайну Лица Иисуса Христа Сына Божія (1). Кенотическія теоріи—одинъ изъ опытовъ въ протестантскомъ богословіи объяснить ипостасное соединеніе во Христѣ двухъ естествъ, какъ предметъ сочиненія (7). Задачи и планъ (8). Пособія (11).

Глава I. *Краткій историческій очеркъ кенотическихъ теорій о Лицѣ Иисуса Христа* 14—35

Сущность протестантскихъ кенотическихъ теорій (14). Попытки протестантскихъ богослововъ отыскать зачатки кенотической христологии въ твореніяхъ св. отцовъ и учителей Церкви (15). Значеніе послѣднихъ въ исторіи кенотизма съ точки зрѣнія самихъ кенотиковъ (19). Христологическія воззрѣнія Лютера и реформатовъ въ отношеніи къ позднѣйшимъ кенотическимъ теоріямъ (20). Кенотики и криптики (24). Обязательства, благопріятствовавшія развитію кенотическаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа въ XIX вѣкѣ (27). Первые слѣды кенотизма въ протестантской богословской литературѣ (28). Труды проф. G. Thomasius'a, какъ первые опыты систематическаго изложенія кенотической христологии, и ихъ значеніе (29). Причины быстраго распространенія этой христологии въ протестантской богословской наукѣ (30). Важнѣйшіе труды протестантовъ кенотиковъ (32). Значеніе теоріи кеносиса Сына Божія, какое придаютъ ей ея защитники (34).

Глава II. *Кенотическія теоріи о воплощеніи Сына Божія (κένωσις τοῦ Λόγου)* 36—79

Основная мысль, характеризующая протестантское ученіе о кеносисѣ Сына Божія—утвержденіе существенной перемены въ самой природѣ Сына Божія при воплощеніи безъ уничтоженія Его Божества (36). Понятіе о воплощеніи Логоса. Assumptio naturae humanae и самоограниченіе (=самоистощаніе, самоумаленіе въ метафизическомъ смыслѣ), какъ два нераздѣльные акта воплощенія, обуславливающіе „дѣйствительное“

единство двухъ противоположныхъ естествъ въ Лицѣ Иисуса Христа—Божескаго и человѣческаго (37). Болѣе частное раскрытіе ученія о кеносисѣ Сына Божія: а) Дѣйствительность и реальность кеносиса при сохраненіи тождества субъекта домірнаго и воплотившагося Логоса. Кенотическій экзегесисъ мѣстъ Св. Писанія, приводимыхъ въ защиту протестантскаго пониманія воплощенія Сына Божія—Фил. 2, 6—7; 2 Кор. 8, 9; Иоан. 17, 5 и др. (библейскія основанія кенотическаго ученія о воплощеніи (39). б) Возможность и необходимость реального кеносиса Сына Божія при сохраненіи Его Божества, вполне согласующаяся, по мнѣнію кенотиковъ, съ понятіемъ о Существовѣ Божіемъ, Его неизмѣняемости, вѣчности и съ ученіемъ о Св. Троицѣ (вѣчный кеносисъ), съ одной стороны, и съ другою, съ понятіемъ о человѣческой природѣ, какъ отраженіи Божественной (спекулятивныя основанія кенотизма) (49). в) Сущность и объектъ кеносиса. *Morphé Θεού и ὁμοία*. Определеніе кеносиса у Thomasius'a: его ученіе объ относительныхъ Божескихъ свойствахъ и о самодепотенцированіи Логоса (56). Дальнѣйшіе два типа теоріи кенотиковъ о вочеловѣченіи Сына Божія — умѣренныхъ (I. Ebrard, H. Martensen, H. Frank, O. Bensch, O. Holtzheuer, Ch. Gore и др.) и крайнихъ (W. Gess, Th. Liebner, Godet и др.). Критика теоріи Thomasius'a; ученіе о „примѣненныхъ“ Божескихъ свойствахъ (61). Последнее слово умѣреннаго кенотизма у Bensch'a: различныя формы обнаруженія Божескихъ свойствъ (симультанная и дискурсивная) (64). Несостоятельность попытки сторонниковъ теоріи „примѣненныхъ“ Божескихъ свойствъ занять средину между утвержденіемъ реального кеносиса Сына Божія и Его полной неизмѣняемости. Разрѣшеніе этой попытки цѣлымъ рядомъ противорѣчій (66). Критика умѣреннаго кенотизма у Gessa и его радикализмъ въ вопросѣ о кеносисѣ (73). Ученіе о субординаціонизмѣ, какъ основаніи кеносиса (74). Метаморфоза, происшедшая съ Сыномъ Божіимъ при воплощеніи (74). Согласіе въ этомъ конечномъ выводѣ всѣхъ вообще кенотиковъ (78).

Глава III. *Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ по представленію кенотиковъ*

80--106

Объясненіе кенотиками историческаго образа Иисуса Христа съ точки зрѣнія своего ученія о вочеловѣченіи Сына Божія („результатъ и продолженіе кеносиса“). Единое Богочеловѣческое Я въ Иисусѣ Христѣ, образующееся изъ органическаго единенія двухъ природъ (*unio naturarum*) (80). Ипостась Сына Божія въ формѣ человѣческой личности (82). Единая Богочеловѣческая жизнь Спасителя и характеристика ея отдѣльныхъ моментовъ: физическое, интеллектуальное и моральное развитіе Богочеловѣка (84). Ученіе кенотиковъ объ от-

существованіи во Христѣ собственно-Божескихъ свойствъ (единство „Богочеловѣческаго“ знанія, „Богочеловѣческой“ воли и образа дѣятельности) (90). Богосыновство Иисуса Христа и помазаніе Духомъ Святымъ (95). Слава Сына Божія на землѣ (98). Особенности прославленнаго состоянія Иисуса Христа, по мнѣнію кенотиковъ (Logos *non extra carnem*) (99). Выводы изъ изложеннаго кенотическаго ученія по вопросамъ о Божествѣ Иисуса Христа (кенотическое представленіе полноты Божества въ Иисусѣ Христѣ), о Его человѣчествѣ и о единствѣ Лица (103). Критерій для оцѣнки кенотической христологии (105).

Глава IV. Подлинный евангельскій образъ Иисуса Христа Сына Божія, какъ противоположность кенотическому представленію о Немъ 107—166

Разборъ съ церковно-догматической точки зрѣнія конечныхъ выводовъ кенотической теоріи по отношенію къ Божественному Лицу Господа Иисуса Христа. Сущность церковнаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа (107). Подлинно-евангельскій образъ Иисуса Христа въ его церковномъ пониманіи: а) немаленная полнота Божества въ Иисусѣ Христѣ и присутствіе въ Немъ всѣхъ Божескихъ свойствъ, Божескаго достоинства и славы (Кол. 1, 15; 2, 9. Евр. 1, 3) (108); основаніе для признанія такой полноты въ самосвидѣтельствѣ Иисуса Христа о Своемъ единосущіи съ Богомъ Отцомъ, въ Его чудесахъ и въ свидѣтельствѣ апостоловъ, какъ непосредственныхъ самовидцевъ Господа (112). б). Сохраненіе человѣческой природы въ Иисусѣ Христѣ въ ея цѣлости и церковное ученіе о *περὶ φύσεως τῶν φύσεων* (128). Домостроительственная точка зрѣнія на Лицо Иисуса Христа и ея основанія (135). Смыслъ, такъ называемыхъ, уничижительныхъ дѣйствій и событій въ жизни Иисуса Христа, по пониманію св. отцовъ и учителей Церкви (139). Обоженіе человѣческой природы въ Лицѣ Спасителя и ея отличіе отъ природы другихъ людей (140). Смыслъ „уничижительныхъ“ реченій Господа (149). Экзегесисъ Мар. 13, 32 (Мф. 24, 36) (155). в) Ученіе о единой Божеской Ипостаси Иисуса Христа и его преимущество предъ кенотическимъ пониманіемъ Богочеловѣческаго Лица Спасителя (160).

Глава V. Разборъ основаній кенотическихъ теорій и оцѣнка ихъ съ церковно-догматической точки зрѣнія. 167—215

1. Разборъ кенотическаго экзегесиса главнѣйшихъ библейскихъ основаній протестантскаго ученія о кеносисѣ Сына Божія: Фил. 2, 5—11; 2 Кор. 8, 9; Иоан. 17, 5. Наиболѣе вѣроятный смыслъ этихъ мѣстъ Св. Пи-

санія и выводимаго изъ нихъ ученія о самоуничиженіи Господа Іисуса Христа, согласно даннымъ текста и святоотеческому пониманію (167). II. Критическія замѣчанія о спекулятивныхъ основаніяхъ кенотической христологіи (206).—Оцѣнка кенотическаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа съ церковно-догматической точки зрѣнія (214).

Заключеніе 216—220

Общая научно-богословская оцѣнка кенотическаго направленія въ протестантскомъ богословіи (216) и выводы касательно ученія о самоуничиженіи Іисуса Христа (219).

В в е д е н і е .

„Исповѣдуемо велія есть благочестія тайна: Богъ явился во плоти“ (1 Тим. 3, 16. Ср. Иоан. 1, 14). „Иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ нещеча быти равенъ Богу: но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи чловѣчествѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтѣся, якоже чловѣкъ“ (Фил. 2, 6—7). Эта великая, по слову св. Апостола, тайна вочловѣченія Сына Божія, это нестижимое единеніе въ одномъ Лицѣ двухъ противоположныхъ естествъ, смиренное явленіе Бога въ зракѣ раба всегда было предметомъ не только благоговѣйнаго удивленія и поклоненія чловѣка, но и всесторонняго изслѣдованія пытливымъ разумомъ чловѣческимъ, во всѣ времена требовавшимъ яснаго пониманія возвышенныхъ истинъ христіанской религіи, стремящимся проникнуть въ сферы таинственнаго, нестижимаго. Причина исключительнаго интереса къ христологическимъ вопросамъ кроется въ значеніи самаго воплощенія Сына Божія.

Въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій чловѣчество томилось въ отчужденіи отъ Бога. Первоначальный, тѣснѣйшій союзъ любви всесовершеннаго, всеблагаго Творца съ ограниченнымъ твореніемъ Его чловѣкомъ—свободною волею этого послѣдняго былъ расторгнутъ. Пренія чада Божіи сдѣлались сынами гнѣва, пренія рабы Бога, святаго и праведнаго, стали рабами грѣха (ср. Рим. 6, 17, 20). Но общеніе падшаго чловѣчества съ оскорбленнымъ, разгнѣваннымъ Творцомъ не прекратилось. Премудрый Богъ предвидѣлъ добровольный со стороны чловѣка разрывъ свободнаго союза любви и по Своей безконечной благодати предопредѣлилъ еще „прежде сложенія міра быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви“ (Еф. 1, 4). Прежде сложенія міра въ премудромъ совѣтѣ Божества было предопредѣлено снисхожденіе Бога на землю въ плоти чловѣческой, воплощеніе Единороднаго Сына Божія для того, чтобы кореннымъ образомъ обновить природу чловѣка, возродить ее, освятить, уничтожить въ ней грѣхъ—корень самолюбія, эгоизма, непослушанія Богу, побѣдить

исконнаго врага человѣка, діавола, и черезъ это искупить падшаго, примирить его съ Богомъ (ср. Еф. 1, 5. 1 Пет. 1, 19—20. Евр. 10, 5—7. 2 Сол. 2, 13 и др.). Предопредѣливъ же отъ вѣчности послать въ міръ Единороднаго Сына Своего и спасти согрѣшившаго, Богъ съ истинно-отеческою любовью продолжаетъ промыслять объ оскорбившемъ Его человѣкѣ и въ продолженіе длиннаго ряда вѣковъ разными средствами начинаетъ готовить его къ искупленію. Это— съ одной стороны. А съ другой,—какъ ни глубоко палъ человѣкъ и подвергъ черезъ то разстройству свою, Богомъ созданную, природу, сколько ни предавался онъ потомъ грѣху, однако не терялъ никогда искреннаго сознанія своей виновности предъ Богомъ, не переставалъ тяготѣть къ своему Творцу, стремиться къ общенію съ Нимъ, искать средствъ приближенія къ Нему. Человѣчество всегда и вездѣ вѣрило, что это примиреніе совершится Богомъ, Который явится во плоти, что новое тѣснѣйшее единеніе Творца съ тварью, новый сокровенный союзъ неба съ землею произойдетъ только тогда, когда Богъ будетъ съ нимъ (какъ нѣкогда Онъ былъ съ человѣкомъ въ раю), Самъ снизойдетъ къ нему и его вознесетъ до Себя. Самыя разнообразныя жертвы, приношенія, молитвы; самыя фантастическія сказанія о воплощеніи боговъ и апоѳеозѣ людей, какія составляли необходимую принадлежность всякаго религіознаго культа, служатъ ясными свидѣтелями непрестаннаго и искреннаго желанія людей, чтобы Богъ сошелъ съ неба и познанъ былъ бы ими, чтобы рушилось средостѣніе между небомъ и землею. И вотъ, когда „приде кончина лѣта“ (τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου,—Гал. 4, 4), когда ожиданіе Обѣтованнаго Мессіи въ Израилѣ достигло крайняго напряженія, а въ языческомъ мірѣ произошло крушеніе всѣхъ прежнихъ религіозныхъ, философскихъ, общественныхъ идеаловъ и все человѣчество особенно живо чувствовало необходимость въ высшей небесной помощи для спасенія; тогда-то, по безпредѣльной любви Своей, Богъ и благоволилъ, „наклонивъ небеса“, снизойти къ человѣку. „Егда приде кончина лѣта, посла Богъ Сына Своего (Единороднаго), раждаемаго отъ жены, бываема подъ закономъ, да подзаконныя искупить, да всынновленіе воспріиметъ“ (Гал. 4, 4—5). „Въ послѣдніе дни“ Единосуцный Сынъ Божій, рожденный „прежде вѣкъ отъ Отца по Божеству“, родился „ради насъ и ради нашего спасенія, отъ Маріи Дѣвы Богородицы, по человѣчеству“. Предвѣчное Слово, въ началѣ бывшее у Бога и

Само бывшее Богомъ (Іоан. 1, 1—2), теперь „стало плотью и обитало съ нами“ (Іоан. 1, 14). Христосъ Іисусъ, „будучи образомъ Божиимъ... уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба и ставъ по виду какъ человѣкъ; смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной“ (Фил. 2, 6—8). Черезъ это воплощеніе Бога на землѣ человѣкъ, бывшій послѣ грѣхопаденія рабомъ діавола (2 Тим. 2, 26. Евр. 2, 14—15 и др.), удаленнымъ отъ Бога (ср. Кол. 1, 21), врагомъ Божиимъ (Рим. 5, 10), обновляется (2 Кор. 5, 17), дѣлается причастникомъ Божескаго естества (2 Пет. 1, 4), примирается въ тѣлѣ плоти (ср. Кол. 1, 22) вочеловѣчившагося возлюбленнаго Сына Божія (Кол. 1, 13) и вступаетъ въ тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ (Евр. 2, 14).

Такъ „средостѣннѣ градежа разрушися“ (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμῶς διαλέλυται*)¹⁾, пала та преграда, которая раздѣляла всесвятаго Бога и грѣховное человѣчество (ср. Еф. 1, 10), „небо и земля... совокупишася... Богъ на землю прииде, и человѣкъ на небеса взыде“...²⁾ Оправдалось напряженное ожиданіе всѣхъ народовъ, исполнились слова пророка Господня о рожденіи въ мірѣ Эммануила (Ис. 7, 14), и ветхозавѣтное „съ нами Богъ!“ (Ис. 8, 8—10) получило для человѣка новый, особенный смыслъ. „Слово стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины“... (Іоан. 1, 14; ср. 1, 4). Съ нами, ограниченнымъ твореніемъ земнымъ,—Богъ живущій во свѣтѣ неприступномъ (1 Тим. 6, 16), Богъ превѣчный и непостижимый. Съ нами слабыми рабами грѣховныхъ, плотскихъ привычекъ,—Богъ „блаженный и единый Сильный, Царь царствующихъ и Господь господствующихъ“ (1 Тим. 1, 15). Съ нами, духовно мертвыми (ср. Кол. 2, 13)—Богъ, источникъ вѣчной жизни, сама истинная жизнь (Іоан. 1, 4; 9, 25; 14, 6). Съ нами—нашъ Избавитель (Евр. 2, 15), Спаситель (Лук. 2, 11. Іоан. 4, 24 и др.), Искушитель (Іоан. 1, 29. Еф. 1, 7). Это сознаніе исключительной, чрезвычайной близости къ Высочайшему Существо—Богу, эта радость новаго, давно ожидаемаго, Богообщенія съ пришествіемъ въ мірѣ Сына Божія³⁾, „радость велия“ рожденія на

¹⁾ Минея. Служба 25 декабря. Стихир. на Господи воззвахъ.

²⁾ Тамъ же. Стихир. на литіи.

³⁾ „Богъ вступаетъ съ нами во второе общеніе, которое гораздо чудеснѣе перваго, потому что тогда Онъ даровалъ намъ лучшее, а теперь воспринимаетъ худшее; но это общеніе божественнѣе (*θεοειδέστερον*) перваго и выше для людей благоразумныхъ“. Св. Григорій Богословъ. Слово 38. XIII. *Migne* 36 col. 325.

землѣ всеобщаго Спасителя (ср. Лук. 2, 10—11), исполняютъ сердце челоѣка самыхъ возвышенныхъ чувствъ по отношенію къ Сыну Божію, Господу Иисусу Христу, дѣлаютъ чудесное Лицо Господа особенно обаятельнымъ, великую тайну явленія на землѣ Бога во плоти, преимущественно предъ другими истинами вѣры, возбуждающею пытливость челоѣческой мысли. Дивный образъ Иисуса Христа Сына Божія съ глубокой древности привлекалъ къ себѣ испытующее вниманіе и челоѣка простого, необразованнаго, но чувствующаго на себѣ благотворное вліяніе благодати Божіей (Іоан. 6, 44), и людей ученыхъ всѣхъ направленій, философовъ, моралистовъ, художниковъ, историковъ, богослововъ.

Такой интересъ къ великой тайнѣ явленія воплотившагося Бога на землѣ объясняется еще центральнымъ положеніемъ ея среди другихъ истинъ вѣры христіанской и значеніемъ христологическаго вопроса во всей системѣ христіанскаго ученія, что въ свою очередь обусловливается особеннымъ, исключительнымъ отношеніемъ Иисуса Христа къ основанной Имъ религіи. Эта религія не есть ученіе только или система, удовлетворяющая потребностямъ знанія, не есть только и моральная доктрина или сборникъ руководственныхъ указаній, какъ жить; она есть прежде всего — дѣло, она — чудо, которое съ такимъ напряженіемъ челоѣчество ожидало, къ которому въ теченіе многихъ вѣковъ подготовлялось промышленіемъ Божіимъ. Христіанство есть дѣло искупленія грѣховнаго челоѣчества (Евр. 9, 12; 9, 28. 1 Кор. 1, 30) и примиренія его съ Богомъ (Рим. 5, 10—11); оно есть чудо пришествія на землю во плоти Единороднаго, Единосущнаго съ Отцомъ, Сына Божія, благодатнаго обитанія Его среди людей (Іоан. 1, 14), добровольныхъ Его крестныхъ страданій, смерти (ср. Іоан. 10, 17—18. Фил. 2, 8. Евр. 12, 2), побѣдоноснаго воскресенія, вознесенія на небо, прославленія съ Отцомъ (Фил. 2, 9—11. 1 Кор. 15, 27 и др.) и утвержденія на землѣ святой церкви, Имъ возглавляемой (Еф. 1, 20—23. Мо. 16, 18). Въ этомъ отношеніи христіанство существенно отличается отъ всѣхъ религій міра. Личность, давшая христіанское ученіе, составляетъ неотъемлемое средоточіе его. Христіанство все заключается во Христѣ Сынѣ Божіемъ и безъ Него было бы только красивой формой безъ идеи, тѣломъ безъ духа жизни. Вотъ почему догматъ о Лицѣ Иисуса Христа является основнымъ, важнѣйшимъ въ ряду другихъ христіанскихъ догматовъ;

и въ то же время наиболѣе привлекающимъ вниманіе человѣческой мысли.

Уже въ то время, когда предвѣчное Слово, „образъ Ипостаси Бога“ (ср. Евр. 1, 3), Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій, ходилъ въ смиренномъ образѣ раба съ проповѣдью евангелія, источая обильные дары чудотвореній, по городамъ и весямъ Палестины (Мѡ. 4, 23—24; 9, 35. Мр. 1, 14), Лицо Его являлось трудно разрѣшимую загадкою, предметомъ пререканій (Лук. 2, 34) и соблазна (Мѡ. 13, 54—57); и уже тогда опредѣлились тѣ направленія, въ какихъ человѣкъ стремился и стремится постигнуть эту тайну небесъ. Одни, по своему крайнему упорству и ослѣпленію не желая отдаться въ послушаніе вѣры (ср. Іоан. 6, 36), стремились умомъ лишь понимать тайну обитанія во времени „Сушаго отъ начала“ и когда по ограниченности ихъ ума, по недосыгаемой возвышенности чуда Боговоплощенія не удавалось имъ это, они, искушая Господа, спрашивали Его: „Ты ли Христосъ, Сынъ Божій?“ (ср. Іоан. 10, 24—25. Мѡ. 26, 63. Лук. 22, 67, 70) и въ то же время считали Его человѣкомъ, богохульникомъ, самозванцемъ, орудіемъ князя бѣсовскаго (Іоан. 10, 3. Лук. 11, 15 и др.). Другіе же, дивясь премудрости и силѣ чудотвореній Иисуса Назорейнина (ср. Мѡ. 8, 27; 12, 23. Лук. 4, 22 и др.), внимая ясному и многократному свидѣтельству Христа о Себѣ, какъ снишедшемъ съ неба отъ Отца, Единородномъ и Единосущномъ Сынѣ Божіемъ (Іоан. 3, 13. 16—18; 5, 17—34; 10, 30. 36 и мн. др.), вѣроу исповѣдали Его Господомъ и Богомъ, Сыномъ Бога живаго (ср. Мѡ. 14, 33; 16, 16—17; 27, 54. Іоан. 11, 27; 20, 28 и др.). „Кого Мя глаголють человѣцы быти, Сына человѣческаго?“ спросилъ однажды Господь Своихъ учениковъ. „Они же рѣша: ови убо Іоанна Крестителя, инии же Ілію, друзіи же Іеремію или единаго отъ пророкъ. Глагола имъ (Иисусъ): вы же Кого Мя глаголете быти? Отвѣщавъ же Симонъ Петръ рече: Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго“ (Мѡ. 16, 13—16).

То же разногласіе во мнѣніяхъ о Лицѣ Иисуса Христа продолжалось и тогда, когда по вознесеніи Господа на небо, посланники отъ Его имени (2 Кор. 5, 20) и свидѣтели Иисуса Христа (Дѣян. 1, 8)—апостолы, облеченные силою свыше (Лук. 24, 49; ср. Іоан. 15, 26; 14, 26), изъ конца въ конецъ земли пронесли радостную вѣсть о томъ, что они слышали, что видѣли своими глазами, что разсматривали и осязали руками (ср. 1 Іоан. 1, 1—3. Лук. 1, 2).

Однимъ проповѣдь о Сынѣ Божіемъ, во плоти пришедшемъ, о Христѣ, распятомъ и уничиженномъ, казалась безуміемъ, соблазномъ (ср. 1 Кор. 1, 23; Гал. 5, 11), и они въ стремленіи избѣжать этого соблазна искажали подлинный образъ Христа, или низводя Его въ рядъ обыкновенныхъ великихъ людей (геніевъ), слѣдовательно, отвергая Божескую природу Его (іудейское направленіе; евіонизмъ); или вмѣстѣ съ признаніемъ Христа Существомъ изъ высшаго міра, отрицая дѣйствительность Его человѣческой природы (языческое направленіе; докетизмъ). Другіе, съ вѣрою и любовью внимаая благовѣствованію св. апостоловъ, принимали ученіе о Лицѣ Основоположника христіанства въ томъ (неизмѣнномъ) видѣ, какъ оно вышло изъ устъ „свидѣтелей“ (Лук. 24, 48) и самовидцевъ Христовыхъ и дѣлали его предметомъ самаго усерднаго изученія, тщательнаго систематически и подробно раскрываемаго изложенія. И все то множество неправомыслящихъ, осужденныхъ церковью еретическихъ представленій о Лицѣ Іисуса Христа, тотъ длинный рядъ еретиковъ, раздѣляющихъ Христа на двое, укорачивающихъ или Божескую природу въ Немъ или человѣческую (аполлианіанство, несторіанство, монофизитство, моноелитство, адопціанизмъ и др.), о которыхъ говоритъ исторія; а съ другой стороны, та попечительная заботливость, съ какою церковь Христова уясняла, раскрывала, излагала, содержимое ею изначала, ученіе о Лицѣ своего Основателя, есть слѣдствіе этого, никогда не прекращающагося, интереса съ Лицу Божественнаго Спасителя и результатъ постоянного стремленія человѣка приблизить къ своему пониманію тайну вочеловѣченія Сына Божія, усвоить величайшую истину Божественнаго Откровенія по законамъ своего мыслящаго ума. Краткимъ, но полнымъ и точнымъ выраженіемъ, неизмѣнно содержаимаго и постоянно раскрываемаго церковью, ученія о Лицѣ Іисуса Христа является опредѣленіе IV вселенскаго собора — „высшій результатъ, котораго достигъ богословскій геній богопросвѣщенныхъ отцовъ:“¹⁾ „Послѣдующе божественнымъ отцемъ, вси единогласно поучаемъ исповѣдывати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершенна въ Божествѣ и совершенна въ человечествѣ; истинно Бога и истинно человѣка, тогожде изъ души и тѣла: единосушна Отцу по Божеству, и единосушна тогожде

¹⁾ П. Лепорскій. „Христіанство и современное міровоззрѣніе“. С.П.Б. 1903 г. 32 стр.

намъ по челоѣчеству: по всему намъ подобна, кромѣ грѣха: рождена прежде вѣкъ отъ Отца по Божеству, въ послѣдніе же дни тогожде, ради насъ и ради нашего спасенія, отъ Маріи Дѣвы Богородицы, по челоѣчеству: одинаго и тогожде Христа, Сына Господа, единороднаго, во двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго, (никако-же различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупаемаго): не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но одинаго и тогожде Сына, и единороднаго Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле пророцы о Немъ, и якоже Самъ Господь Иисусъ Христосъ научи насъ, и якоже предаде намъ символъ отецъ нашихъ“.

Богословіе, какъ наука, имѣющая своимъ предметомъ истину христіанской религіи, „познаніе Сына Божія“—эту конечную цѣль существованія на землѣ церкви Христовой (Еф. 4, 13)—также ставитъ своею главнѣйшею задачею, въ связи съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ которой устанавливается и научное пониманіе христіанства. Вокругъ христологической проблемы за все время развитія богословской науки создалась громадная литература, возникли теоріи въ объясненіе возможности ипостаснаго соединенія во Христѣ двухъ естествъ Божескаго и челоѣческаго, теоріи посильнаго рѣшенія вѣчной загадки для челоѣка—воплощенія безплотнаго Бога. Среди подобныхъ попытокъ понять Лицо Иисуса Христа (т. е. утвердить на прочныхъ доказательствахъ, съ одной стороны, истину Его Божества, и истину Его челоѣчества, съ другой,—ипостасное единство того и другого), многочисленныя попытки протестантскихъ богослововъ, сдѣланныя на началахъ теоріи „кеносиса“ Сына Божія (т. е. уничиженія, истощанія—ср. Фил. 2, 7), своимъ быстрымъ и широкимъ распространеніемъ въ наукѣ за послѣднія три четверти столѣтія обращаютъ на себя особенное вниманіе. На ряду съ своеобразнымъ либерально-раціоналистическимъ рѣшеніемъ христологической проблемы въ духѣ древняго евіонизма богословами ново-түбингенской школы, рядомъ съ гуманистическимъ взглядомъ на Лицо Иисуса Христа новѣйшаго богословскаго направленія въ протестантствѣ, ричліанскаго, кенотическія теоріи, не порывающія видимо связи съ обще-церковнымъ сознаніемъ и черпающія свои основы изъ Св. Писанія, естественно привлекали и привлекаютъ къ себѣ симпатіи сторонниковъ ортодоксальнаго направленія

въ протестантскомъ богословіи. Каждый изъ протестантскихъ богослововъ, кто только не хотѣлъ вмѣстѣ съ Бауромъ и его школою низвести Господа Иисуса Христа въ рядъ гениальныхъ. „богато одаренныхъ“, человѣческихъ натуръ, не сочувствовалъ антидогматическимъ Тенденціямъ ричлистовъ, каждый почти изъ нихъ примыкалъ въ христологіи къ теоріи самоистощанія (кеносиса) Сына Божія, перерабатывая ее сообразно съ своими личными богословскими взглядами. Такъ сложилось цѣлое богословское направленіе, согласно своей основной идеѣ, могущее быть съ правомъ названо *кенотизмомъ* (или, какъ называютъ его еще, кенотицизмомъ, кенотикой), образовалась цѣлая школа богослововъ — сторонниковъ этого направленія, именуемая кенотической¹⁾.

Опыты христологіи, возникшіе на почвѣ этого направленія въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи и составляютъ предметъ настоящаго сочиненія.

Задача православнаго изслѣдователя по отношенію къ такому предмету опредѣляется тѣмъ обстоятельствомъ, что христологическія теоріи, получившія названіе „кенотическихъ“, выросли и развились, можно сказать, исключительно на почвѣ лютеранской догматики. Задача въ этомъ случаѣ должна быть поставлена двоякая: а) выяснить возможно опредѣленнѣе самую доктрину богослововъ — кенотиковъ, и б) подвергнуть ее критическому разбору и оцѣнкѣ съ точки зрѣнія церковнаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа. А такъ какъ доктрина кеносиса не есть что нибудь опредѣлившееся сразу, такъ какъ она сформировывалась и развивалась постепенно, то необходимо прежде ея изложенія представить краткій историческій очеркъ возникновенія и развитія этого ученія о Лицѣ Иисуса Христа до времени появленія перваго наиболѣе опредѣленно сложившагося его типа, съ какого періода исторія ученія будетъ совпадать уже съ изложеніемъ его. Этотъ очеркъ тѣмъ болѣе умѣстенъ, что исторія богословской мысли (какъ уже отчасти замѣчено выше), является для кенотиковъ и однимъ изъ аргументовъ, оправдывающихъ и поддерживающихъ основныя положенія ихъ собственной христологической теоріи. Становясь то въ от-

¹⁾ Изслѣдователи спеціалисты такъ и считаются съ кенотизмомъ, какъ съ ярко выраженнымъ направленіемъ и опредѣленно сложившейся школой. См. цит. ниже изслѣдованія А. В. Bruce'a, F. I. Hall'a, H. C. Powell'a.

рицательное, то въ положительное отношеніе къ сдѣланному въ области христологіи всею продолжительною исторіею раскрытія христіанскаго догматическаго ученія, они берутъ на себя разрѣшеніе оставшейся, по ихъ заявленію, невыясненной проблемы Лица Іисуса Христа, какъ свой собственный долгъ предъ богословскою наукою, затѣмъ собираютъ отдѣльныя, усматриваемыя ими въ святоотеческихъ твореніяхъ, кенотическія мысли и съ великою энергіею предпринимаютъ самостоятельныя изслѣдованія по христологіи, которыя и считаютъ продолженіемъ и завершеніемъ діалектическаго развитія догмата о Лицѣ Іисуса Христа. Кенотики являются влѣдствіе этого и главными историками своей доктрины, почему въ историческомъ очеркѣ (1 глава) мы по преимуществу пользуемся данными, заключающимися въ ихъ же трудахъ. Что касается, далѣе, изложенія ученія кенотиковъ, то, конечно, нельзя ограничиваться изложеніемъ взгляда ихъ на конкретный образъ Христа Спасителя, но нужно имѣть въ виду и основположенія ихъ теорій, заключающіяся въ своеобразномъ пониманіи самаго акта воплощенія Сына Божія. Такимъ образомъ, изложеніе естественно распадается на двѣ главы, изъ которыхъ первая имѣетъ своимъ предметомъ ученіе кенотиковъ о воплощеніи Сына Божія или о самомъ кеносисѣ, какъ основаніи Богочеловѣческаго Лица Іисуса Христа, а вторая представляетъ тотъ конкретный историческій образъ Богочеловѣка, который получается при принятіи изложенныхъ основположеній, какъ естественный ихъ результатъ, и который дѣйствительно рисуется въ систематическихъ построеніяхъ кенотической христологіи. Такой порядокъ изложенія отвѣчаетъ и взгляду самихъ кенотиковъ, у которыхъ воплощеніе разсматривается, какъ актъ, отдѣльно отъ изображенія самаго Лица Іисуса Христа. Методъ, какииъ мы пользуемся въ предѣлахъ указанныхъ главъ, есть естественный методъ отъ общаго къ частному, отъ общихъ чертъ, присущихъ кенотической теоріи въ ея цѣломъ, къ частнымъ модификаціямъ этой теоріи (при чемъ отмѣчается согласіе различныхъ развѣтвленій кенотической теоріи между собою не только въ исходномъ пунктѣ, но и въ конечныхъ выводахъ), отъ болѣе рельефныхъ и основныхъ чертъ въ томъ образѣ Богочеловѣка, который начертывается богословами-кенотиками, къ Его отдѣльнымъ свойствамъ, отдѣльнымъ явленіямъ Его жизни (земной и въ прославленномъ состояніи). Такъ какъ наше изложеніе ученія кенотиковъ о самоуничиженіи и о Лицѣ Господа Іисуса Христа сопро-

вождается указаниями внутренних противорѣчій, неясностей, темноты, какими изобилуютъ излагаемыя теоріи, вслѣдствіе стремленія ихъ удержаться на срединномъ пути между древне-церковной точкой зрѣнія и чисто рационалистической; то оно является уже до нѣкоторой степени и имманентной критикой этихъ теорій. Переходя далѣе къ болѣе подробному разбору, изложеннаго такимъ образомъ, ученія о Лицѣ Иисуса Христа, нужно сказать, что его естественнѣе всего можно сдѣлать, идя въ обратномъ порядкѣ, сравнительно съ принятымъ въ предшествующихъ главахъ, т. е. начавъ съ болѣе конкретнаго и реального, именно противопоставивъ подлинно-евангельскій образъ Иисуса Христа, какъ онъ представляется церковью, кенотическому объясненію его, обратиться къ разсмотрѣнію основаній, на которыхъ это объясненіе утверждается или ученія о кеносисѣ, какъ способѣ Боговоплощенія. Такой порядокъ отвѣчаетъ и церковному взгляду на Лицо Иисуса Христа, такъ какъ въ церковномъ сознаніи, опирающемся на Божественномъ Откровеніи, всѣ основанія возможности вочеловѣченія Сына Божія совпадаютъ съ самымъ этимъ фактомъ или чудомъ. Почему и въ святоотеческихъ твореніяхъ, и въ курсахъ православно-догматическаго богословія всѣ разсужденія о самомъ актѣ Боговоплощенія исходной точкой имѣютъ историческій конкретный образъ явившагося во плоти Сына Божія. Путемъ такого разбора кенотической христологии устанавливается правильная точка зрѣнія; съ одной стороны, на самоуничженіе Иисуса Христа, съ другой, на попытку уясненія ученія объ этомъ самоуничженіи, предпринятую въ протестантскихъ теоріяхъ кеносиса. Послѣ оцѣнки этихъ теорій съ церковно-догматической точки зрѣнія, въ заключеніе мы предлагаемъ общую научно-богословскую оцѣнку кенотическаго направленія современной протестантской христологии и кратко формулируемъ сущность церковно-догматическаго ученія о самоуничженіи Иисуса Христа. Сочиненіе носитъ, такимъ образомъ, догматико-полемиическій характеръ и распадается на слѣдующіе отдѣлы:

Глава I. Краткій историческій очеркъ кенотическихъ теорій о Лицѣ Иисуса Христа.

Глава II. Кенотическія теоріи о вочеловѣченіи Сына Божія (κένωσις τοῦ Λόγου).

Глава III. Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ по представленію кенотиковъ.

Историческій очеркъ кенотическихъ теорій о Лицѣ Иисуса Христа. Кенотическія теоріи о вочеловѣченіи Сына Божія. Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ по представленію кенотиковъ.

Глава IV. Подлинный евангельский образъ Иисуса Христа— Сына Божія, какъ противоположность кенотическому представлению о Немъ.

Глава V. Разборъ основаній кенотическихъ теорій и оцѣнка ихъ съ церковно-догматической точки зрѣнія.

Заключеніе.

Кромѣ сочиненій самихъ же кенотиковъ, мы пользовались спеціальными изслѣдованіями, посвященными разбору кенотическихъ теорій: *A. B. Bruce. The humiliation of Christ in its physical, ethical, and official aspects. Edinburgh. 1900 г. F. I. Hall. The kenotic theory. New-York. 1898 г. H. C. Powell. The principle of the incarnation. London. 1896 г.* и болѣе мелкими статьями въ богословскихъ словаряхъ и журналахъ. Всѣ онѣ подробно указываются въ примѣчаніяхъ.—Русскую богословскую литературу впервые познакомилъ съ кенотическою христологіею *проф. М. Тарневъ*, который въ диссертациі „Уничженіе Господа нашего Иисуса Христа“ (Филип. II, 5—11. Экзегетическое и историко-критическое изслѣдованіе. Москва. 1901 г.) коротко излагаетъ протестантскія кенотическія теоріи и дѣлаетъ критическія замѣчанія о нихъ. Изложеніе теорій здѣсь отличается общностью и конспективностью, не дающею представленія о томъ, какъ отмѣчаемыя положенія кенотиковъ обосновываются; насколько привносится въ ихъ христологію чисто ортодоксальный элементъ; какъ ясно выражено стремленіе, не покидая почвы протестантскаго богословія, сохранить связь съ обще-церковнымъ сознаніемъ, откуда—цѣлый рядъ противорѣчій, недоговоренностей, неясностей, весьма характерныхъ для излагаемаго ученія; какъ тѣсно соприкасаются между собою всѣ типы кенотическихъ теорій, что очень важно для опредѣленія цѣлесообразности той или другой теоріи, хотя бы и казалась она простой, естественной, удобопріемлемой¹⁾.—Есть еще цѣлая глава, посвященная характеристикѣ современныхъ теорій кенотизма, въ книгѣ *Д. Знаменскаго* „Ученіе св. апостола Іоанна Богослова въ четвер-

¹⁾ Во второмъ изданіи указанной диссертациі *проф. Тарнева* подъ новымъ заглавіемъ: „Уничженіе Христа“ („Основы христіанства“. т. I. С. Посадъ 1908 г.), отличающейся въ другихъ отдѣлахъ отъ перваго изданія только корректурными поправками (тѣмъ, напр., что предъ всѣми собственными именами св. отцовъ вездѣ выпущены двѣ буквы *св.* (?)), это изложеніе протестантскихъ воззрѣній по вопросу о кеносисѣ опущено совсѣмъ.

томъ евангеліи о Лицѣ Іисуса Христа“. (Кіевъ. 1907 г.). Но и эта, такъ же слишкомъ общая, характеристика тѣмъ болѣе не исключаетъ подробнаго изложенія кенотической христологіи, что сдѣлана она только на основаніи воззрѣній двухъ экзегетовъ—комментаторовъ евангелія отъ Іоанна (*B. Weiss'a* и *H. Meyer'a*) и не отличается при этомъ ясностью и отчетливостью. Есть, напр., въ ней какое-то несоотвѣтствіе между установленнымъ вначалѣ дѣленіемъ кенотизма на два основныхъ типа (276 стр.) и сопоставленіемъ этихъ типовъ между собою въ дальнѣйшемъ изложеніи. Еще ниже (281 стр. и дал.) авторъ доказываетъ сходство всѣхъ теорій кенотизма въ конечныхъ выводахъ, но по взгляду на предметъ или объектъ истощанія устанавливаетъ различіе между ними. И вотъ это - то различіе остается не достаточно уясненнымъ. Съ одной стороны, авторъ не видитъ въ кенотизмѣ отрицанія въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ, Божескихъ свойствъ (ошибка, зависящая отъ того, что кенотизмъ взятъ авторомъ въ слишкомъ маломъ масштабѣ) и находитъ возможнымъ, съ точки зрѣнія характеризуемыхъ имъ теорій, говорить, или о принятіи Божескими свойствами характера свойствъ человѣческихъ (повидимому, ученіе о, такъ называемыхъ, „примѣненныхъ“ Божескихъ свойствахъ), или о перемѣнѣ прежней формы обнаруженія Божескаго существа на новую, Божеской на Богочеловѣческую (отличіе отъ перваго типа очень неясное); съ другой стороны, при болѣе подробной характеристикѣ отмѣченныхъ типовъ теорій, въ качествѣ общаго признака ихъ указывается признаніе лишенія Сыномъ Божіимъ Себя домірной Божественной славы, а различіе ихъ полагается въ томъ, что по взгляду однихъ кенотиковъ лишеніе Божественной славы сопровождалось для Логоса *лишеніемъ самыхъ свойствъ Его Божественной природы*, по взгляду другихъ эти свойства были удержаны (ср. 276 и 279 стр.). Характеристика, сдѣланная авторомъ, была бы яснѣе и отчетливѣе, если бы два типа теорій, разграничиваемыхъ имъ, точнѣе были опредѣлены—первый, какъ допускающій радикальный кеносисъ или дѣйствительное оставленіе Логосомъ Божескихъ свойствъ и Божескаго образа дѣйствій, второй, какъ утверждающій возможность примѣненія или приспособленія Божескихъ свойствъ къ человѣческимъ.—Кромѣ этого въ русской литературѣ о кенотикѣ и кенотическихъ теоріяхъ можно находить лишь краткія замѣтки у *проф. прот. П. Свѣтлова* („Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго

върученія“ Ч. II. т. II. 1898 г. 481—489 стр.), у *проф. Н. Глубоковского* („Благовѣстіе св. апостола Павла и теософія Филона александрійскаго“. Христ. Чт. 1901 г. II.), у *прот. Н. Мамниовскаго* („О Богѣ-Искупителѣ“. 1905 г. 121 стр. и дал.) и въ *Православной Богословской Энциклопедіи*, издаваемой при журналѣ „Странникъ“ т. IX. СПБ. 1908 г. 494—506 стр. (Статья „Кеносисъ“, составленная по указанной выше диссертациі проф. М. Тарѣва).

ГЛАВА I.

Краткій историческій очеркъ кенотическихъ теорій о Лицѣ Исуса Христа.

Попытки понять Божественное Лицо Исуса Христа на основѣ библейскаго ученія о кеносисѣ¹⁾ или самоистощаніи Сына Божія, по мнѣнію сторонниковъ позднѣйшаго кенотизма, можно находить еще въ самыхъ раннихъ опытахъ хринологіи, въ хринологіи святоотеческой, начиная со II вѣка. Сущность протестантскихъ кенотическихъ теорій, опредѣляемая въ самыхъ общихъ чертахъ, состоитъ въ слѣдующемъ: Сынъ Божій, второе Лицо Св. Троицы, принимая плоть человѣческую, ἐκχρῆτον ἐκένωσεν (Фил. 2, 7), истощилъ, опустошилъ, добровольно лишилъ Себя нѣкоторой части изъ того, чѣмъ Онъ владѣлъ въ Своемъ до-мѣрномъ бытіи, такъ какъ въ противномъ случаѣ (т. е. безъ этого самоумаленія, безъ нѣкоторой перемѣны—τροπή, μεταβολή—въ предвѣчномъ Логосѣ), несовершенная, конечная природа человѣческая не могла бы вмѣстить въ себя безконечную, всесовершенную Божескую природу и при двойствѣ естествъ въ Исусѣ Христѣ никогда не получилось бы ипостаснаго единства. Земная жизнь Богочеловѣка, съ этой точки зрѣнія, была состояніемъ уничтоженія Сына Божія, а прекращеніе ея—началомъ Его прославленія въ смыслѣ возвращенія

¹⁾ Первоначальное значеніе греческаго слова κένωσις (лат. inanitio, exinanitio, evacuatio; нѣм. Entäußerung; англ. Self-stripping, self-emptying)—опоражнваніе, очищеніе, пустота въ противоположность πλήρωσις, πληρωμή. Какъ богословскій терминъ („истощаніе“), оно употребляется для обозначенія того дѣйствія, какое разумѣется въ слова тъ св. ап. Павла,—Фил. 2, 7: ἐκχρῆτον ἐκένωσεν (глаголь κενώω—опоражнваю, дѣлаю пустымъ, превращаю въ ничто, уничтожаю—кромѣ настоящаго мѣста въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчается еще нѣсколько разъ: Рим. 4, 14—κεκένωται ἡ πίστις; 1 Кор. 1, 17—ἵνα μὴ κενώθῃ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ; ср. 9, 15. 2 Кор. 9, 3). Самый терминъ (въ формѣ существительнаго) не библейскаго происхожденія, и не встрѣчается ни у LXX, ни въ Новомъ Завѣтѣ. См. Н. Cremer. Biblisch.-theol. Wörterbuch. 1902. S. 572—573. J. Hastings. A dictionary of the Bible. II, 1899 г. p. 835.

того, что составляло объект кеносиса при воплощении. Зачатки такого учения о кеносисѣ, по мнѣнію протестантовъ кенотиковъ, и даны еще въ древнихъ твореніяхъ св. отцовъ и учителей церкви.

Указываютъ, что уже св. *Игнатій Богоносецъ*, а велѣдъ за нимъ св. *Ириней, еп. Лионскій* († 202 г.), говорятъ неоднократно о вступленіи безграничнаго Бога въ границы человѣческаго существованія, о превращеніи Необъятнаго, Непостижимаго, Невидимаго и Безстрастнаго въ осязаемаго, видимаго, подверженнаго страданіямъ¹⁾. У Иринея же встрѣчается мысль и о временномъ отказѣ Логоса отъ употребленія своихъ духовныхъ силъ наподобіе того, что бываетъ съ человѣкомъ во время сна. „Какъ Онъ (Господь) былъ человѣкомъ (переводитъ *Thomasius*, часто приводимое кенотиками, мѣсто изъ творенія св. Иринея *Con. haer. III, 19, 3*), чтобы подвергаться искушенію, такъ былъ и Словомъ, чтобы быть прославлену, и хотя Слово покоилось (*ἡσυχάζοντος τοῦ Λόγου*) при Его искушеніи, поруганіи, распатіи и смерти, однако оно дѣятельно участвовало съ человѣкомъ (*συνυπομενῶν τῷ ἀνθρώπῳ*) въ побѣдѣ, въ терпѣннн, въ благодѣаніи, въ воскресеніи и вознесеніи на небо“²⁾.

У *Тертулліана* († 211 г.), далѣе, видятъ еще болѣе ясную мысль о переходѣ Сына Божія изъ одного образа бытія въ другой, о соучастіи Божества въ (жизни) нашей плоти (*concaratio*), какъ слѣдствіи Его благодн, всемогущества. И въ его твореніяхъ обращаютъ вниманіе на выраженія: „*genuit, passus, mortuus est Deus*“, хотя ставятъ ему въ вину недостаточное разграниченіе двухъ состояній воплотившагося Сына Божія³⁾.

Оригенъ († 254 г.) разсматриваетъ уже самоистощаніе Сына Божія, какъ необходимое условіе воплощенія (*Christus, ante omnem creaturam natus ex Patre... novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est*);⁴⁾ говоритъ объ оставленіи Имъ

¹⁾ *Св. Игнатій*, ad. Pol. 3, 2. *Св. Ириней*, c. haer. IV. 20. III, 16, 18, 7. II, 22, 4 и др. (*G. Thomasius*, *Christi Person und Werk* (3-е посмертное изданіе въ переработкѣ *Winter'a*). I. Erlangen, 1886. S. 423. Б.М.

²⁾ *Thomasius*, *Ibid.* ср. *Kahn's*. *Die Lutherische Dogmatik*. III. 1868. S. 345. *Ch. Gore*. *The incarnation of the Son of God*. London. 1903. p. 267. Въ подлинникѣ, какъ будетъ указано ниже, слова св. Иринея имѣютъ нѣсколько иной смыслъ.

³⁾ *De carne Christi*, c. 3, 4, 5. *Ср. adv. Prax.* 16. *Thomasius*, *Ibid.* S. 426—428.

⁴⁾ *De Princ.* I. Введеніе, 4.

141
1777

Своей домірной славы („это превосходящее всѣхъ Существо, истощая себя de statu majestatis suae, homo factus est“¹⁾), о прекращеніи Его равенства съ Богомъ Отцомъ, (exinaniens se filius Dei de aequalitate patris)²⁾, о нѣкоторомъ ограниченіи Божескихъ свойствъ въ Иисусѣ Христѣ—всемогущества, всевѣдѣнія, (самоограниченіе Сына Божія, по словамъ Оригена, простирается до „божескаго безумія“—τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, т. е. до человѣческаго образа мысли)³⁾, о возвращеніи Сыну Божію по воскресеніи всего того, отъ чего Онъ при воплощеніи отказался (κενώσας ἑαυτὸν ἐλάβρανε πάλιν ταῦτα ἀφ' ὧν ἐκένωσεν ἑαυτὸν)⁴⁾.

Но среди церковныхъ писателей III—IV вв. наиболее яснымъ, положительнымъ и опредѣленнымъ проведеніемъ въ хринологіи идеи кеносиса, по мнѣнію Thomasius'a, Gore'a и др., заявилъ себя св. *Иларій Пиктавійскій* († 368 г.). Строго настаивая на единствѣ Божеской и человѣческой природы въ Лицѣ Иисуса Христа, онъ считаетъ возможнымъ такое тѣсное единеніе ихъ только подѣ условіемъ истощанія Божества или перемѣны образа Божія на образъ раба: accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu⁵⁾. In forma servi veniens evacuavit se a Dei forma: nam in forma hominis existere, manens in Dei forma, qui poterat?⁶⁾. И хотя evacuatio ex forma Dei не понимается св. Иларіемъ въ смыслѣ уничтоженія (abolitio или interitus) Божеской природы⁷⁾, хотя мысль о неизмѣняемости Божества проходитъ чрезъ всю его хринологію, однако точнымъ разграниченіемъ двухъ состояній вочеловѣчившагося Сына Божія—добровольнаго истощанія и прославленія, объясненіемъ всѣхъ тягостей и лишеній земной жизни Спасителя Его добровольнымъ самоуничиженіемъ (pati voluit, X, 30) онъ продолжилъ то, что ранѣе было сдѣлано Тертуліаномъ и Оригеномъ и далъ прочное основаніе для дальнѣйшаго развитія кенотической хринологіи. Воплощеніе Сына Божія, по ученію св. Иларія, объяснимо

Воплощеніе
Иисуса Христа
кеносисомъ
Иларія
Пиктавійскаго

1) Ibid. II, 6.

2) Ibid. I, 2, 8.

3) Hom. in Jerem. 8, 8. См. ссылку на это у Gore'a. Op. cit. ibid.

4) Hom. in Jerem. 1, 7. См. Thomasius. ibid. S. 423—425.

5) De Trinitate, IX, 14. XII, 6. Cp. VIII, 45.

6) In. Psal. 65, 25

7) De Trinitate VIII, 45. XI, 48.

при предположеніи двухъ одновременныхъ актовъ— „самоограниченія“ (demutatio habitus) и „воспріятія“ (assumptio naturae) ¹⁾.

То же представленіе о нѣкоторомъ измѣненіи неизмѣннаго Божескаго естества въ Иисусѣ Христѣ сторонники кенотической теоріи находятъ и въ ученіи восточныхъ отцовъ IV вѣка о дѣйствительности челоуѣчества во Христѣ, о полномъ подчиненіи Божества всеѣмъ условіямъ челоуѣческой жизни, объ участіи Слова въ страданіяхъ плоти, о реальномъ единствѣ ихъ (т. е. Слова съ плотію— *ἕνωσις φυσική*) и т. п. (св. Аванасій Великій, св. Григорій Нисскій, св. Григорій Богословъ). „Слово носило слабости плоти, говоритъ св. Аванасій, какъ Свой собственныя, такъ какъ то была Его собственная плоть... Плоть была тѣломъ Бога. Когда плоть страдала, Слово не было внѣ ея, когда Онъ (Иисусъ Христосъ), какъ Богъ, совершалъ дѣло Отца, плоть не была внѣ Слова; страданіе плоти было страданіемъ Слова и въ этомъ именно тѣлѣ Господь совершилъ Свое дѣло“ (contra Ag. III, 31, 32) ²⁾. Теперь же (IV в.) начинается входить въ употребленіе и самый терминъ *ἕνωσις* съ значеніемъ „истощаніе“ ³⁾.

Въ V вѣкѣ самымъ ревностнымъ защитникомъ ученія о единствѣ Лица Иисуса Христа, дѣйствительнаго, существеннаго единенія въ этомъ Лицѣ двухъ природъ (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις*

¹⁾ Per formae Dei exinanitionem servi forma est suscepta. De Trinitate. IX. 14. 51. Ex forma Dei se inaniens formam hominis assumpsit. In psal. 68. См. *Thomasius. ibid. S. 428—435. Gore. ibid.*

²⁾ *Thomasius. ibid. S. 372. 426. O. Holtzheuer. Christologie. Berlin. 1898. S. 84—85.* Что приведенное мѣсто изъ твореній св. Аванасія еще не можетъ служить основаніемъ для того, чтобы приписывать св. отцу ученіе объ умаленіи Божества въ Иисусѣ Христѣ до поглощенія его челоуѣчествомъ, это ясно изъ слѣдующихъ словъ его же: „Не заключился Онъ (Сынъ Божій) въ тѣлѣ, и не такъ былъ въ немъ, чтобы не быть уже индѣ... Онъ, какъ Слово, не былъ ничѣмъ содержимъ, но паче Самъ все содержалъ“. „Божіе Слово... не было связуемо тѣломъ, а паче—Само имъ обладало; а потому было Оно въ тѣлѣ, но было и во всемъ.“ „Слово простр. овѣрѣ“. 7. 11. Твор. въ рус. пер. IV. 1903. 457—458 стр.

³⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово 31-ое. Впервые терминъ *ἕνωσις*, съ болѣе или менѣе яснымъ оттѣнкомъ значенія словъ *τροπή, μεταβολή*, встрѣчается въ фрагментахъ сочиненія *Κατὰ Βήρωνος καὶ Νικητος*, неправильно приписываемыхъ Ипполиту, еп. Римскому, (III вѣка) и относимыхъ нѣкоторыми учеными къ 6—7 вѣку; при чемъ упоминается этотъ терминъ въ словахъ еретиковъ аполинарианъ, которыми авторъ сочиненія излагаетъ ученіе ихъ о страданіи вмѣстѣ съ плотью (*διὰ ἕνωσιν*) Божества, объ измѣненіи и смѣшеніи обоихъ естествъ. *Migne. s. gr. 10. col. 828. Cp. J. Hastings. Op. cit. p. 835. Hauck. Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. X. (1901). S. 256.*

00074

4-32

1046 2
14.117

φωσική, μία φύσις τοῦ λόγου σεαρχωμένη), самымъ твердымъ противникомъ несторіанскаго ἕνωσις κατ' εὐδοκίανъ заявилъ себя св. Кириллъ Александрійскій. На его учене о самоограниченіи Логоса при воплощеніи сторонники кенотической теоріи и указываютъ, какъ на самый яркій и выразительный прототипъ въ святоотеческой литературѣ протестантскаго рѣшенія христологической проблемы ¹⁾. Для того, чтобы возможно было воплощеніе Сына Божія, „Божеская природа сдѣлалась выносимой (οἰστήν) для человѣческой“, говоритъ св. Отець. По волѣ Сына Божія Божество Его стало сноснымъ для человѣческой природы такъ же, какъ по волѣ Бога въ негораемой купинѣ, показанной Моисею, дерево не уничтожалось отъ дѣйствія огня ²⁾. Самъ Логосъ позволилъ мѣрамъ (границамъ) человѣчества взять верхъ (возобладать) надъ Собою (ἡφίστη τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν) ³⁾. Терминъ κένωσις въ твореніяхъ св. Кирилла встрѣчается уже неоднократно ⁴⁾, но Божество, по мнѣнію Thomasius'a, у св. Отца является еще „не достаточно глубоко внѣдреннымъ въ человѣчество“, почему полного единства Лица у него и не выходитъ ⁵⁾.

Въ трудахъ церковныхъ писателей послѣдующаго времени кенотиками отмѣчается только неуклонное стремленіе сохранить неприкосновенность церковной христологіи и болѣе ясно, болѣе опредѣленно раскрыть постановленіе Халкидонскаго собора о единствѣ Лица Иисуса Христа при двухъ природахъ. Для позднѣйшаго протестантскаго пониманія самоуничженія Сына Божія нѣкоторое значеніе придается ⁶⁾ лишь ученію Леонтія Византійскаго († 624 г.) и св. Іоанна Дамаскина († 777 г.) объ ἐνυπόστασις человѣческой природы ⁷⁾, о сложной ипостаси Иисуса Христа (ἐπίστασις σύνθετος) ⁸⁾ и подробнѣе

¹⁾ См. Thomasius. *ibid.* S. 385—386 и др. Gore. *Op. cit.* p. 162. 267.

²⁾ Quod unus sit Christus. *Migne.* 75, col. 1293.

³⁾ *Ibid.* *Migne.* 75, col. 1332.

⁴⁾ Напр. Quod unus sit Chr. *Migne.* 75, col. 1320: καθὼς ἑαυτὸν εἰς κένωσιν γέρονε καθ' ἡμᾶς. *Explic. IV' anath. Migne.* 76, col. 301: αὐτὸς ὁ λόγος καθήκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν. Ср. *Adver. anthrop.* с. XIV. *Migne. ibid.* col. 1104. Вопросъ только въ томъ, соединялъ ли св. отецъ съ этимъ терминомъ смыслъ, придаваемый ему современными кенотиками. Что св. Кириллъ не допускалъ и тѣни перемѣны въ Божествѣ Логоса при воплощеніи, съ этимъ согласенъ и Thomasius (S. 387).

⁵⁾ *Ibid.* S. 386.

⁶⁾ *Ibid.* S. 394—396. Ср. O. Bensch. *Die Lehre von der Kenose.* Leipzig. 1903 г. S. 11—14.

⁷⁾ Ср. Точное изложеніе православной вѣры. III. 9.

⁸⁾ *Ibid.* III. 5. 7.

141
142

Рассужденіе
иже
св. Кирилл
Александрійскій
объ
κένωσις
и
ἐνυπόστασις

изложенное, чѣмъ у другихъ св. отцовъ, ученіе о *περὶ φύσεως καὶ ἰσότητος* свойствъ обѣихъ природъ въ Иисусѣ Христѣ ¹⁾.

Однако въ святоотеческихъ опытахъ изъясненія ученія о воплощеніи Сына Божія идея кеносиса, по признанію протестантскихъ богослововъ, не нашла своего полного и совершеннаго выраженія. Болѣе или менѣе опредѣленные указанія на реальное самоистощаніе предвѣчнаго Логоса даже у такихъ защитниковъ кеносиса, какъ св. Иларій и св. Кириллъ, встрѣчаются рядомъ съ свидѣтельствами о полной неизмѣяемости Божества въ Иисусѣ Христѣ, о непричастности его страданіямъ плоти, о сохраненіи величія и славы Сына Божія и т. д. У другихъ же церковныхъ писателей отдѣльные замѣчанія о самоистощаніи Сына Божія и вовсе не связаны съ ихъ общимъ воззрѣніемъ на Лицо Иисуса Христа и, взятая въ контекстъ рѣчи, уже теряютъ свой смыслъ, какъ доказательства „правильнаго“ пониманія библейскаго ученія о кеносисѣ. Отличительная особенность святоотеческой христологіи это — строго выдерживаемое всегда и вездѣ утвержденіе полной неизмѣяемости Божества. И вотъ особенность эта, боязнь поступиться непреложностью, абсолютностью Логоса и полагала, говорятъ кенотики, преграду человѣческой мысли. Даже тамъ, гдѣ все, повидимому, вело къ признанію полного кеносиса, гдѣ того требовало твердо отстаиваемое единство ипостаси (у св. Кирилла, св. Афанасія), и тамъ дѣло ограничивалось лишь допущеніемъ относительнаго самоограниченія Сына Божія. Опасенія до конца довести живое, внутреннее единеніе Божества и человѣчества во Христѣ препятствовали, говорятъ, развитію въ святоотеческой христологіи ученія объ истощаніи Сына Божія, а остановка на половинѣ пути въ послѣдовательномъ проведеніи идеи кеносиса задержала (при недостаточно точномъ опредѣленіи понятій *φύσις* и *ἰπóstασις* и вообще при неопредѣленности святоотеческой богословской терминологіи) ²⁾ и признаніе полного реальнаго ипостаснаго единства во Христѣ. Такая христологія, говорятъ, приводитъ въ сущности только къ обожествленію человѣчества, къ проиживовенію его Божествомъ и потому неизбѣжно принимаетъ докетическую окраску ³⁾. Зна-

¹⁾ Ibid., III. 3. 7.

²⁾ Ср. *Benson*. Op. cit. S. 10—11.

³⁾ „Божество, по этой христологіи, остается въ своей неограниченности, славы и вышестепенности (*Überweltlichkeit*), Логосъ, хотя и сдѣлался полнымъ человѣкомъ, остается безстрастнымъ и при страданіи воспринятой плоти, все-

чение ея въ исторіи кенотизма исчерпывается тѣмъ, что она выработала предпосылки (позднѣйшихъ) кенотическихъ теорій, твердо заложила ихъ основаніе и односторонне-неудовлетворительнымъ рѣшеніемъ вопроса дала толчокъ дальнѣйшей работѣ человѣческой мысли ¹⁾).

141
142

Причины, задержавшія будто-бы развитіе святоотеческой (а потомъ и средневѣковой) христологіи указываютъ троякаго рода: 1) отсутствіе точной экзегетики („для древне-церковныхъ писателей легче было толковать Св. Писаніе не въ точномъ смыслѣ слова, чѣмъ для позднѣйшаго времени“), 2) недостатокъ должнаго критицизма и 3) преимущественная полемика съ ересями, вызывавшими на раскрытіе ученія о Божеской природѣ Иисуса Христа, а не человѣческой ²⁾).

То, чего не сдѣлали святые отцы и богословы до XVI вѣка ³⁾, говорятъ протестанты кенотики, то сдѣлано было *Лютеромъ*. И дѣйствительно, съ точки зрѣнія основного принципа своего ученія—оправдывающей вѣры, приводящей къ тѣснѣйшему, внутреннему, личному единенію христіанина со Христомъ и во Христѣ съ Богомъ—онъ первый поколебалъ представленіе объ абсолютной противоположности между Божествомъ и человѣчествомъ и первый приписалъ человѣческой природѣ способность всецѣло воспринять въ себя природу Божественную (*Natura humana cara est divinae*). Съ его христологіей поэтому ученіе объ истощаніи Иисуса Христа становится на новую почву, получая возможность развиваться далѣе въ новомъ направленіи. И тѣ зачатки („нѣчто прототипичное“) ⁴⁾, которые протестанты кенотики пытаются извлекать для своихъ воззрѣній изъ святоотеческаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа, на самомъ дѣлѣ надо находить не гдѣ нибудь еще, а именно въ основныхъ христологическихъ воззрѣніяхъ Лютера. Воззрѣнія эти выработались въ спорѣ Лютера съ швейцарскимъ реформаторомъ Цвингли по вопросу о при-

вѣдущимъ и при незнаніи, обитающимъ въ Своемъ человѣчествѣ и выполняющимъ небо и землю“. *Thomasius*. S. 387.

¹⁾ Ср. *ibid.* S. 386—387. 425. 435—436. *O. Holtzheuer*. *Op. cit.* S. 84—86.

²⁾ *Gore*. *Op. cit.* p. 163—164.

³⁾ Средневѣковое схоластическое богословіе своимъ ученіемъ о чисто-механическомъ соединеніи Логоса съ человѣкомъ въ Иисусѣ Христѣ не внесло ничего новаго для рѣшенія христологической проблемы. *Thomasius* видитъ въ немъ даже поворотъ назадъ отъ того, что сдѣлано было раньше. См. *Op. cit.* S. 397. Ср. *Christliche Dogmengeschichte*. II. 1876. S. 402 дал.

⁴⁾ *Thomasius*. *Christi Person und Werk*. I. S. 435. 437.

существованіи тѣла Христова въ таинствѣ Евхаристіи. Тогда какъ Цвингли особенно настаивалъ на двойствѣ природъ въ Лицѣ Іисуса Христа, не опредѣляя ясно единства ихъ, Лютеръ училъ объ этомъ единствѣ, какъ самомъ жизненномъ, самомъ реальномъ (*unio personalis*), училъ о вочеловѣченіи Логоса въ собственномъ смыслѣ слова, о погруженіи самой природы Божеской въ природу человѣческую¹⁾. Настойчивость, съ какою оба богослова стремились провести въ ученіи объ Евхаристіи свои основныя воззрѣнія на Лицо Іисуса Христа и сущность воплощенія, обострила споръ до полного раздѣленія протестантскаго богословія на двѣ вѣтви—строго-лютеранскую и реформатскую, съ преобладаніемъ въ первой монофизитскаго образа мыслей, во второй—несторіанскаго.

Всестановъ

На основѣ своего принципиальнаго положенія о *caritas* человѣческой природы по отношенію къ Божественной и для доказательства мысли о вседѣйствіи Христова тѣла (*ubiquitas corporis Christi*), Лютеръ приписывалъ тѣлу Христа всѣ свойства божества. Два состоянія Спасителя—уничужденное и прославленное—при этомъ точно не разграничивались, зато древнее ученіе о *communicatio idiomatum* получило въ лютеранскомъ богословіи свое полное завершеніе. И человѣчество и Божество въ томъ реальномъ жизненномъ единеніи (*Lebenseinheit*), какое установилось по вочеловѣченіи Бога Слова, не существуютъ уже сами по себѣ, отдѣльно другъ отъ друга. Логосъ не только воспринималъ челоѣка (*assumptio humanae naturae*), но и Себя всего сообщилъ челоѣку (*permeatio*—*περιχώρησις*—*hum. nat.*). *Logos non extra carnem, caro non extra Logon*. Такъ что каждая природа—Божеская и челоѣческая—навсегда удерживаетъ воспринятая ею отъ другой природы свойства, и *communicatio idiomatum* получается полное, *realis, communicatio in concreto*²⁾.

Совершенно въ обратномъ направленіи шло развитіе хринологіи въ богословіи реформатскомъ. *Finitum non est capax infiniti*—основное положеніе Цвингли въ его спорѣ съ Лютеромъ объ Евхаристіи. Каждая изъ двухъ природъ, соединившихся въ одномъ Лицѣ Іисуса Христа, по ученію Цвингли, существуетъ съ своими, ей только при-

¹⁾ Hauck. Realencyklopädie; *ibid.* S. 258.

²⁾ Ср. J. Köstlin. Lütther's Theologie. II. Stuttgart. 1863 г. S. 393—397. J. Ebrard. Christliche Dogmatik. 1863 г. II. S. 128—135. Bensch. S. 16.

146
1877

надлежащими, свойствами ¹⁾. Логосъ такъ соединилъ съ Собою чело-
вѣческую природу, что весь населяетъ ее и весь въ то же время внѣ
ея ²⁾. Поэтому, если можно приписывать человечеству Христа свойства
Божественныя и наоборотъ, то лишь постольку, поскольку двѣ при-
роды мыслятся въ личномъ единеніи другъ съ другомъ (communicatio
idiomatum in abstracto). Это перенесеніе свойствъ одной природы на
другую, съ точки зрѣнія ученія Цвингли, есть не что иное, какъ
только способъ выраженія (per frasin loquendi) на слабomъ языкѣ
человѣческомъ чудснаго единства никогда несоединимыхъ естествъ ³⁾,
который и обозначается у реформаторовъ специальнымъ терминомъ
ἀλλοίωσις ⁴⁾.

Таковы основныя христологическія воззрѣнія двухъ направлений
протестантскаго богословія.

Ни лютеранство, ни тѣмъ болѣе реформатство не могли дать
яснаго и опредѣленнаго ученія объ истоцаніи Сына Божія, а потому
не могли, заключаютъ сторонники современнаго кенотизма, прочно уста-
новить и единства Лица Спасителя.

Лютеръ, какъ сказано выше, въ своихъ цѣляхъ естественно
смотрѣлъ на человечество Иисуса Христа по преимуществу съ точки
зрѣнія его прославленія и обожествленія, почему и не удалось ему
съ достаточною полнотою раскрыть свое принципиальное положеніе о
полномъ сообщеніи Божественной природѣ свойствъ естества чело-
вѣческаго. Даже напротивъ, послѣдовательное проведеніе мысли о вездѣ-
присутствіи тѣла Христова требовало отъ него признанія этого вездѣ-
присутствія съ самаго начала unio personalis, т. е. съ момента во-
площенія, и онъ долженъ былъ (на основаніи Иоан. 3, 13) допустить
двойкій образъ бытія для чело-вѣческой природы, соединенной во Хри-
стѣ съ Божеской—видимый на землѣ и невидимый на небѣ ⁵⁾. Не-

¹⁾ Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. См. *Thomasius*.
S. 523.

²⁾ Sic λόγος naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitet, et
totus quippe immensus et infinitus, extra eam sit. См. *Hauck*. Realencycl. X.
S. 258.

³⁾ Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed ver-
balem esse. См. *Thomasius*. ibid.

⁴⁾ Alloecosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes
laterius vocibus utimur. ibid. S. 522.

⁵⁾ См. *Köstlin*. Op. cit. S. 156. 172—173.

удивительно поэтому, если въ проповѣдяхъ Лютера на ряду съ словами, въ которыхъ можно находить скрытую мысль о нѣкоторомъ истощаніи Божества въ Иисусѣ Христѣ ¹⁾, встрѣчается явно антикенотический экзегесисъ Фил. 2, 6 и д. ²⁾

Но если Лютеръ не находилъ возможнымъ прямо и опредѣленно говорить объ измѣненіи во Христѣ Божескаго Существа, если, по его словамъ, „все, что говорится объ уничтоженіи Христа, должно относить къ человѣку, такъ какъ Божеская природа не можетъ ни унижаться, ни возвышаться“ ³⁾, то реформатскіе богословы съ своимъ рѣшительнымъ различіемъ униженнаго и прославленнаго состоянія Сына Божія (*status exinanitionis* и *status exaltationis*), тѣмъ болѣе пришили только къ ученію о временномъ сокрытіи Божеской славы и величія подѣ покровомъ человѣчества (*occultatio*). „*Christus gloriam illam et majestatem, in qua erat apud Patrem, abdidit in forma servi...*“ вотъ все, что, по мнѣнію реформатовъ, обозначаетъ слово ἐκένωσε. *Occultavit, quod erat*, говорятъ они съ блаж. Августиномъ о Логосѣ ⁴⁾.

Такъ и труды первыхъ протестантскихъ богослововъ для окончательнаго рѣшенія христологическаго вопроса на почвѣ ученія о самоуничженіи Иисуса Христа имѣли чисто подготовительный характеръ. Ихъ значеніе въ исторіи кенотического ученія о Лицѣ Иисуса Христа опредѣляется „цѣнностью“ тѣхъ основныхъ положеній лютеранской и реформатской христологіи, какія „прототипически“ намѣчались будто-бы еще въ древне-церковномъ ученіи и какія послужили предпосылками позднѣйшихъ кенотическихъ теорій: а) *capacitas naturae humanae* по отношенію къ Божеской природѣ, в) *unio personalis, unio naturarum* и е) *realis communicatio idiomatum* (Лютеръ). Ихъ несомнѣнной заслугой передъ наукою считается рельефное выдѣленіе (при напряженномъ спорѣ) въ жизни Спасителя двухъ состоя-

¹⁾ Напр. „Господь низзошелъ съ неба, истощая Себя Своего Божества чтобы ради насъ сдѣлаться человѣкомъ“. „Христосъ—Богъ, однако Онъ не желаетъ быть имъ, но желаетъ быть вашимъ рабомъ“. См. *Köstlin. ibid. S. 398. Thomasius* въ поискахъ у Лютера основаній для своей теоріи останавливается на нѣсколькихъ подобныхъ выраженіяхъ. См. S. 461—462.

²⁾ *Köstlin. Op. cit. S. 389—390.*

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ *Hauck. Realencyklopädie. X. S. 258.*

146
1875

Давно
же
кто
сказал
это
мне
кажется
Хемниц

ний—уничуженнаго и прославленнаго, попытка установить единство Лица Иисуса Христа въ области Его природы, а не въ иностаи Слова, наконецъ, возбужденіе новаго интереса къ христологическому вопросу и новой усиленной работы мысли къ примиренію во Христѣ двухъ моментовъ: личнаго единства и дѣйствительности человѣческой земной жизни Господа ¹⁾). Ясно было, что примирить ихъ возможно только на почвѣ удовлетворительнаго и опредѣленнаго рѣшенія вопроса о родѣ и характерѣ истощанія Сына Божія Иисуса Христа, отрицать которое теперь значило-бы, по мнѣнію Thomasius'a, отрицать дѣйствительность всего искупительнаго дѣла Спасителя ²⁾). Попытка такого соглашенія крайностей строго-лютеранскаго и реформатскаго направленій въ христологіи была предпринята въ самомъ лютеранствѣ скоро же послѣ смерти Лютера, однако не увѣчалась успѣхомъ. Два богослова, послѣдователи Лютера, *I. Бренцъ* († 1570 г.) и *М. Хемницъ* († 1586 г.), опираясь на однихъ и тѣхъ же основныхъ понятійхъ Лютеровою христологіи, хотѣли различно рѣшить вопросъ о характерѣ земнаго уничтоженія Иисуса Христа. Первый, во избѣжаніе смѣшенія естества въ Иисусѣ Христѣ, нашелъ возможнымъ допустить въ Немъ двѣ Божескія природы—одну, принадлежащую Ему, какъ Сыну Божію, другую, сообщенную Его человѣчеству, и подъ истощаніемъ разумѣлъ поэтому сокрытіе въ человѣческой природѣ Божескихъ славы и величія, которыми Господь незамѣтно для людей пользовался (*χρόνης χρήσεως*). Человѣческая природа, заключившая въ себѣ Божественную, сама по себѣ не давала возможности для проявленія въ данномъ мѣстѣ и при данныхъ условіяхъ Божескихъ свойствъ, и въ этомъ, съ точки зрѣнія Бренца, заключался кризисъ Сына Божія ³⁾).—Хемницъ, въ тѣхъ же цѣляхъ, опираясь на христологію св. Іоанна Дамаскина, склонился въ сторону реформатскаго ученія о взаимообшеніи свойствъ двухъ природъ, только какъ слѣдствіи ихъ личнаго единенія (*ὁριστάμενον σύνθετον*) между собою. Человѣчество (*finitum*) не могло вмѣстить въ себѣ полноту Божества (*infiniteum*). А поэтому истощаніе Сына Божія есть дѣйствительный добровольный отказъ Его отъ упо-

¹⁾ Ср. *Thomasius*. S. 436—437. 463—464.

²⁾ *Ibid*. S. 436.

³⁾ Ср. *ibid*. S. 543—547.

требленія (usurpatio) принадлежащихъ Ему Божескихъ свойствъ— Божескихъ славы и могущества (κένωσις χρίσεως) ¹⁾. Но такъ какъ Хемницъ, хотя и въ противорѣчїе съ основнымъ своимъ положенїемъ о κένωσις χρίσεως, не могъ отрицать участія Сына Божїа въ обще-промыслительной Божеской дѣятельности (въ противномъ случаѣ нарушалась бы цѣлостность Божеской природы во Христѣ), не могъ совсѣмъ отрицать и сообщенія Божескихъ свойствъ природѣ человѣческой ²⁾ (въ виду необходимости поддерживать ученіе о вездѣприсутствїи тѣла Христова); то различїе его съ Бренцомъ по вопросу о кеносисѣ получилось чисто формальное. Не оглазавшись вполне отъ коренной предпосылки всей прежней христологіи—признанія абсолютной неизмѣняемости Логоса, онъ на дѣлѣ не въ состоянїи былъ измѣнить и посылку, заимствованную у Лютера. Въ результатъ получилось то же ученіе о крисисѣ, что и у болѣе строгаго послѣдователя Лютера—Бренца. Оба богослова, кромѣ ученія о „состоянїяхъ“, заимствованнаго ими у реформаторовъ, измѣнили христологическія воззрѣнія своего учителя только въ томъ, что болѣе рѣзко, чѣмъ Лютеръ, выдвинули (особенно Бренцъ) двойной родъ бытія Божеской природы во Христѣ. Но послѣднее ученію о кеносисѣ въ метафизическомъ смыслѣ слова нисколько не благопрїятствовало. Весь богословскій споръ, возникшій между Бренцомъ и Хемнитцемъ, а потомъ на почвѣ ихъ основныхъ христологическихъ воззрѣній между гессенскими (кенотики — *V. Menzer* † 1627 г., *I. Feuerborn* † 1656 г.) и тюбингенскими (криптики — *Hafenreffer* † 1619 г., *L. Oslander* † 1638 г., *T. Thimm* † 1630 г. и др.) богословами (съ 1616 года до 1627) носилъ чисто схоластическій характеръ и положительнаго значенія въ исторїи ученія о реальномъ кеносисѣ Сына Божїа не имѣлъ. Всѣ эти первые опыты развитія принципиальныхъ началъ Лютеровой христологіи (съ причисленїемъ сюда же, такъ называемой, „Формулы согласїа“, составленной въ 1529 году съ цѣлью примиренія образованныхъ въ лютеранскомъ богословїи развѣтвленїй) ³⁾ указали только

¹⁾ Usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est. Ср. *ibid.* S. 559. 554—555.

²⁾ Подробнѣе см. *ibid.* S. 565—566.

³⁾ Этотъ важный источникъ лютеранскаго вѣроученія прямо и рѣшительно утверждаетъ всегда неизмѣняемость Божества при воплощенїи. Ср. *SoI. Decl. Act. VIII*, p. 773: Quantum ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso

путь дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ, ясно обнаружили, что при твердомъ отстаиваніи, не чуждыхъ противорѣчія, основныхъ хринологическихъ воззрѣній Лютера, при боязни поступиться древнимъ убѣжденіемъ вѣры въ абсолютной неизмѣняемости Божества никогда нельзя было отнести кеносисъ Сына Божія къ Его домірному существованію (*λόγος ἄσχαρος*), видѣть въ немъ актъ отдѣльный отъ воплощенія или нисхожденія Бога съ неба на землю и обусловливающей это воплощеніе ¹⁾. Весь 17 вѣкъ въ исторіи хринологическаго вопроса показаль, что съ точки зрѣнія протестантскаго богословія въ его основномъ началѣ можетъ быть рѣчь только о земномъ уничтоженіи Иисуса Христа, о кеносисѣ Логоса уже воплотившагося (*λόγος ἐνσχαρος*), каковой, слѣдовательно, сводится къ крипсису, ученіе о которомъ на почвѣ протестантства всегда такъ или иначе граничитъ съ монофизитствомъ, даже докетизмомъ и вообще лишаетъ хринологию строгой опредѣленности. Въ связь съ этимъ позднѣйшіе богословы ставятъ, напримѣръ, отсутствіе въ древне-лютеранской хринологіи яснаго ученія о единствѣ Лица Иисуса Христа. Этой хринологіи, какъ и ученію святоотеческому, дѣлаютъ упрекъ въ томъ, что въ ней Лицо Иисуса Христа раздѣляется какъ-бы линіей на двѣ половины и ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія замѣняется ученіемъ объ обожествленіи челоуѣка ²⁾. Положительное значеніе богословскаго спора древнихъ критиковъ и кенотиковъ для позднѣйшаго ученія о кеносисѣ состояло развѣ только въ томъ, что тѣ и другіе центръ тяжести въ вопросѣ о Лицѣ Иисуса Христа переносили на челоуѣческую природу и въ ней самой полагали причину такого или иного ограниченія жизни и дѣятельности Сына Божія.

Слѣдующая попытка соглашенія двухъ направленій въ протестантской хринологіи—строго-лютеранскаго и реформатскаго, новый опытъ постиженія тайны двойства природъ въ одномъ Лицѣ Бого-

nulla sit, ut Jacobus testatur (Jac. 1. 17), transmutatio divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quo ad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est.

¹⁾ Въ этомъ твердо отстаиваемомъ положеніи о неизмѣняемости Логоса видятъ самый существенный недостатокъ древне-лютеранской и реформатской хринологіи, какъ и главную причину ихъ неудачнаго рѣшенія хринологической проблемы. Ср. *W. Gess. Christi Person und Werk*. III. 1887 г. S. 328—332.

²⁾ Ср. *Holtzheuer*. Op. cit. S. 15, 22.

человѣка, съ ясно намѣченной цѣлью—избѣжать крайностей монофизитства и несторіанства, были предприняты только въ XIX столѣтіи, когда, глубоко проникшіи въ богословіе (подъ вліяніемъ вольфіанской и идеалистической философіи), рационализмъ вызвалъ, наконецъ, противъ себя реакцію и поворотъ въ догматикѣ къ прошлому лютеранской общины. Богословствующая мысль, освободившись совершенно отъ оковъ схоластики, теперь уже съ большею свободою могла отнестись къ древне-лютеранскимъ формуламъ, съ полною независимостью вывести слѣдствія изъ основныхъ христологическихъ протестантскихъ положеній и такимъ образомъ сдѣлать тотъ шагъ, какого не рѣшились сдѣлать богословы 16—17 вѣковъ. Господствующее направление философской мысли, сложившееся въ эту пору подъ вліяніемъ пантеистической системы Гегеля, вполне благопріятствовало этому. Опредѣливъ христіанство, какъ религію возстановленнаго союза Бога съ человѣкомъ, Гегель училъ о возможности тѣснѣйшаго внутреннѣйшаго единства Божественной и человѣческой природы. Божественный разумъ и духъ, съ его точки зрѣнія, нельзя противопоставлять человѣческимъ, какъ нѣчто существенно иное, Бога надо понимать не какъ абсолютную субстанцію, а какъ абсолютный субъектъ, самъ въ себѣ различающійся, развивающійся въ мірѣ и достигающій завершенія своего развитія въ сознаніи человѣческомъ. Конкретное выраженіе такого единства Божественнаго духа и человѣческой природы Гегель указываетъ въ Иисусѣ Христѣ, называемомъ имъ „человѣкомъ въ Богѣ“ или „человѣкомъ, знающимъ себя въ Богѣ“. До христіанства, съ точки зрѣнія Гегеля, единство божественнаго и человѣческаго понималось, какъ обожествленіе человѣка, апоѳеозъ, въ христіанствѣ—какъ вочеловѣченіе Бога, воплощеніе. Предметомъ христіанства служить „духъ, покинувшій форму субстанціи и вступившій въ бытіе въ формѣ самосознанія. Это—Богочеловѣкъ или человекобогъ, отдѣльный, дѣйствительный человѣкъ въ его безпомощности, естественности, наготѣ; это, говоря библейскимъ языкомъ, сынъ человѣческій, не имѣющій гдѣ преклонить свою голову, но въ то же время его самосознаніе знаетъ о своемъ единствѣ съ вѣчнымъ существомъ, первоосною всего міра“¹⁾). Подобныя воззрѣнія, оказавшія сильное

¹⁾ См. *Курно Фишеръ*. „Исторія новой философіи“. т. 8. С. П. В. 1903 г. стр. 45—46. 362 и др.

вліяніе на богословскую литературу, кореннымъ образомъ измѣнили прежнее представленіе о взаимоотношеніи Божества и челоѣчества. Вотъ почему исходнымъ пунктомъ при рѣшеніи христологической проблемы теперь легче было взять всецѣло челоѣческую природу Иисуса Христа, а не Божескую, какъ дѣлали первые христіанскіе писатели. Какъ только на почвѣ, такъ называемаго, конфессіональнаго, положительнаго направленія въ протестантскомъ богословіи возникъ вопросъ о возможности вочелоѣченія Сына Божія, онъ рѣшенъ былъ теперь въ смыслѣ реального кеносиса или нѣкоторой перемѣны, происшедшей въ вѣчномъ бытіи Второго Лица Пресвятой Троицы.

Болѣе или менѣе опредѣленные признаки этого новаго ученія объ истощаніи Иисуса Христа прежде всего можно видѣть въ богословскихъ трудахъ *Er. Sartorius'a* ¹⁾: *Die Lehre von Christi Person und Werk*. 1831 г. и *Die Lehre von der heiligen Liebe*, 1 изд. 1844 г., гдѣ „воплощеніе Бога во Христа“ называется „глубочайшимъ самоотреченіемъ“ и „дѣйствительнымъ прекращеніемъ (истощаніемъ въ противоположность криписису) Его сверхъестественной дѣятельности“ ²⁾. Въ это же время въ только-что вышедшемъ (1 изд.) сочиненіи *I. Dorner'a* — „*Entwicklungsgeschichte der Lehre von Person Christi*“ (1839 г.) способъ рѣшенія христологическаго вопроса на почвѣ ученія о *κένωσις τῆς υἱότητος* Божескихъ свойствъ считается наиболѣе удачнымъ и ближе другихъ ведущимъ къ цѣли ³⁾. Тогда же и еще у нѣкоторыхъ богослововъ, касавшихся вопросовъ христологіи, встрѣчается рѣчь о „самоумираніи“ (*Selbstverendlichung*), „самоограниченіи“ (*Selbstbeschränkung*)

¹⁾ Весьма отдаленные, отрывочные намеки на ученіе о „дѣйствительномъ кеносисѣ“ Сына Божія можно находить у богослововъ и болѣе ранняго времени, напр., у *Schwenkfeld'a* († 1561 г.), въ его ученіи объ *unio essentialis*, о постепенномъ „существенномъ“ объединеніи Лица Логоса съ природою челоѣческой (*confusio*), у *Menno Simon'a* († 1561 г.), въ ученіи объ оставленіи Логосомъ Своего величія и новомъ приобрѣтеніи его послѣ настоящаго челоѣческаго развитія и у *Zinzendorf'a*, въ его представленіи дѣйствительнаго превращенія Бога въ челоѣка (см. *Hauck. Realencykl.* X, S. 262—263). Но всѣ эти намеки остаются еще необоснованными, не исключаютъ возможности различнаго истолкованія ихъ и потому трудно устанавливать ихъ связь съ ученіемъ о кеносисѣ въ XIX ст.

²⁾ *Die Lehre v. d. heiligen Liebe*. S. 126—127. Цит. по изд. 1861 г. — *Thomasius* видитъ въ такомъ пониманіи кеносиса значительный шагъ впередъ по сравненію съ прежними христологическими опытами и относитъ его къ несомнѣннымъ научнымъ заслугамъ *Sartorius'a*. S. 630.

³⁾ S. 181 и дал.

Логоса (*L. König*)¹⁾, объ оставленіи Логосомъ Его Божественной природы (*Gaupp.*)²⁾. Но все это были только зародыши ученія о дѣйствительномъ кеносисѣ Сына Божія, только—предвѣстники позднѣйшихъ убѣжденныхъ защитниковъ его. Кенотическія мысли послѣднихъ двухъ богослововъ остались безъ достаточнаго развитія, а Dogner впоследствии и самъ отказался отъ нихъ.

Впервые начало прочному обоснованію и подробному систематическому изложенію кенотической теоріи положено было знаменитыми „Дополненіями къ церковной хринологіи“ („*Beiträge zur kirchlichen Christologie*“) профессора богословія Эрлянгенскаго университета *Gottfried'a Thomasius'a*, появившимися въ печати въ 1845 году³⁾. Богословъ—консерваторъ, представитель, такъ называемой, лютеранской (Эрлянгенской) школы, *Thomasius* явился убѣжденнымъ сторонникомъ общаго церковнаго сознанія⁴⁾, какъ главнаго источника для богословія. Теорія кеносиса, предложенная имъ въ объясненіе возможности вочеловѣченія Сына Божія, была прямымъ выводомъ изъ основныхъ положеній древне-лютеранской хринологіи, сдѣлать который теперь было гораздо легче, чѣмъ 2—3 столѣтія назадъ въ періодъ напряженныхъ споровъ по вопросу о таинствѣ Евхаристіи. Чуждая поэтому видимыхъ противорѣчій, отъ какихъ не уберется Лютеръ, свободная, повидимому, отъ крайностей древняго лютеранства и реформатства, хринологія *Thomasius'a* естественно обратила на себя всеобщее вниманіе и особенно въ сферахъ, сочувствующихъ новому положительному направленію протестантскаго богословія, была встрѣчена съ большимъ интересомъ⁵⁾.

1) *Die Menschwerdung Gottes*. 1844. S. 338—345.

2) *Die Union der deutschen Kirchen*. 1843. S. 115.

3) *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*. IX. S. 1—30, 65—100 (Исторія вопроса) и S. 218—258 (теорія автора).

4) Ученіе о церкви, какъ внѣшнемъ, видимомъ обществѣ, развито представителями протестантскаго ортодоксальнаго богословскаго направленія въ противовѣсъ церковному либерализму. *В. Керенскій* „На Западъ“. Прав. Собесѣд. 1898 г. II. 190—191 стр.

5) „Какихъ положительныхъ успѣховъ можно достигнуть въ хринологіи при полномъ знаніи дѣла и искренней любви къ церковному ученію, писалъ въ 1849 году одинъ изъ примкнувшихъ ко взглядамъ *Thomasius'a*, особенно доказываетъ недавно *Thomasius* въ своемъ весьма содержательномъ сочиненіи „*Beitr. zur kirchl. Christ.*“ въ этомъ послѣднемъ важномъ документѣ лютеранской церковной хринологической работы“. *Th. A. Liebner*. *Die Christliche Dogmatik*. I. 1849. S. 16.

Учение о томъ, что Сынъ Божій, облакаясь плотью человѣческою, *ἐκ τοῦ ἐκένωσεν*, умалилъ Себя, т. е. истощилъ, лишилъ Себя нѣкоторой части принадлежащаго Ему, какъ Богу, и принялъ все свойственное человѣку, это учение во мнѣніи большинства протестантскихъ богослововъ, не отрицающихъ (еще) Божество Иисуса Христа, явилось надежнымъ и единственнымъ пока ключемъ къ послѣднему со стороны человѣка разрѣшенію загадки: какъ „Слово стало плотью“ (Іоан. 1, 14), какъ Господь Иисусъ Христосъ могъ жить въ смиренномъ званіи раба, терпѣть невзгоды, тягости, страданія, лишенія человѣческаго и, наконецъ, (какъ человѣкъ) умереть. *Thomasius*, взирая съ чувствомъ собственного удовлетворенія на цѣлый рядъ богослововъ, слѣдующихъ за нимъ по проложенному имъ въ христологіи пути¹⁾, увѣренно говорилъ, что „путь этотъ имѣетъ за себя и будущее, такъ какъ стоитъ въ органической связи съ общимъ развитіемъ церковной христологіи“²⁾. И, надо сказать, въ первой половинѣ своихъ словъ онъ не ошибался. Со времени появленія въ свѣтъ его „*Beiträge*“, громадное большинство богослововъ, не исключаяющихъ вопросовъ христологіи изъ системы христіанскаго вѣроученія³⁾, при рѣшеніи этихъ вопросовъ принимали теорію кеносиса, какъ какой-нибудь спасательный якорь, поддерживающій неизмѣлность древне-церковнаго ученія о нашемъ Спасителѣ, „совершенномъ въ Божествѣ и совершенномъ въ человѣчествѣ“, дающій устойчивость древне-лютеранскимъ христологическимъ формуламъ и защищающій отъ искаженія подлинный, историческій образъ Единаго Ходатая Бога и человѣковъ, „Человѣка“ Иисуса Христа⁴⁾. Встрѣтидо новое учение съ самаго появленія своего и нѣкоторую оппозицію, особенно со стороны виднаго представителя, такъ называемаго,

¹⁾ *Thomasius*. Op. cit. S. 441—442.

²⁾ *Ibid.* S. 620.

³⁾ У богослововъ-антидогматистовъ, придерживающихся гуманистическаго взгляда на Лицо Иисуса Христа (напр., въ Ричліанской школѣ), о кеносисѣ Сына Божія, конечно, не можетъ быть и рѣчи.

⁴⁾ Если немногіе изъ сторонниковъ современнаго кенотизма находятъ нужнымъ считаться съ святоотеческою христологіей, то почти всѣ они ставятъ въ заслугу своимъ теоріямъ то, что въ нихъ не порывается связь съ древне-лютеранскими христологическими формулами. Ср. напр. *Thomasius*. Op. cit. S. 437. *Gess*. Op. cit. S. 412—413. *Bensow*. Op. cit. S. 258. *G. Delitzsch*. System d. biblischen Psychologie. 1861 г. S. 330—331.

„посредствующаго“ богословія—*I. A. Dorner'a*¹⁾ и убѣжденнаго ортодоксала *F. Philippi*²⁾), явились возраженія противъ основной мысли и частныхъ пунктовъ кенотической теоріи; но всѣ эти возраженія только способствовали болѣе точной формулировкѣ ученія о кеносисѣ, большому и большому распространенію его въ богословскихъ кругахъ и умноженію числа его сторонниковъ. Въ то время какъ анти-кенотическая литература на протестантскомъ Западѣ исчерпывается немногими сравнительно журнальными статьями и нѣсколькими же книгами³⁾), теорія кеносиса находитъ широкое примѣненіе во всѣхъ областяхъ богословскаго знанія, разсматривается, какъ послѣднее слово науки. Послѣ грубо кощунственнаго отношенія къ Божественному Основателю христіанства, каковыя заявили себя представители либерально-матеріалистическаго (Ренанъ, Шенкель) и идеалистическаго (Штраусъ) направлений, въ противовѣсъ всеразрушающей критикѣ ново-тубингенцевъ, появляется теперь цѣлый рядъ богословско-догматическихъ трудовъ, въ которыхъ Лицо Іисуса Христа занимаетъ центральное мѣсто. Начертать въ сознаніи вѣрующихъ образъ Господа

¹⁾ Статьи въ журн. *Jahrbücher für deutsche Theologie* за 1856 г. Bd. I. („Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes“), 1858 г. и др., а потомъ въ двухъ капитальныхъ трудахъ его: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. 2 Aufl. 1856. В. II. S. 1260 f. и *System der christliche Glaubenslehre*. Berlin. 1880. В. II. S. 367 f.

²⁾ *Der thätige Gehorsam Christi*. 1841, *Der Eingang des Joh. Evang.* 1866 г. и *Kirchliche Glaubenslehre*. В. IV. 1 Aufl. въ 1861 г.

³⁾ Разумѣются критики кенотизма, считающіеся въ своихъ изслѣдованіяхъ и статьяхъ съ предпосылками ученія объ истощаніи Сына Божія, какъ то: Божество Христа, домірное существованіе Его, воплощеніе и др. Кромѣ указанныхъ *Dorner'a* и *Philippi* къ такимъ, между прочимъ, принадлежатъ: *Schneckenburger*, *Zur Kirchlichen Christologie*. 1848 г. и статья: *Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie* (въ *Tholucks literat. Anzeiger*. 1845 г. № 17—19); *Th. Kaftan*, *Die Kenosis im Anschluss an Thomasius Kenosislehre* (*Zeitschr. für luth. Teol. und Kirche*. 1875 г. I.); *I. Doderlein*, *Wie ward Gott Mensch*. (*Evang. Kirche-Zeitung*. 1894 г. № 32); *Loofs*, *Kenosis*. (*Hauck. Realencyklop. f. prot. Theologie und Kirche*. 1901 г. т. X, S 246—263); *F. I. Hall*, *The Kenotic Theory*. New-York. 1898 г.; *H. C. Powell*, *The principle of the incarnation*. London. 1896 г.; *A. B. Bruce*, *The humiliation of Christ in its physical, ethical and and official aspects*. Edinburgh. 1900 г.; *I. Künze*, *Die ewige Gottheit Jesu Christi*. Leipzig. 1904 г. (Написанная съ цѣлью доказать полноту Божества и дѣйствительность Божесынства Іисуса Христа противъ современныхъ христологическихъ воззрѣній въ протестантствѣ, книга эта частью касается и заблужденій кенотической теоріи. См. S. 49—50 и далѣе). Въ строго антикенотическомъ духѣ написана и книга русскаго богослова протестанта *K. Grass'a*: *Zur Lehre v. d. Gottheit Jesu Christi*. 1900.

Иисуса Христа не только какъ истиннаго Бога, но и какъ истиннаго человѣка, въ Его полномъ историческо-человѣческомъ значеніи, съ полнымъ раскрытіемъ человѣческой стороны Его существа—теперь поставляется одною изъ главныхъ задачъ по отношенію къ изученію и уясненію христіанства. „Кенотика“ или ученіе объ „истощаніи“ Сына Божія и считается наилучшимъ, единственно удовлетворяющимъ требованіямъ вѣры и разума человѣка, средствомъ для выполненія этой задачи, а вмѣстѣ и для возвращенія христологіи ея исключительнаго положенія въ системѣ христіанской догматики.

Къ главнѣйшимъ трудамъ, въ которыхъ христіанское вѣроученіе излагается по такой христоцентрической системѣ и болѣе или менѣе послѣдовательно проводится теорія кеносиса, принадлежать: капитальное христологическое изслѣдованіе самого *G. Thomasius'a*—*Christi Person und Werk (Darstellung d. evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus)* ¹⁾, 1 и 2 изд. I—III въ 1853—1863 г., 3 изд. (по смерти автора) I—II въ 1886—1888 г.; труды: *Th. A. Liebner'a*, *Die Christliche Dogmatik aus d. christologischen Princip.* Göttingen 1849 г.; *W. Gess'a*, *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und d. Zeugnissen Apostel.* Basel. 1 изд. въ 1856 г., 2 изд. (I—III) въ 1870—1887 г.; *O. Holtzheuer'a*, *Christologie.* Berlin. 1898 г.

Одновременно появляются спеціальныя изслѣдованія о кеносисѣ, какъ богоснисхожденіи во всѣхъ актахъ промыслительной дѣятельности Бога и въ частности въ явленіи Богочеловѣка—Христа: *I. Bode Meyer*, *Die Lehre von der Kenosis.* Göttingen. 1860 г. (авторъ собственно критически относится къ современнымъ ему кенотическимъ теоріямъ и ближе другихъ стоитъ къ святоотеческому ученію); *Schuhmacher*, *Die Kenosis des Sohnes Gottes und d. gottmenschliche Entwicklung Christi im Stande der Erniedrigung.* 1881 г.; *O. Benschow*, *Die Lehre von d. Kenose.* Leipzig. 1903 г.; *Ch. Gore*, *The incarnation of the Son of God.* London. 1903 г.; *A. I. Mason*, *The conditions of our Lord's life on earth.* 1897 г.; *R. Wennagel*, *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kenose.* Strasb.

¹⁾ Сочиненіе это явилось результатомъ тщательной переработки первоначальныхъ кенотическихъ возрѣній автора, вызвавшихъ противъ себя возраженія, и представляетъ дальнѣйшее расширеніе, развитіе, болѣе прочное обоснованіе отвѣтовъ, какіе писалъ авторъ на эти возраженія въ журналѣ *Zeitschrift für Protest. und Kirche.* 1846 г. Bd. XI. 1850. Bd. XIX.

1883; *N. Recolin*, La personne de Jesus Christ et la theorie de la kenosis. Paris. 1890 и др.

Догматическія системы отводятъ цѣлыя отдѣлы ученію о двухъ состояніяхъ Иисуса Христа—уничженія и прославленія, примѣняя къ объясненію ихъ также теорію кеносиса. Таковы: *J. Ebrard*, Christliche Dogmatik; *J. Lange*, Die Christliche Dogmatik, II; *E. Kahnis*, Die Lutherische Dogmatik, II; *Vilmar*, Dogmatik, II; *Frank*, System d. christlichen Wahrheit, I—II; *H. Martensen*, Die christliche Dogmatik; *A. v. Oettingen*, Lutherische Dogmatik, II; *Reiff*, Christliche Glaubenslehre, II; *Luthardt*, Kompendium d. Dogmatik; Die Christliche Glaubenslehre; *Nitzsch*, System d. christlichen Lehr.; *Gretillat*, Expose de theol. systematique, IV (Paris. 1890).

Къ теоріи кеносиса прибѣгаютъ и экзегеты Св. Писанія для объясненія тѣхъ трудныхъ мѣстъ его, которыя на святоотеческомъ языкѣ называются „уничжительными реченіями“ объ Иисусѣ Христѣ, таковы, напримѣръ: *Goldt*¹⁾, *E. Luthardt*²⁾, *Hofmann*³⁾, *H. A. Meyer*⁴⁾, *Riehm*⁵⁾, *Weiss*⁶⁾, *Klöpper*, *Wiesinger*, *Lightfoot*, *Weiffenbach*, *Ellis-*
cott, *Gifford*, *Grimm*, *Hilgenfeld*, *Pfleiderer*⁷⁾ и мн. др. На почвѣ той же теоріи рѣшаютъ христологическіе вопросы и апологеты христіанства (напр.: *J. Steinmeyer*, Apologetische Beiträge; *Zezschwitz*, Zur Apologie des Christentums), и систематики библейскаго богословія, библейской психологіи (напр.: *Hahn*, Die biblische Theologie d. neuen Testaments. 1854. В. I; *F. Delitzsch*, System d. biblischen Psychologie. Leipzig. 1861.).

Уже этотъ перечень богослововъ, раздѣляющихъ ученіе объ истощаніи Божества во Второмъ Лицѣ Пресвятой Троицы, какъ необходимомъ условіи снисхожденія Его на землю въ смиренномъ званіи раба, можетъ свидѣтельствовать, какое значеніе получилъ въ проте-

¹⁾ Commentaire sur l' Evangile de Saint Jean.

²⁾ Das Johanneiliche Evangelium. В. I—II; Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther. В. I—II.

³⁾ Schriftbeweis, В. I—II и Die heilige Schrift neuen Testaments.

⁴⁾ Kommentar zur Philipperbrief и др.

⁵⁾ Der Lehrbegriff des Hebräebriefes.

⁶⁾ Der Johanneische Lehrbegriff.

⁷⁾ Въ комментаріяхъ на посланіе къ Филиппійцамъ.

Копіе починено
1890 г. 11/12

стантскомъ богословіи опытъ разрѣшенія тайны Лица Богочеловѣка, предложенный 65 лѣтъ тому назадъ въ журнальной статьѣ подъ скромнымъ заглавіемъ: „Ein Beitrag zur kirchlichen Christologie“¹⁾. Частная разработка вопроса о родѣ и характерѣ кеносиса не у всѣхъ кенотиковъ, конечно, была одинакова. Наоборотъ, чѣмъ больше расширялся кругъ сторонниковъ кенотической христологии, тѣмъ всеувеличивались и увеличивались ея разновидности. Но, расходясь въ подробностяхъ, авторы всѣхъ вышеуказанныхъ богословскихъ трудовъ въ одномъ несомнѣнно согласны: кеносисъ, истощаніе, дѣйствительная перемѣна въ Сынѣ Божіемъ и только она одна сдѣлала для Него возможнымъ прискренное приобщеніе плоти и крови (Евр. 2, 14). Только при свѣтѣ „надлежащаго“ ученія о такой перемѣнѣ (при чтеніи слова Божія „безъ ортодоксальныхъ и рационалистическихъ предубѣждений“, какъ выражается Gess)²⁾ нѣсколько проявляется „вѣлія благочестія тайна“ (1 Тим. 3, 16), и вѣрующій получаетъ возможность разумно и сознательно исповѣдывать: *divina et humana natura in Christo personaliter unitae sunt, ita prorsus, ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed unus et idem sit Dei et hominis filius. Christus verus Deus et homo in una indivisa persona*³⁾.

¹⁾ Что касается католическаго богословія, то оно не только не раздѣляетъ позднѣйшаго протестантскаго ученія объ истощаніи Сына Божія, но, оставаясь на точкѣ зрѣнія схоластической средневѣковой христологии, и совсѣмъ не упоминаетъ о кеносисѣ (см. *Hauck. Realencykl. X. S. 257*). Русская православная догматика и вовсе далека отъ протестантскаго пониманія истощанія Иисуса Христа. *Проф. М. Тарчевъ* какъ бы въ укоръ ставитъ русскимъ догматистамъ, что они разсматриваютъ уничиженіе Иисуса Христа въ отдѣлѣ о первосвященническомъ служеніи Спасителя и не примѣняютъ его къ разъясненію собственно тайны воплощенія. (*М. Тарчевъ. „Уничиженіе Господа нашего Иисуса Христа,“ 1901 г. стр. 192*). Но въ этомъ-то, смѣемъ думать, и есть ихъ преимущество предъ указанными протестантскими богословами. Строго выдерживая, какъ увидимъ, святоотеческую точку зрѣнія, они съ понятіемъ истощанія ни въ коемъ случаѣ не соединяютъ значенія смѣны одной формы бытія на другую. Мысль о нѣкоторой подмѣнѣ или перемѣнѣ, происшедшей съ Сыномъ Божіимъ при воплощеніи, объ оставленіи Имъ Божеской славы, равенства съ Богомъ или Божескаго образа бытія, встрѣчается иногда въ проповѣднической литературѣ, въ нѣкоторыхъ журнальныхъ статьяхъ (см. напр. *N. „Ап. Павелъ, какъ свидѣтель истинности евангельской исторіи“*. Чтенія въ общ. люб. дух. проsv. 1873 г. X. 318 с.), но это надо отнести только на счетъ неточности богословскаго языка того или другого автора.

²⁾ *Op. cit. III. S. 450.*

³⁾ *Form. Concord. Epit. VIII.*

Такъ возникало, развивалось, формулировалось и распространялось учение объ умаленіи, „истощаніи“ Іисуса Христа, Сына Божія, въ метафизическомъ смыслѣ слова, извѣстное подъ именемъ кенотизма. Святоотеческая письменность—такъ представляютъ исторію своего ученія сами кенотики—дастъ зародышъ его, зерно; первые протестанты, реформаторы христіанства, готовятъ для него пригодную почву; въ XIX вѣкѣ съ развитіемъ реформированной богословской науки, съ приобретіемъ разумомъ человѣческимъ правъ автономіи въ дѣлахъ вѣры полагается начало его историческому росту. Насколько учение это отвѣчаетъ своимъ цѣлямъ—объяснить „безъ нарушения древне-каѳолическихъ догматовъ“¹⁾ способъ соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ, объяснить единство Лица и начертать въ согласіи съ словомъ Божиимъ подлинный образъ Спасителя; насколько оправдываетъ оно установившееся за нимъ значеніе послѣдняго слова богословской науки въ области христологіи (которое оставило будто-бы позади себя даже христологію святоотеческую); насколько дѣйствительна историческая связь его съ древне-церковнымъ сознаніемъ, покажетъ подробное изложеніе его, въ какому и переходимъ.

Всего
дѣлать
нужно!

¹⁾ Ср. *Delitzsch. Op. cit. S. 332.*

1075

ГЛАВА II.

Кенотическія теоріи о вочеловѣченіи Сына Божія (*κένωσις τοῦ Λόγου*).

Существенная, метафизическая переменна, происшедшая во Второмъ Лицѣ Святой Троицы, Сынъ Божіемъ, при Его воплощеніи— вотъ центральная мысль и исходный пунктъ всѣхъ, многочисленныхъ по количеству и разнообразныхъ по частнымъ отгѣнкамъ, кенотическихъ теорій. Мысль эта не вездѣ выступаетъ достаточно рельефно. Часто она затемняется, съ одной стороны, цѣлымъ рядомъ доказательствъ въ пользу цѣлости, сохранности въ Иисусѣ Христѣ „Божескаго Существа“, абсолютной Божеской личности, а съ другой,—неопредѣленностью и осторожностью въ выраженіяхъ того или другого автора. Тѣмъ не менѣе общимъ и главнымъ положеніемъ всякаго ученія о кеносисѣ, какъ уже и выше отмѣчено, является рѣшительное утвержденіе факта самоумаленія, самоистощанія Божества предвѣчнаго Логоса въ смыслѣ дѣйствительнаго лишенія Имъ Себя (нѣкоторой части изъ) того, что свойственно Ему, какъ Богу, чтобы, оставшись Богомъ же, принять и свойственное человѣку.

Исходнымъ пунктомъ для такого утвержденія кенотикамъ служить общее положеніе ихъ о недопустимости дѣйствительнаго усвоенія человѣческой природы лицомъ въ собственномъ смыслѣ Божественнымъ и основанное на немъ понятіе о боговоплощеніи. Въ доказательство же возможности и дѣйствительности такого рода воплощенія и кеносиса Сына Божія приводятся ими какъ прямыя свидѣтельства изъ Свящ. Писанія, такъ и общія соображенія богословско-философскаго характера.

Самоограниченіе, самоистощаніе (*κένωσις*) Сына Божія, по мысли Thomasius'a, а съ нимъ и всѣхъ кенотиковъ, является необходимымъ моментомъ въ Его воплощеніи, обусловливающимъ собою другой существенный моментъ—воспріятіе человѣческой природы (*assumptio naturae humanae*). Это послѣднее, говорятъ они, ни въ коемъ случаѣ

нельзя представлять въ видѣ соединенія Божества съ какимъ-либо опредѣленнымъ, напередъ уже существующимъ, индивидуумомъ, что неизбѣжно вело бы къ несторіанскому *συνάρσις κατ' εἰδοχίαν*. Не можетъ быть оно мыслимо и подѣ видомъ преложенія Сына Божія въ чело- вѣка или обратно, когда необходимо нарушалась бы дѣйствитель- ность одного изъ естествъ ¹⁾. Вѣчный Логосъ воспринялъ въ единство Своего Лица именно природу человѣческую, природу общую всѣмъ индивидуумамъ, во всей цѣлостности ея тѣлесныхъ и духовныхъ силъ, поврежденныхъ первороднымъ грѣхомъ, то, что на библейскомъ языкѣ извѣстно подѣ именемъ *ἡσάρξ* (греч. *σάρξ*). *Ἐταί οὖν τὰ παῖδια κεικονώθητε σαρκὸς καὶ αἱμάτων, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε αὐτῶν*, говоритъ апостолъ (Евр. 2, 14) ²⁾. *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Іоан. 1, 14). „Это не значить, что Логосъ вошелъ въ человѣческую плоть, говоритъ *Thomasius*, или принялъ ее на Себя, или сталъ челоѣкомъ, хотя послѣднее толко- ваніе и болѣе правильно. Это значить: Онъ содѣлался тѣмъ, чѣмъ раньше не былъ, содѣлался плотью—*σάρξ*, въ вышеуказанномъ смыслѣ человѣческой природы, поврежденной грѣхомъ, и, слѣдовательно, по- добной нашей въ буквальномъ значеніи слова“ ³⁾. Одно только отли- чало эту природу отъ общечеловѣческой—совершенная чистота, от- сутствіе самаго грѣха, который не принадлежитъ къ существу чело- вѣка („Богъ Сына Своего посла въ подобіи плоти грѣха“—*ἐν ὁμοίω- ματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Рим. 8, 3; ср. Евр. 4, 15: *πεπλασμένως—χωρὶς ἁμαρτίας*), чѣмъ собственно и обуславливалась возможность усвоенія и проникновенія (*περιχώρησις*) ея Божествомъ. Въ томъ именно состояло

¹⁾ *Thomasius*. *Christi Person und Werk*. I. 3. Auf. Ss. 369—370. Cp. Ss. 378—379.

²⁾ Cp. Рим. 1, 3: *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*; 9, 5: *ἐξ ὧν (πατέρων) ὁ Χριστὸς το κατὰ σάρκα*. 1 Тим. 3, 16. Кол. 1, 22. 1 Іоан. 4, 2. 2 Іоан. 7 и др.

³⁾ *Thomasius*. *ibid.* Ss. 400. 413. Cp. Ss. 334—335. *ἡσάρξ* въ Ветхомъ Заѣтѣ противопологается Божескому Существо (напр. Іез. 4¹, 6), такъ какъ съ этимъ словомъ соединяется понятіе конечности, измѣняемости (Быт. 6, 3. Второз. 5, 26 и д.). И евангелистъ Іоаннъ выраженіемъ *σάρξ* имѣеть въ виду съ особенною силою указать на различіе между Богомъ и челоѣкомъ, такъ какъ *σάρξ* есть противоположное Божескому Существо тварное конечное челоѣческое существо. *Bensow*. *Op. cit.* S. 158. 160. Cp. *Frank*. *System d. Christlich. Wahrheit*. B. II. 1894. S. 108—109; *Ebrard*. *Christl. Dogmatik*. II. 1863. Ss. 6—8. 34; *F. Godet*. *Kommentar zu dem Evangelium des Iohannes* (Deutsch. bearbeitet in 3. Auf. v. E. Wunderlich und C. Schmid). Hannover. II Th. 1882. Ss. 46. 66.

assumptio naturae humanae, что вѣчный Логосъ, „носитель абсолютной полноты Божества“, дѣйствительно содѣлалъ человѣчество Своимъ (человѣчество, т. е. приготовленную для Него силою Духа, а не происшедшую путемъ естественнаго зачатія, обще-родовую, духовно-тѣлесную природу, какъ субстратъ человѣческаго индивидуума), сообщая въ то же время *всему* ему и Себя, становясь полнымъ участникомъ всего человѣческаго (Евр. 2, 14). Это усвоеніе вѣчнымъ Логосомъ природы человѣческой чрезъ то и происходитъ, что Онъ *всего Себя* переставляетъ (*versetzt*) въ ея внутреннюю глубину и *всему* перемѣщается въ нее (*versetzt er sich ganz und wahrhaft in sie*)¹⁾.

Для такого-то дѣйствительнаго, личнаго единства жизни обѣихъ природъ — Божеской и человѣческой — необходимо было, говорить, самоограниченіе Сына Божія и самоистощаніе въ смыслѣ какъ бы нѣкотораго опорожненія мѣста для воспринятой человѣческой природы. Если бы Сынъ Божій и въ конечной человѣческой природѣ, воспринятой Имъ, оставался въ Своемъ Божескомъ образѣ бытія и дѣйствія, удержалъ бы за Собою Свою безконечную мироуправляющую и мирообъемлющую власть, взаимное отношеніе двухъ соединенныхъ природъ не чуждо было бы нѣкотораго дуализма. Сознаніе и дѣятельность Логоса не совпадали бы въ такомъ случаѣ съ сознаніемъ и дѣятельностью Богочеловѣка — Христа, получила бы двойная жизнь, двоякій образъ бытія, а слѣдовательно, и раздвоеніе субъекта. Божественное обнимало бы человѣческое, какъ большій кругъ обнимаетъ меньшій. На самомъ же дѣлѣ единство Богочеловѣческаго Лица при двойствѣ различныхъ природъ образовалось, именно, оттого, что Богъ реально принялъ участіе въ человѣческомъ образѣ существованія, какъ въ жизни, такъ и въ сознаніи. Полное ^{принятіе} *assumptio* *κοινωνική* возможно было только потому, что вѣчный Сынъ Божій при воплощеніи дѣйствительно вошелъ въ границы историческаго бытія, подлежащаго законамъ пространства, времени, условіямъ человѣческаго развитія, съ тѣмъ, „чтобы прожить въ нашей природѣ жизнью человѣка въ буквальномъ смыслѣ слова“. Такимъ образомъ, „воплощеніе, какъ принятіе человѣческой природы, есть вмѣстѣ самоограниченіе Бога Сына, и, наоборотъ, самоограниченіе Сына Божія обуславливаетъ

¹⁾ *Thomasius. ibid. Ss. 398—400. Cp. Ss. 402—408. 413. Frank. Op. cit. ibid. О такой же перестановкѣ, о погруженіи всего существа Логоса въ плоть, въ конечное говорить и Holtzheuer. Op. cit. S. 36.*

принятіе плоти; истощая Самого Себя, Онъ усваиваетъ человѣческую природу; сообщая Себя ей, Онъ дѣйствительно становится причастнымъ ей, и такъ соединяетъ Себя съ нею и ее съ Собою до одного лица“ ¹⁾.

Главнѣйшимъ библейскимъ основаніемъ такого пониманія воплощенія Сына Божія, а также основаніемъ и всего ученія о кеносисѣ, служить извѣстное мѣсто изъ посланія св. ап. Павла къ Филиппійцамъ, 2 гл. 6—7 ст.: „(*Христосъ Иисусъ*), *иже во образъ Божіи сый, не восхищеніемъ нелицева быти равенъ Богу, но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчествѣ бывъ, и образомъ обрѣтется якоже человекъ*“ (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εἰρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος). На вопросъ— какъ совершилось воплощеніе предвѣчнаго Логоса, слова Апостола (по мнѣнію всѣхъ сторонниковъ христологической теоріи кеносиса) даютъ ясный и опредѣленный отвѣтъ: Сынъ Божій, Второе Лицо Пресвятой Троицы, входя въ міръ (εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον, Евр. 10, 5.; ἐρχόμενος ἐν σαρκί, 2 Іоан. 7), ἑαυτὸν ἐκένωσε—умалилъ, истощилъ Себя. Что Апостолъ говоритъ здѣсь о Логосѣ домірномъ (λόγος ἄσαρκος) и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду освѣтить самый моментъ перехода Его изъ одного бытія въ другое,—это считается твердо установленнымъ большинствомъ древнихъ и новыхъ экзегетовъ ²⁾. Поводъ къ разногласіямъ въ опредѣленіи субъекта рѣчи Апостола даетъ названіе его Христомъ Иисусомъ (5 ст.). Но что въ апостольскомъ представленіи и способъ рѣчи этимъ наименованіемъ не исключаются ни домірный Сынъ Божій, ни прославленный Христосъ, въ доказательство этого ссылаются на 1 Кор. 8, 6; 10, 4, 9; 1 Пет. 1, 7; 2 Кор. 8, 9 ³⁾. А противоположеніе состоянія ἐν μορφῇ θεοῦ принятію μορφῇ δούλου и быванію „въ подобіи человѣчествѣ“ (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων), какъ двухъ, одного за другимъ слѣдующихъ, моментовъ, ясно говоритъ, по мнѣнію кенотиковъ, въ пользу отнесенія перваго (μορφῇ θεοῦ) къ

¹⁾ *Thomasius. ibid. Ss. 410—412.*

²⁾ См. *Thomasius. ibid. Ss. 415—416. Liebner. Op. cit. S. 326. Bensch. ibid. S. 181. Frank. ibid. Ss. 146—147.*

³⁾ *Thomasius. ibid. S. 415. Liebner. ibid. S. 325. K. Kahnis. Die lutherische Dogmatik. I, 1861. S. 459.*

домірному существованію Логоса ¹⁾; тѣмъ болѣе, что μορφήν δούλου λαβὼν предполагаетъ очевидно *оставленіе* μορφή θεοῦ, приурочивать же это оставленіе къ какому нибудь пункту времени земной жизни Христа было бы совсѣмъ неосновательно (противъ de Wette, раздѣляющаго земную жизнь Іисуса Христа на два періода — пребываніе ἐν μορφή θεοῦ и пребываніе ἐν μορφή δούλου) ²⁾. Итакъ, ясное противопоставленіе Апостоломъ двухъ совершенно различныхъ понятій — μορφή δούλου (понятія условности, подчиненности, безславія) и μορφή θεοῦ (понятія превосходства и возвышенности надъ конечностью, условностью и ограниченностью земного существованія) свидѣтельствуетъ, говорятъ, о полной *несовмѣстимости* ихъ другъ съ другомъ. А обстоятельства земной жизни Спасителя (которая вся можетъ быть надписана словами: „насъ ради обнища“, 2 Кор. 8, 9), исторія евангельская, настолько подтверждаютъ это, что, по взгляду Gess'a, двухъ мнѣній о времени пребыванія Іисуса Христа ἐν μορφή θεοῦ и не можетъ быть. Выраженіе ὅς ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχωνъ нужно относить не къ воплотившемуся, а къ преэксистенціальному Сыну Божію ³⁾. Контекстуальная связь первыхъ словъ 6-го стиха съ дальнѣйшими и общій смыслъ рѣчи Апостола, по мнѣнію экзегетовъ — кенотиковъ, рѣшительно подтверждаютъ то же самое.

Ὅς ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων, говорится о Христѣ Іисусѣ, οὗ ἀρχαίου ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Многочисленныя, разнообразныя толкованія выраженій ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων и τὸ εἶναι ἴσα θεῷ и различныя сопоставленія этихъ выраженій между собою сводятся въ общемъ къ двумъ опредѣленнымъ взглядамъ. Одни экзегеты признаютъ за ними тождественный смыслъ, или считаютъ εἶναι ἴσα θεῷ слѣдствіемъ по от-

¹⁾ Настоящему времени причастія ὑπάρχωνъ придается въ такомъ случаѣ значеніе imperfectum и оно переводится: „первоначально существующа“. Ср. *Bensow. ibid. Ss. 187. 212. Thomasius. ibid.* „Хотя Онъ предсуществовалъ въ образѣ Божіемъ“, ..., передаетъ начальныя слова 6 стиха *I. Lightfoot. Saint Paul's epistle to the philippians. London. 1898. p. 111.* Такое же толкованіе поддерживаетъ *Ch. Gore. The incarnation of the Son of God. London. 1903. pp. 111. 157.*

²⁾ Ср. *Liebner. Ss. 325—326. Gess. Christi Person und Werk. II. 1878. Ss. 311—312. Lightfoot. ibid. p. 131—132.*

³⁾ *Gess. ibid.* Ср. комментаріи выше цитованныхъ экзегетовъ и еще *H. A. Meyer. Kommentar über d. neue Testament. 1865. IX. S. 54—56. Ebrard. Op. cit. S. 35—36. H. Martensen. Die christliche Dogmatik. 1856. -S. 245—246.*

ношенію къ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, а потому переносятъ ихъ въ прошедшее время и видятъ въ нихъ указаніе именно на то достоинствѣ, отъ котораго Сынъ Божій отказался еще до воплощенія ¹⁾. Другіе, наоборотъ, усматриваютъ между ними различіе и полагаютъ, что τὸ εἶναι ἴσα θεῷ означаетъ нѣчто не принадлежащее преэзистенціальному Логосу или Иисусу Христу, пока Онъ находился ἐν μορφῇ θεοῦ и относятся это выраженіе къ будущему прославленному состоянію Христа Богочеловѣка (ср. 9—11 ст.) ²⁾. Οὐχ ἡγήσατο и τῷ и другіе считаютъ, конечно, предикатомъ къ субъекту, обозначенному словами ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Въ первомъ случаѣ, понимается ли τὸ εἶναι ἴσα θεῷ въ смыслѣ полного равенства Сына Божія съ Отцомъ (=τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῷ) или въ смыслѣ Богоравнаго состоянія (=εἶναι τοῖως ὅπως ἐστὶ θεός), видятъ ли въ немъ указаніе только на форму явленія, или же и на самую сущность его (какою является тогда ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν) ³⁾; ὁ εἶναι ἴσα θεῷ равно относятся къ тому, что принадлежитъ Иисусу Христу по праву, какъ Сыну Божію. Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ по существу свойственно только Богу. Смыслъ словъ Апостола получается такой: существуя ἐν μορφῇ θεοῦ, Онъ не почиталъ хищеніемъ бытъ равнымъ Богу, не думалъ, что εἶναι ἴσα θεῷ съ Его стороны незаконно, есть хищеніе; или въ положительной формѣ: считалъ τὸ εἶναι ἴσα θεῷ Своею собственностью ⁴⁾. Во второмъ случаѣ, т. е. когда τὸ εἶναι ἴσα θεῷ относятся къ будущему прославленному состоянію Иисуса Христа, также при всемъ разнообразіи отгѣнковъ въ пониманіи этихъ словъ Апо-

¹⁾ Gess. *ibid.* S. 313. Frank. *ibid.* Ss. 147—148. Ebrard *ibid.* S. 36. Meyer. *ibid.* Ss. 57—58. Bensow. *ibid.* Ss. 216—217. 227.

²⁾ Thomasius. S. 417.

³⁾ См. Liebner. *ibid.* S. 327.

⁴⁾ Экзегесисъ даннаго мѣста варьируется въ связи съ тѣмъ, какой отгѣнокъ придаютъ слову ἀρπαγῆς. Въ приведенномъ перифразѣ рѣчи Апостола ἀρπαγῆς имѣетъ значеніе результата дѣйствія (=res parva или praeda). Другіе (Meyer, Weiffenbach, Hilgenfeld, Alford и др.) повимаютъ ἀρπαγῆς въ смыслѣ самаго акта похищенія (actus rapiendi) и слова Апостола перефразируютъ такъ: „богоравное бытіе не имѣло для Христа значенія какого-нибудь похищенія или добыванія добычи.. Онъ въ Своемъ предсуществованіи не подумалъ злоупотребить обитавшей въ Немъ небесной силой и достоинствомъ и такимъ образомъ допустить хищеніе“. Нѣкоторые переводятъ ἀρπαγῆς словами—„средство для похищенія,“ и все выраженіе Апостола передаютъ такъ: „Христосъ, хотя и существовалъ въ образѣ Божіемъ, однако не воспользовался Своимъ богоравенствомъ, какъ средствомъ для похищенія не принадлежащаго Ему еще господства надъ міромъ“ (Bensow). Третье значеніе, соединяемое съ словомъ

Lieber
Theophilus

стола ¹⁾, все мѣсто въ общемъ перефразируется такимъ образомъ: существуя ἐν μορφῇ θεοῦ, Онъ не воспользовался принадлежащимъ Ему по праву („по природѣ“) богоравенствомъ; Онъ, будучи Богомъ, не явился, какъ Богъ, въ полнотѣ Божескихъ свойствъ, во всемъ блескѣ Божескихъ величія, господства и славы, не счелъ нужнымъ предвосхитить (non gariendum sibi duxit) того, что должно было явиться цѣлью Его жизненнаго пути—τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, хотя и могъ сдѣлать это ²⁾.—Общая мысль того и другого экзегесиса: *Христосъ Иисусъ* до Своего воплощенія, какъ существо Божественное (какъ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) считалъ Своею собственностью (считалъ Себя въ правѣ на) τὸ εἶναι ἴσα θεῶ.

Но *вмѣсто этого* (ἀλλά) Онъ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιωμάτι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εἰσθεὶς ὡς ἄνθρωπος (7 ст.).

Моментъ акта, обозначаемого словами ἑαυτὸν ἐκένωσεν, одинаково опредѣляется и тѣми богословами, которые относятъ τὸ εἶναι ἴσα θεῶ къ домірному равенству Сына Божія съ Отцомъ, и тѣми, которые видятъ въ нихъ указаніе на будущее богоравенство. „Во всякомъ случаѣ“, пишетъ Thomasius, „несомнѣнно, что слова ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, выражаютъ нѣчто такое, что не падаетъ на временно-историческую жизнь Иисуса Христа..... Даже древніе догма-

ἀρπαγῆς, есть res garienda, arripienda, то, что должно быть похищено, захвачено. „Если принять во вниманіе“, говоритъ А. Wiesinger, „что противоположне ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν указываетъ на воплощеніе, то слова οὐχ ἀρπαγῆν ἠγγίσαστο могутъ отрицать только соотвѣтствующій отказъ отъ невоплощенія (Nichtmenschwerden); что по отношенію къ Иисусу Христу въ положительной формѣ выражено словами ἴσα τῷ θεῷ εἶναι“. (См. А. Wiesinger. Die Briefe d. Apost. Paulus an die Philipper. Königsberg. 1850. S. 76). Наконецъ, слову ἀρπαγῆς придають значеніе драгоценной добычи, которая можетъ и должна быть предметомъ своекорыстія (res retinenda). Смыслъ апостольскаго выраженія получается такой: Христосъ Иисусъ не смотрѣлъ на Свое богоравное бытіе, какъ на неожиданное пріобрѣтеніе, которое необходимо должно быть удержано и за цѣлость котораго приходится опасаться (Tholuck, Gess, Lightfoot, Gore, Ellicott и др.). См. Bensow. Ss. 198—204. Meyer. ibid. Ss. 59—61. Lightfoot. Op. cit. p. 133—137. Экзегетическія тонкости въ пониманіи словъ Апостола для насъ въ данномъ случаѣ не имѣютъ существеннаго значенія. Приведенными толкованіями подтверждается только то общее положеніе, что объектомъ кеносиса экзегеты-кенотики считаютъ нѣчто принадлежащее Иисусу Христу по праву, какъ Божескому Существо.

¹⁾ Thomasius, напр., видитъ въ τὸ εἶναι ἴσα θεῶ указаніе не на „самый Божескій образъ существованія“, а только на подобный ему. Τὸ εἶναι ἴσα θεῶ онъ переводитъ: auf eine Weise sein, wie Gott ist (=εἶναι ἴσως θεῶ). Ibid.

²⁾ Ср. Thomasius. ibid. и Bensow. S. 206—208.

тисты, которые различают еще акт *κενοῦν* отъ воплощенія, не могли не переносить его за историческое пришествіе Спасителя въ міръ или, что то же, допускать совпаденіе его по времени съ воплощеніемъ. Последнее, безъ сомнѣнія, справедливо¹⁾. И последнее же является аксіомой, обосновывающей все ученіе о перемѣнѣ, происшедшей съ Логосомъ при воплощеніи въ вышеуказанномъ смыслѣ. *Κενοῦν*, въ другихъ мѣстахъ Новаго Завѣта (Рим. 4, 14 *κεκένωται ἡ πίστις*; 1 Кор. 1, 17... *ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*; ср. 9, 15; 2 Кор. 9, 3) означающее—уничтожить что-нибудь, свести на нѣтъ, здѣсь должно переводиться, говорить, словомъ „опустошить себя“, обхитить, лишить (истощить) себя чего-нибудь изъ своего дѣйствительнаго состоянія, *se exoliare*²⁾. „*Ἐκένωσεν*, пишетъ проф. М. Тарѣвъ, выраженіе весьма сильное“³⁾; и протестантскіе богословы ослабляютъ его нисколько не намѣрены. „Всякія ослабленія этого понятія“, говоритъ *Thomasius*, „какія находимъ въ древности, напр., *veluti deposuit, quatenus eam (gloriam div.) non perpetuo manifestavit*, или *non magis ea usus est, quam si ea destitutus fuisset* и др., не согласны съ текстомъ“⁴⁾. Христосъ Іисусъ (*ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, дѣйствительно Себя истощилъ, вполне добровольно, не жалѣя Себя (такой отгѣнокъ словамъ, по мнѣнію *Gess'a*, придаетъ дополненіе, поставленное предъ глаголомъ), лишился Своей собственности, отказался отъ принадлежащаго Ему по праву, отрекся отъ Самого Себя (*Beyschlag*)⁵⁾. Самоотреченіе это, самоистощеніе ближе опредѣляется слѣдующими словами: *μορφὴν δούλου λαβὼν*, указывающими на воспріятіе Сыномъ Божиимъ при воплощеніи человѣческой природы, бытія независимаго, зависимаго, работнаго Богу (*assumptio naturae humanae*)⁶⁾. Принятіе *μορφὴν δούλου* происходило тогда, когда Онъ, бывшій первоначально въ образѣ Бога, сдѣлался подобнымъ людямъ и по виду сталъ, какъ человѣкъ (*ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος*). Выраженіе это не указываетъ ни на тожество Его теперешней природы съ нашей, ни на

¹⁾ *Thomasius. ibid. S. 415.*

²⁾ *Bensow. S. 212. Thomasius. ibid.*

³⁾ *М. Тарѣвъ. Op. cit. 23 стр.*

⁴⁾ *Thomasius. ibid. Ss. 415—416.*

⁵⁾ См. *Gess. ibid. S. 317.*

⁶⁾ *Liebner. S. 327. Bensow. S. 213.*

простое сходство обѣихъ. Оно означаетъ, что бывшій ἐν μορφῇ θεοῦ „произошелъ и родился точно такимъ же образомъ, какъ люди. и по всему внѣшнему образу жизни (habitus) явился предъ людьми, какъ человѣкъ“. Не докетическую мысль проводить Апостолъ (противъ Баура), а наоборотъ указываетъ на истинное человѣчество Господа, на „полное соответствіе“ Его человѣческой природы съ нашей (см. Евр. 2, 17: „отнюду же долженъ бѣ по всему подобитися—ὁμοιωθῆναι—братіи“) ¹⁾. Апостолъ хотя не говоритъ прямо: Логосъ сталъ человѣкомъ, воспринялъ человѣческую природу, такъ какъ рѣчь у него идетъ прежде всего о формѣ бытія; но бытіе это, само собою понятно, предполагаетъ сущность человѣчества, подобно какъ μορφῇ θεοῦ предполагаетъ θεοσύς ²⁾. Такъ, кеносисъ Сына Божія, по этому толкованію, былъ какъ бы дверью къ воплощенію. Сущность апостольской точки зрѣнія, по мнѣнію указанныхъ экзегетовъ, сводится къ тому, что презэкзистенціальный Логосъ находился въ образѣ Божіемъ, переходъ же Его изъ прежняго состоянія въ другое произошелъ въ силу самоистощанія Его, въ силу самоотверженнаго самоотреченія отъ, свойственнаго Ему по природѣ и принадлежащаго по праву, богоравнаго бытія, или въ силу перемѣны этого бытія на зракъ раба ³⁾. Сынъ Божій, въ то время какъ существовалъ въ образѣ Божіемъ, не хотѣлъ путемъ величественнаго явленія на землю присвоить Себѣ ἴσα εἶναι θεῷ, т. е. Божескую форму обнаруженія, поскольку она проявляется въ обладаніи Божеской δόξα, напротивъ, Свой μορφῇ θεοῦ, Свой Божескій образъ Онъ смѣнилъ на образъ раба Бога и вмѣсто того, чтобы, какъ Богочеловѣкъ, присвоить ἴσα εἶναι θεῷ, избралъ ἴσα εἶναι ἀνθρώπος ⁴⁾. Все мѣсто изъ посланія къ Филипп. 2, 6—7, по мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ, объясняетъ Іоан. 1, 14, есть, такъ сказать, Павлово ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ⁵⁾.

¹⁾ Ὁμοίωμα, говоритъ *Bensow*, употреблено здѣсь не въ смыслѣ абстрактнаго понятія—ὁμοίότης, а обозначаетъ нѣчто конкретное. Слово это синонимично съ словомъ εἶκόν и одинаково по значенію съ μορφῇ. Ss. 215—216.

²⁾ *Gess*, *ibid.* S. 318. *Thomasius*, *ibid.* *Kahn*s. Op. cit. S. 459—460.

³⁾ Cp. *Gess*, *ibid.* S. 316. См. еще *W. Grimm*. Ueber die Stelle Philipp. 2, 6—11. *Zeitschrift. f. wissensch. Theol.* 1873. 1. S. 34—48. *O. Pfleiderer*. Die paulinische Christologie. *ibid.* 1871. 4. Ss. 512—522. *J. Kögel*. Christus der Herr. Erleuterungen zu Philipper 2, 5—11. *Beiträge zur Ferd. christl. Theolog.* 1908. 2 H. S. 60: Alle weiteren Reflexionen darüber und näheren Bestimmungen vom Übel.

⁴⁾ Cp. *Bensow*. S. 217.

⁵⁾ *Liebner*, *ibid.* S. 152 Anm. Cp. *Godet*. Op. cit I. 1890. Ss. 109—110.

Та же библейская мысль о добровольномъ самоистощаніи Сына Божія при воплощеніи, по мнѣнію кенотиковъ, ясно высказывается и въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, въ свою очередь дополняющихъ и уясняющихъ Фил. 2, 6—7. Какъ наиболѣе важное параллельное мѣсто къ *ἐαυτὸν ἐκένωσε*, чаще всего отмѣчаются слова того же св. апостола Павла во 2 посланіи къ Коринѣ. 8, 9: „*Въстѣ бо благодать Господа нашего Иисуса Христа, яко васъ ради обнища богатъ сый, да вы нищетою Его обогатитесь*“ (... *ὅτι ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*). Мысль Апостола, говорятъ, вполнѣ подобна Фил. 2, 6—7. *Πλούσιος ὢν*—параллельно выраженію *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, ἐπτώχευσε*—*ἐκένωσε*. И здѣсь причастіе—*ὢν*—не обозначаетъ, говорятъ, дѣйствіе дѣлающееся, а имѣетъ характеръ прошедшаго несовершеннаго времени. И здѣсь формою аориста обозначается событіе, совершившееся нѣкогда при перемѣнѣ одного состоянія на другое и положившее грань между ними. *Πλούσιος ὢν*—рѣчь идетъ, по словамъ Мейера, не о томъ, что Христосъ есть, а о томъ, чѣмъ Онъ былъ до Своего воплощенія и что должно было прекратиться одновременно съ соединеннымъ съ воплощеніемъ самоистощаніемъ¹⁾. Самый родъ богатства Сына Божія опредѣляется словами *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* (Фил. 2, 6) и, частіе, согласно съ такимъ или инымъ пониманіемъ *μορφῇ θεοῦ*. Въ общемъ же это есть то же свойственное одному только Богу бытіе (= *τὸ εἶναι ἰσα θεῶ*), та же, отъ вѣчности принадлежащая Сыну Божію, полнота жизни и силы (ср. 1 Кор. 8, 6), полнота господства, блаженства и славы (ср. Иоан. 17, 5)²⁾. Богатымъ „преэзистенціальнымъ“ Сынъ Божій могъ бы остаться и всегда, могъ бы даже и еще обогатиться, если бы пользовался на землѣ почитаніемъ людей³⁾; но Онъ сдѣлалъ противное, и Божеское богатство смѣнилъ на человѣческую бѣдность, изъ полновластной Божеской жизни перешелъ въ „жизнь человѣческой немощи“ (ср. 2 Кор. 13, 4)⁴⁾. Одно состояніе—полная противоположность другому. Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій, былъ богатъ (*πλούσιος ὢν*),

¹⁾ Ср. G. Heinrici. Meyer's kritisch exegetisch. Kommentar über. N. Testament. D. zweite Brief an. d. Korinth. 1890. S. 243. Hofmann. D. heilige Schrift. N. Test. 1866. II. 3. Ss. 215—216. Thomäsius. S. 418. Liebner. S. 331.

²⁾ Ср. Heinrici. *ibid.* Gess. *ibid.* S. 317.

³⁾ Bensow. S. 239.

⁴⁾ Gess. *ibid.* S. 152—153.

а при воплощеніи ἐπιφύσει — дѣйствительно обнищаль, фактически лишился Своего домірнаго достоянія ¹⁾, фактически пересталъ пользоваться нѣкоторыми природными преимуществами Божескаго существованія ²⁾.

Слова Самого Господа въ первосвященнической молитвѣ, сказанная Имъ предъ возвращеніемъ къ Отцу (ср. Іоан. 16, 28), еще болѣе, какъ полагаютъ кенотики, разъясняютъ и подтверждаютъ смыслъ апостольскаго ученія о кеносисѣ. Оставляя міръ, Иисусъ Христосъ проситъ Бога Отца возвратить Ему прежнюю славу, которую Онъ имѣлъ у Него отъ вѣчности: „и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою (παρά σεαυτῶ τῆ δόξης), юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть—ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί“ (Іоан. 17, 5). Молится здѣсь воплотившійся Сынъ Божій (λόγος ἐνσαρκος), но экзегеты обращаютъ вниманіе на то, что Онъ знаетъ Себя однимъ и тѣмъ же до явленія въ міръ и теперь. Молится единое (общее) Я Спасителя ³⁾. Единое Я воспоминаетъ о прежнемъ своемъ обладаніи славою и тѣмъ характеризуется, какъ человѣчвѣское Я, но, съ другой стороны, Оно Себѣ именно приписываетъ его (обладаніе); именно это, остающееся всегда Самимъ Собою, Я знаетъ о какомъ-то Своемъ отреченіи отъ принадлежавшей Ему раньше и теперь возстановляемой славы ⁴⁾. „То чѣмъ владѣютъ, не просятъ возвратить“ ⁵⁾. Итакъ, обнищаніе, кеносисъ Сына Божія при воплощеніи предметомъ своимъ имѣлъ домірную, Божескую славу—δόξα. Δόξα есть богатство, которое замѣнено ницетою. Δόξα есть μορφή θεοῦ, смѣненное на μορφή δούλου. Она свойственна Логосу по существу ⁶⁾, Логосъ реально обладаетъ ею отъ вѣчности, но, переходя въ условія времени, дѣйствительно же и отказывается отъ нея. Во дни

¹⁾ Πτωχεύω, на ряду съ другими, производными отъ именъ существительныхъ глаголами на ερω—πιστεύω, κρεῖω и под.—обозначаетъ, говорятъ, именно опредѣленный актъ, повлекшій за собой существенную перемѣну. См. Hofmann. *ibid.* Ср. Frank. *ibid.* S. 146.

²⁾ Ch. Gore. *Op. cit.* p. 158. Ср. Godet I. S. 109—110.

³⁾ Ср. E. Luthardt. Das Johanneiliche Evangelium. II. 1876. Ss. 396—397. Godet. *Op. cit.* II. S. 529.

⁴⁾ Ср. Frank. *ibid.* S. 145.

⁵⁾ Godet. *ibid.* Ss. 48. 68. Ср. A. Mason. The Conditions of our Lord's life on earth. New-York. 1897. p. 178.

⁶⁾ Ср. Liebner. *ibid.* S. 323. Godet. *ibid.* S. 48.

плоти „...Иисусъ не у бѣ прославленъ“ (Іоан. 7, 39), и, чтобы получить эту славу обратно, долженъ былъ снова оставить міръ и идти къ Отцу (ср. Іоан. 16, 28; 17, 24), туда, гдѣ былъ прежде (Іоан. 6, 62)¹⁾.

Три указаннныя мѣста Св. Писанія всегда приводятся въ качествѣ важнѣйшимъ библейскихъ доказательствъ въ пользу ученія о кеносисѣ вѣчнаго Логоса въ духѣ позднѣйшихъ протестантскихъ теорій. „Если же требуется показать тожество догматическаго ученія съ *sensus divinus scripturae sacrae*, пишетъ *Thomasius*, тогда сказанное нами (о самоограниченіи Сына Божія при воплощеніи) имѣетъ за себя все Писаніе“. Сюда относится, съ его точки зрѣнія, прежде всего, проникающее все библейское представленіе о Христѣ, разграниченіе двухъ состояній Спасителя—человѣческаго униженія и Божеской славы, при чемъ для перваго воплощеніе является началомъ и исходной точкой. Сюда же причисляютъ неоднократныя свидѣтельства Иисуса Христа о Своемъ сошествіи отъ Отца и съ неба (Іоан. 8, 42; ἐκ τοῦ θεοῦ ἐλήλυθον καὶ ἦκα; 6, 38: καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; ср. 3, 13), о пришествіи въ міръ (ἐλήλυθον παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, Іоан. 16, 28), о восхожденіи туда, гдѣ былъ прежде (Іоан. 6, 62; ср. 8, 14; 16, 28) и т. п. Всѣ эти перемѣщенія Иисуса Христа съ одного мѣста на другое нельзя представлять происходящими внѣшнимъ, чувственнымъ образомъ. Всѣ библейскія свидѣтельства о нихъ нельзя, говорить, понимать иначе, какъ въ смыслѣ измѣненія вѣчныхъ отношеній Сына къ Отцу, въ смыслѣ воплощенія Сына, или перехода Его изъ внѣмірнаго и вышемірнаго Божескаго состоянія въ образъ бытія ограниченнаго, человѣческаго²⁾. О томъ же кеносисѣ Логоса въ

¹⁾ *Thomasius*. S. 414. *Bensow*. Ss. 145—149. 231.—Іоан. 16, 28, по словамъ *Godet*, проливаетъ свѣтъ на всю исторію Иисуса и отмѣчаетъ четыре ступени развитія ея: истощаніе, воплощеніе, смерть, вознесеніе. „Изыдохъ отъ Отца“ указываетъ на отреченіе отъ Божескаго состоянія, добровольное оставленіе *μορφή θεοῦ* въ смыслѣ Фил. 2, 6; „придохъ въ міръ“ указываетъ на вступленіе въ человѣческое существованіе, воплощеніе (ср. Фил. 2, 7); оставленіе міра означаетъ разрывъ съ земной формой человѣческаго существованія; восхожденіе ко Отцу—возвышеніе Иисуса въ Его человѣческой природѣ до Божескаго состоянія, въ которомъ Онъ, какъ Логосъ, находился до воплощенія. *Op. cit.* II. S. 521. Истощаніе и воплощеніе разсматриваются, такимъ образомъ, какъ два отдѣльные акта, изъ коихъ второй необходимо обусловливается первымъ. *Op. cit.* S. 68 и *Gore*. *Op. cit.* p. 111 и 157.

²⁾ *Thomasius*. S. 412—413.

смыслъ тѣснѣйшаго соединенія Его съ человѣческой природой, въ смыслъ дѣйствительнаго усвоенія Имъ послѣдней и перестановки всего Себя въ ея внутреннюю глубину, кромѣ отмѣченныхъ Евр. 2, 14, Рим. 1, 3 и др., ясно свидѣтельствуютъ еще (по мнѣнiю экзегетовъ кенотиковъ) слова Иисуса Христа и апостоловъ о дарованiи Богомъ Отцомъ Своего Сына міру (τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, Иоан. 3, 16; ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, т. е. τὸν ἰδίον υἱόν, Рим. 8, 32; ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, Иоан. 3, 17; ср. 1 Иоан. 4, 9—10), о пришествiи Сына въ міръ (напр., Гал. 4, 4; 1 Тим. 1, 15 и др.) и т. п. Поскольку Сынъ Божiй вездѣприсущъ, Онъ былъ, конечно, въ мірѣ и до посольства Его туда Отцомъ. Но теперь Онъ дарованъ міру инымъ образомъ, чѣмъ прежде, дарованъ какъ воплотившійся (ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, ср. 1 Иоан. 4, 2—3) и послѣ этого Онъ больше уже не внѣ міра. Происходитъ, говорятъ, нѣчто подобное тому, какъ и въ настоящее время бываетъ, когда какой-нибудь отецъ жертвуетъ своимъ сыномъ, посылая его въ миссіонеры ¹⁾. Богъ Отецъ дѣйствительно отдалъ Своего Сына, Сынъ дѣйствительно оставилъ Отца, дѣйствительно отрекся отъ того, чѣмъ владѣлъ раньше и, ставши плотью, больше не существуетъ уже extra carnem ²⁾.

Если же принять во вниманiе, что и объектомъ возвышенiя (ὑπερέφωσις) ³⁾, какъ субъектомъ кеносиса (κένωσις), согласно пониманiю кенотиками библейскаго ученiя, является не человѣчество только Христа, но все Богочеловѣческое Лицо Его ⁴⁾, понимаемое, согласно основоположенiямъ лютеранской христологiи, какъ комплексъ двухъ природъ, а съ другой стороны, что и Превознесенный, живущій во вѣки вѣковъ, сознаетъ Себя тождественнымъ съ Уничженнымъ, Который страдалъ и умеръ (ср. Апок. 1, 18; 2, 8; 3, 21.) ⁵⁾, что „Писанiе не знаетъ никакого другого бытiя Сына Божiя послѣ того, какъ Онъ однажды сдѣлался человѣкомъ, кромѣ человѣческаго“ (Hof-

¹⁾ Gore, p. 159.

²⁾ Ср. Thomasius. *ibid.* Liebner. S. 322. Bensch. S. 157. Ebrard. *ibid.* S. 40 Martensen. *ibid.* Ss. 247. 250. Gess. *Op. cit.* III. (1887) S. 344.

³⁾ Ср. Фил. 2, 9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέφωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνόματα.

⁴⁾ Ср. Thomasius. S. 494. 498. 504. Ebrard. *ibid.* Ss. 250. Godet. II. S. 494. 525. 529.

⁵⁾ Ср. Bensch. S. 164. Frank. II. S. 225—226.

mann) ¹⁾, то глубина кеносиса Второго Лица Св. Троицы и значительность переменъ, происшедшей съ Нимъ при воплощеніи, съ точки зрѣнія кенотической христологіи, станутъ особенно понятны.

Однако, хотя Сынъ Божій во „дни плоти“ не существовалъ, какъ Богъ, хотя лишился полноты Своего домірнаго богатства, Своей славы и навсегда сталъ тѣмъ, чѣмъ раньше не былъ, но Онъ не утратилъ личности, не пересталъ быть Божескимъ Существомъ. Эта реальность Божества воплотившагося Сына Божія твердо охраняется кенотической христологіей, поставившей, какъ сказано, своей задачей разъясненіе, утвержденіе и сохраненіе вѣроисповѣдной формулы: *divina natura in Christo vera et perfecta, humana natura in Christo vera et integra: unus Christus, vere Deus et vere homo* ²⁾. Божество при воплощеніи только измѣнилось, но осталось истиннымъ (*natura divina vera*) и совершеннымъ (*natura divina perfecta*), вотъ — основное убѣжденіе кенотической христологіи ³⁾. Принимая во вниманіе всѣ многочисленныя библейскія свидѣтельства о Божескомъ Существовѣ Иисуса Христа (напр., Мѡ. 11, 27; Лук. 10, 22), о Его равенствѣ съ Отцомъ (Іоан. 10, 30, 38; 14, 10—11; 17, 21—22), о Его Божескихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ (Іоан. 5, 21, 25, 28; 11, 25; 14, 6; 1, 9; 8, 12; 14, 6 и мног. друг.), о Его Богосынствѣ (Іоан. 3, 13; 6, 38, 62; 8, 23, 42 и мног. друг.), *Thomasius* говоритъ: „воплощеніе не есть оставленіе Божескаго Я, такъ какъ это именно Я входитъ въ человѣчскій образъ бытія и сознаетъ Себя и въ немъ, какъ прежде бывшее у Отца“ ⁴⁾. Положеніе это о тожествѣ Я домірнаго и воплотившагося Логоса въ принципѣ принимается всѣми сторонниками протестантской теоріи кеносиса ⁵⁾.

Такъ кенотическая христологія на основаніи Св. Писанія устанавливаетъ фактъ дѣйствительнаго истощанія или нѣкоторой перемены Божества Логоса при воплощеніи.

Болѣе подробное раскрытіе ученія объ этомъ истощаніи Сына Божія, или отвѣтъ на вопросъ, какъ Сынъ Божій могъ при столь

¹⁾ Цит. *Thomasius*. S. 507.

²⁾ *Augustana*. III. Цит. *Thomasius*. S. 355.

³⁾ *Thomasius*. S. 339, 422 и др. *Gore*. p. p. 145—146. 163. 156. *Liebner*. S. 320.

⁴⁾ *Thomasius*. S. 413. Ср. S. 336—340. 369. 445.

⁵⁾ См. *Frank*. *Ibid*. S. 109. 153—154. *Gess*. *ibid*. III. 1887. S. 448 *Godet*. *Op.cit*. II. S. 46.

глубокомъ самоуничженіи остаться Существомъ Божественнымъ, почему лишеніе *μορφή Θεού* и домірной *ὁμοίωσις* не повлекло за собой уничтоженія личности, опредѣляется поставленіемъ ученія о явленіи Бога во плоти въ связь съ другими христіанскими догматами съ одной стороны, а съ другой, такимъ или инымъ пониманіемъ объектовъ кеносиса, т. е. того, что именно оставилъ, отъ чего отказался, чего лишился Сынъ Божій предъ воплощеніемъ (спекулятивно-богословскія основанія кенотической христологіи).

Соединимо ли, прежде всего, изложенное ученіе о кеносисѣ Сына Божія съ ученіемъ о Богѣ, какъ вѣчномъ, абсолютномъ, неизмѣняемомъ, единомъ, но триничномъ въ Лицахъ, Существомъ? Могло ли Божество, спрашиваютъ протестантскіе богословы, до такой степени „снизойти въ глубину“ тварной, конечной природы, чтобы навсегда составить одно съ нею, т. е. воспринять всю ее въ Себя и, наоборотъ, Себя всего сообщить ей? Могъ ли Логосъ, бывшій отъ вѣчности *ἐν μορφῇ Θεού*, разорвать Троическое единство Божескихъ Лицъ и стать плотью, человѣкомъ въ собственномъ смѣслѣ слова (*Λόγος* по *extra carnem*)?

Реальный кеносисъ Сына Божія (= дѣйствительное воплощеніе, *ἐνσάρκωσις*), отвѣчаютъ, не только былъ возможенъ, но и необходимъ.

Существо Бога не есть какая-нибудь неподвижная, мертвая субстанція, но самой природѣ своей неизмѣняемая. Богъ—абсолютная, всесовершенная Личность съ ея необходимыми атрибутами—самобытностью (*causa sui*) и абсолютнымъ самоопредѣленіемъ или абсолютною волею (*durch und durch Wille*). Воля и существо въ Немъ неотдѣлимы. А потому и жизнь Божества нельзя представлять, какъ неподвижную форму существованія. Будучи совершенно ни отъ кого независимо, оно свободно опредѣляетъ Себя къ тому или иному состоянію, и границей такого самоопредѣленія служить только абсолютная любовь. Все, что ни дѣлаетъ Богъ, Онъ дѣлаетъ по безконечной любви Своей, или внутренней, имманентной, какою любятъ другъ друга Лица Св. Троицы, или по любви къ твари¹⁾. Подчиненная этому святѣйшему принципу жизни и дѣятельности, воля Божественная,

¹⁾ Ср. *Thomasius*. S. 14—15. 39—40. 448. *Liebner*. S. 108 и д. *Frank*. *ibid.* I. S. 122—126. *Gess*. III. S. 463—470.

дѣйствительно, остается вѣчно единою, равною самой себѣ и неизмѣнною. Но въ такой неизмѣняемости всемогущаго Божескаго Существа не только не можетъ быть препятствія для перехода Его въ бываніе, для истощанія и вочеловѣченія, а совершенно наоборотъ. Богъ потому и сталъ человѣкомъ, потому и снизошелъ до тѣснѣйшаго единенія съ тварной, конечной природой, что Онъ вѣчно пребываетъ свободною, ничѣмъ, кромѣ Своей воли, неограниченною всемогущею Личностью, всегда и неизмѣнно любящею Свое твореніе. Истощаніе Сына Божія при воплощеніи, какъ извѣстно, есть актъ Его свободнаго самоограниченія или дѣло воли, а потому ни въ коемъ случаѣ и не противорѣчитъ Его существу. Абсолютная нравственная сила была бы безсиліемъ, если бы не могла опредѣлить себя по своему желанію. Абсолютное всемогущество безъ совершенной свободы было бы отрицаніемъ самого себя. Откровеніе Бога въ исторіи вполне подтверждаетъ эту мысль о любви, какъ главномъ и единственномъ принципѣ отношеній Бога къ твари, единственной мѣрѣ глубины Его снисхожденія къ ней. Уже твореніе свободно-разумныхъ существъ было самоограниченіемъ, своего рода кеносисомъ, для Бога. А послѣдующее затѣмъ допущеніе зла, дозволеніе противоборства человѣка первоначальнымъ цѣлямъ творенія, управление міромъ—все это явилось только продолженіемъ кеносиса, тѣмъ же дѣломъ свободной, самоотверженной и долготерпѣливой любви. Поэтому и все случаи самоограниченія Бога не соединяются съ отрицаніемъ Его существа—святой любви, а кеносисъ при воплощеніи тѣмъ болѣе. Въ глубочайшемъ истощаніи Бога (явившагося плотью) открывается неисчерпаемая бездна Его милосердія и любви, и оно именно есть высшее обнаруженіе Его существа ¹⁾).

Историческое бываніе Бога во времени, возражаютъ далѣе, противорѣчитъ понятію вѣчности Абсолютнаго. Но и это свойство, какъ все свойства въ Богѣ, отвѣчаютъ кенотики, неотдѣлимо отъ всеильной, свободно опредѣляющей любви. Въ томъ и состоитъ независимость Бога отъ времени, что Онъ совершенно свободно можетъ войти въ него, что Онъ имманентенъ конечному міру ²⁾). Вѣчность вообще от-

¹⁾ Ср. *Thomasius*. S. 447—449. *Gess. ibid.* S. 448. *Frank*. II, S. 99—104. 143—144. *Benson*. S. 248—249. 277—281. *Ebrard. ibid.* S. 37. *Martensen. ibid.* S. 245—246. *Gore*. p. 160. *J. Bodemeyer*. Die Lehre von der Kenosis. Göttingen. 1860. S. 70—89.

²⁾ „Кто отрицаетъ возможность имманентности Бога въ мірѣ, тотъ отрицаетъ и вѣчность Его“, говоритъ *Benson*. S. 250.

носятся ко времени не какъ предыдущее къ послѣдующему, или наоборотъ ¹⁾). Переходъ изъ одной въ другое аналогиченъ переходу отъ состоянія потенціи къ послѣдовательному развитію. Но и чудо величайшей любви Божественной, открывшееся въ опредѣленное время въ воплощеніи, не можетъ быть разсматриваемо, какъ совершенно новый актъ самоопредѣленія Бога, несогласный со всѣмъ планомъ промысленія Его о мірѣ. Тѣмъ менѣе самоограниченіе Сына Божія можетъ быть мыслимо, какъ просто прошедшій волевой актъ, который, завершаясь въ одномъ моментѣ, этимъ и оканчивается. Будучи, дѣйствительно, временно-историческимъ фактомъ, воплощеніе Логоса основывается на предвѣчномъ опредѣленіи Бога, вслѣдствіе чего „оно такъ же мало вноситъ новаго въ жизнь Божества, какъ и твореніе во времени міра. Но съ другой стороны, поскольку міръ прежде своего дѣйствительнаго существованія предсуществовалъ въ Богѣ (какъ идея) ²⁾), постольку же и человѣческое бытіе уже прежде акта воплощенія было моментомъ внутренней жизни Божеской Троицы“. Отъ вѣчности Богъ предвидѣлъ разрывъ союза съ Нимъ человѣка и появленіе грѣха въ мірѣ и отъ вѣчности же по безконечной любви Своей опредѣлилъ послать въ міръ Сына Своего, чтобы спасти, искупить, возвратить недостойный, заблудшій родъ человѣческій. Поэтому-то объ историческомъ воплощеніи Сына Божія, какъ и о твореніи міра, можетъ быть рѣчь только съ нашей человѣческой точки зрѣнія, для вѣчнаго же Бога и то и другое вѣчно существуетъ въ настоящемъ ³⁾). Поэтому же и вѣчная воля Бога о спасеніи человѣка не исполняется въ одномъ актѣ самоограниченія Сына Божія, а служитъ имманентнымъ основаніемъ или необходимымъ принципомъ всей Его исторической жизни ⁴⁾).

Итакъ, неизмѣняемость, какъ свойство или необходимое опредѣленіе Существа Божія (а не самое Существо), по представленію

¹⁾ Не можетъ быть сравниваема вѣчность и съ линіей, идущей параллельно времени (Schoberlein). (Ср. *Ebrard*. Op. cit. S. 149). Отношеніе между ними скорѣе причинное, чѣмъ отношеніе двухъ, одного за другимъ слѣдующихъ, моментовъ. „Вѣчность есть причина времени, неизмѣнное основаніе жизни, изъ котораго все время исходитъ и куда оно входитъ“. (Schoberlein) См. *Bruce*. Op. cit. p. 418. Ср. *Bodemeyer*. Op. cit. S. 21—22.

²⁾ Ср. *Thomasius*. S. 107.

³⁾ *Ibid.* S. 132—133.

⁴⁾ *Ibid.* S. 449. Ср. S. 356. 512. *Bensow*. S. 249—250. *Ebrard*. *ibid.* S. 149.

кенотиковъ, не только не противорѣчитъ полнѣйшему проникновенію (человѣчества Божествомъ въ актѣ воплощенія, а даже требуетъ его. Незмѣняемость Существа Сына Божія доказывается измѣненіями, внесенными въ жизнь Его кеносисомъ¹⁾. Вообще все возраженія противъ теоріи реального кеносиса Сына Божія, т. е. дѣйствительнаго самоопустошенія, дѣйствительнаго лишенія Имъ Себя Божескихъ преимуществъ, все возраженія, дѣлаемая съ точки зрѣнія свойствъ Божіихъ, опровергаются кенотиками, справедливымъ по существу, разсужденіемъ о томъ, что свойства и силы Бога болѣе подлежатъ контролю воли, чѣмъ силы и свойства челоуѣка. „Богъ не можетъ поступить, говорить Gore, вопреки совершенному закону разума, но что Божеская любовь и разумъ требуютъ, то Божеская воля можетъ совершить“²⁾. Для исполненія предвѣчнаго опредѣленія Божія о спасеніи челоуѣка, неоднократно разсуждаетъ Gore, воплотившійся Сынъ Божій долженъ былъ въ предѣлахъ доступныхъ для челоуѣка открыть ему Божество (самооткровеніе Божества), а вмѣстѣ съ тѣмъ представить идеалъ или образецъ настоящаго челоуѣка. Съ одной стороны, слѣдовательно, необходимо было, чтобы челоуѣчество „отражало Божеское Существо безъ преломленія“, а съ другой, чтобы Божество способно было вступить на путь челоуѣческаго развитія, во всехъ отношеніяхъ подобнаго нашему. А такъ какъ то и другое было бы невозможно, если бы Сынъ Божій явился во всей полнотѣ Своихъ Божескихъ свойствъ и преимуществъ, то Онъ, входя въ міръ, истощаетъ, опустошаетъ Себя³⁾.

Съ указанной точки зрѣнія рѣшается кенотиками вопросъ и объ отношеніи воплотившагося Сына Божія къ другимъ Лицамъ Св. Троицы. Если Существо Трїедиаго Бога составляетъ вѣчная воля или совершеннѣйшая любовь, въ силу которой въ Немъ, хотя и различаются три самостоятельныя, отдѣльныя формы существованія, но сохраняется строгое внутреннее единство; если историческій фактъ воплощенія Второго Лица Св. Троицы своимъ послѣднимъ основаніемъ имѣетъ вѣчное рѣшеніе Тройческаго Божескаго совѣта и самоопре-

¹⁾ Ср. *Gess*: „... Любовь обнаруживаетъ неизмѣняемость своего существа измѣненіемъ способовъ и путей обнаруженія“. *ibid.* III. S. 466.

²⁾ *Gore*. *Op. cit.* p. 161.

³⁾ *Ibid.* p. p. 156—157. 147. 150 и др.

дѣленіе Сына къ бытію *ἐν ποσῶν δούλω* есть вмѣстѣ опредѣленіе Отца и Святого Духа; то не можетъ быть рѣчи и о нарушеніи Сыномъ вѣчныхъ Тройческихъ отношеній. Какъ до воплощенія Второе Лицо Св. Троицы по ипостасному свойству, при всей Своей самостоятельности, сознаетъ Себя всегда обусловленнымъ волею Отца (субординація), такъ ту же волю Оно дѣлаетъ содержаніемъ Своего самоопредѣленія и тогда, когда свободно обрекаетъ Себя на жизнь во плоти. Всѣ моменты глубокаго истощанія и самоуничиженія воплотившагося Сына Божія, поскольку были дѣлами любви Его Самого, постольку же опредѣленіями воли Отца, которыя исполнялись при содѣйствіи Святого Духа. Все домостроительство спасенія человѣческаго совершено Богомъ Отцомъ чрезъ Сына во Святомъ Духѣ ¹⁾—

Возможность такого внутренняго проникновенія человѣчества Божествомъ безъ упраздненія Существа послѣдняго и взаимныхъ отношеній Лицъ Св. Троицы обуславливается, далѣе, говорятъ, характеромъ самой человѣческой природы. Не только Творецъ могъ вступитъ въ личное единеніе съ свободно-разумнымъ твореніемъ Своимъ и снизить до высшей степени углубленія въ него (*tiefste Vertiefung*), но и твореніе это—человѣкъ—при всемъ своемъ различіи съ Богомъ могло воспринять Его въ себя, конечное способно было объять Безконечнаго. Залогомъ этого жизненнаго внутренняго единенія человѣчества съ Божествомъ (въ Лицѣ Иисуса Христа) было богоподобіе человѣческой природы. Какъ разумно-сознательная, свободная личность, человѣкъ уже первоначально былъ отображеніемъ Личности абсолютной и потому находился въ живомъ общеніи съ Ней. Со временемъ же онъ назначенъ былъ достигнуть еще высшей степени этого общенія. Воспринять въ себя Бога, носить Его въ себѣ, имѣть Его содержаніемъ своего мышленія и желанія, содержаніемъ всей внутренней жизни, вотъ—задача и цѣль человѣческаго существованія. Человѣкъ назначенъ быть причастникомъ Божескаго естества (ср. 2 Пет. 1, 4: *...γενήσθε θεῖος κοινωνοὶ φύσεως*), предопредѣленъ быть сообразнымъ образу Сына Божія (ср. Рим. 8, 29: *προόριστος (ὁ θεός) σμιμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ...*), стать „этически“ подобнымъ Божескому Существому. Даже тѣлесность человѣка не могла служить къ этому препятствіемъ, такъ какъ „тѣло

¹⁾ Ср. *Thomasius*. S. 49—51. 448—449 509—510. *Frank*. Ibid. S. 95—98. 102—103. *Bensow*. S. 244—245. *F. Delitzsch*. Op. cit. S. 329 и 331.

есть органъ для духа, имъ проникаемый и ему подчиненный, а потому оно способно служить и органомъ Божества, назначено къ преобразованію въ тѣло духовное“ (ср. Филип. 3, 21). Существо чловѣка, словомъ, родственно Существо Божественному (ср. Дѣян. 17, 28—29), и потому, принимая въ себя Бога (таково состояніе возрожденнаго христіанина), онъ не получаетъ чего-либо противорѣчащаго своей природѣ. *Natura humana saraх divinae*. Поэтому то „погруженіе“ Бога въ сотворенную Имъ по Своему образу и подобію природу, или, частіе, соединеніе Сына Божія съ чловѣчествомъ, не есть для Него переходъ въ сферу совершенно неадекватную Ему. Наоборотъ, Сынъ Божій переставляетъ Себя въ родственную Себѣ природу, „которую Онъ Самъ создалъ для Своего откровенія по Своему образу и отъ которой Онъ, даже при ея глубочайшемъ паденіи, никогда вполне не отказался.“ Многое свойственное Логосу свойственно и чловѣку, съ однимъ только различіемъ: что у Логоса существуетъ, какъ абсолютное и активно-дѣйствующее, то у чловѣка, конечно, потенциально и подлежитъ развитію ¹⁾.

Вотъ почему, говорятъ, возможно было вочловѣченіе Сына Божія безъ уничтоженія Божескаго Существа или переходъ Его въ такое бываніе (*Werden*), которое не предполагаетъ прекращенія предшествующаго ему бытія (*Sein*) и не имѣетъ его своимъ слѣдствіемъ. Отказываясь отъ прежняго состоянія, Логосъ и въ образѣ чловѣческаго существованія можетъ оставаться истиннымъ Богомъ ²⁾.

Итакъ, возможность вочловѣченія, или „дѣйствительнаго“ кеносиса Сына Божія, т. е. дѣйствительнаго оставленія Имъ того, что принадлежало Ему, какъ Богу, заключается, по кенотической теоріи, въ существѣ Бога и въ существѣ чловѣка, необходимость же его (въ той формѣ, въ какой онъ произошелъ) обуславливается свойствами Перваго и грѣховнымъ состояніемъ послѣдняго. Падшій чловѣкъ, по своему безсилію возстать снова, чувствовалъ потребность въ избавителѣ Богѣ, а Богъ, вѣрный Самому Себѣ, еще съ твореніемъ чловѣка по Своей безконечной любви предопредѣливъ послать Сына —

¹⁾ Ср. *Thomasius*. S. 360—361. 449. 495—496. *Bensow*. S. 251—253. *Frank*. S. 103. *Martensen*. Op. cit. S. 254—255. *Gore*. p. 116—117. 161—162. *Godet*. В. II. S. 69.

²⁾ Ср. *Frank*. S. 109. *Bensow*. S. 253—254.

Спасителя міру, идетъ навстрѣчу этой потребности¹⁾. Человѣкъ способенъ былъ воспринять въ себя Бога, а Богъ могъ умалить Себя до Существованія во плоти человѣка.

Наконецъ, для рѣшенія вопроса, почему Сынъ Божій и при „дѣйствительномъ“ кеносисѣ остался истиннымъ Богомъ, въ кенотическихъ теоріяхъ придается существенное значеніе болѣе частному опредѣленію характера и сущности самаго кеносиса. Такъ какъ это опредѣленіе дѣлается въ связи съ такимъ или инымъ объясненіемъ библейскихъ понятій *μορφή θεού* и *ὁμοία*, какъ объектовъ Божескаго источанія, то, для полноты изложенія кенотическаго ученія о воплощеніи Логоса, необходимо остановиться и на этихъ объясненіяхъ²⁾.

¹⁾ Такого пониманія необходимости воплощенія Логоса въ томъ смыслѣ, что оно имѣло достаточныя основанія въ святой, любвеобильной волѣ Бога, а по формѣ обусловливалось состояніемъ падшаго человѣчества, держатся: *Thomasius* (ср. Op. cit. S. 132—133), *Bensow* (ср. Op. cit. S. 256—260), *Gess* (ср. Op. cit. III. S. 470—476), *Frank* (Op. cit. II. S. 82—86).

Многіе же изъ протестантскихъ богослововъ, особенно примыкающихъ къ богословскому направленію Шлейермахера, на основаніи Кол. 1,16; 1 Кор. 15, 42—50; Еф. 1,21—23 и др., развиваютъ мысль о безусловной необходимости вочеловѣченія Бога во Христѣ даже и помимо грѣха. Иисусъ Христосъ въ такомъ случаѣ явился бы завѣстителемъ міра, только главою человѣчества, а не Спасителемъ, почему и воплощеніе въ Немъ Бога не сопровождалось бы кеносисомъ. Наиболѣе подробно мысль эта раскрыта у *Dorner'a* (*Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christi*. II. S. 1243—1259). Изъ богослововъ-кенотиковъ ее раздѣляютъ: *Liebner* (Op. cit. S. 276), *Martensen* (Op. cit. S. 221—222, 245—247), *Ebrard* (ср. Op. cit. II. S. 146), *Lange*, *Rothe* и друг.

²⁾ Различіе отгѣнковъ въ пониманіи характера самой переменны, происшедшей съ Логосомъ при переходѣ Его изъ одного бытія въ другое, обыкновенно и берется за основаніе подраздѣленій кенотическихъ теорій на группы. См. *Bruce*. Op. cit. p. 138. Наиболѣе рѣзко выдѣляются два типа кенотиковъ: умѣренныхъ (во главѣ съ *Thomasius'омъ*) и крайнихъ (во главѣ съ *Gess'омъ*). Подъ эти два типа обыкновенно и подводятъ всѣхъ остальныхъ. Но какъ сама теорія *Thomasius'a*, по нашему мнѣнію, отличается отъ противопоставляемаго ей, ученія *Gess'a* только съ формальной стороны, такъ и разновидности двухъ типовъ кенотизма—умѣреннаго и крайняго—по существу (что будетъ показано ниже) очень близко соприкасаются другъ съ другомъ. Всѣ болѣе или менѣе подробно развитыя теоріи кеносиса въ основѣ имѣютъ ученіе *Thomasius'a*, а въ качествѣ выводовъ содержатъ зачатки ученія *Gess'a*.—Совершенно особнякомъ отъ всѣхъ другихъ кенотиковъ въ рѣшеніи вопроса о сущности кеносиса Сына Божія стоитъ наиболѣе ортодоксальный представитель кенотическаго богословія—*J. Bode Meyer* (*Die Lehre von der Kenosis*. Göttingen. 1860). Онъ одинъ только понятіе кеносиса не соединяетъ съ понятіемъ метафизической переменны въ Существовѣ Божіемъ или въ Божескихъ свойствахъ. Кеносисъ, съ его точки зрѣнія, состоялъ въ снисхожденіи Бога къ людямъ, въ самооткровеніи Божества, и по-

Въ основѣ ученія всѣхъ кенотическихъ теорій о характерѣ самой перемѣны, происшедшей съ Логосомъ при переходѣ Его изъ состоянія ἐν μορφῇ θεοῦ въ состояніе ἐν μορφῇ δούλου, или ученія о томъ, въ чемъ именно состоялъ кеносисъ Сына Божія, лежитъ воззрѣніе *Thomasius'a*. Послѣ него развитіе этого центрального пункта ученія о кеносисѣ идетъ въ двухъ направленіяхъ. Одни стремятся сгладить крайности взглядовъ *Thomasius'a*, вслѣдствіе чего кенотизмъ, по крайней мѣрѣ по формѣ, является утонченнымъ. Другіе, наоборотъ, прочнѣе утвердивши данныя *Thomasius'омъ* предпосылки, послѣдовательно доводятъ до конца и сдѣланные имъ выводы. Въ результатѣ ученіе о кеносисѣ Сына Божія превращается въ ученіе о Его полной метаморфозѣ.

Вотъ какъ *Thomasius* рѣшаетъ вопросъ о степени уменія Божескаго Существа при воплощеніи.

Источаніе Логоса, говоритъ онъ, касалось, если не наиболѣе существеннаго изъ того, чѣмъ характеризуется Его Божеское достоинство, то, во всякомъ случаѣ, образа Бога (μορφῇ θεοῦ) и Божеской славы (δόξα), „которую Онъ отъ начала имѣлъ у Отца и по отношенію къ міру обнаруживалъ въ управленіи и господствѣ надъ нимъ“¹⁾. Образъ Божій—μορφῇ θεοῦ есть форма состоянія (Zustandform), соотвѣтствующая сущности и дающая представленіе о ней, или точнѣе, соотвѣтствующій Существому Бога образъ славы²⁾. Δόξα (отъ δοκεῖν) это—полное, видимое равенство съ Отцомъ, „образъ проявленія абсолютной Божеской сущности или славное обнаруженіе ея“. И то и другое понятіе³⁾ обозначаетъ, такимъ образомъ, форму славнаго Божескаго

этому явленіе Бога въ мірѣ, воплощеніе Сына Божія не только не сопровождалось лишеніемъ Его Божественной славы, а, наоборотъ, открывало людямъ, обнаруживало въ доступной для нихъ формѣ вѣчную славу Божию, вѣчныя и неизмѣнныя Божескія свойства (S. 110—114). Кеносисъ Сына Божія состоялъ въ томъ, что Онъ, воспринявши въ Себя человѣческую природу, добровольно вмѣстѣ съ тѣмъ принялъ на Себя и проклятіе, тяготѣвшее надъ человѣческимъ родомъ, подвергся гнѣву Божию (S. 116—118. 135—137). Постепенность обнаруженія Божеской славы и вообще Божеской жизни въ Иисусѣ Христѣ свидѣтельствовала не о томъ, что Онъ постепенно и совершенствовался, постепенно приобрѣталъ сіяніе славы Отчей, а обуславливалась степенью подготовленности людей къ воспріятію откровенія Бога (S. 141. 156—162. 178—179).

¹⁾ *Thomasius*. Op. cit. S. 411.

²⁾ *Thomasius*, *ibid.* S. 416. Ср. *Bensow*. S. 185—186.

³⁾ Различіе, устанавливаемое между ними *Thomasius'омъ*, касается только небольшихъ отгѣнковъ въ значеніи. Δόξα указываетъ преимущественно на

существованія (Existenzform) домірнаго Логоса, какую Онъ при воплощеніи смѣнилъ на форму бытія тварнаго, работнаго Богу.

Богѣ частное опредѣленіе перемены, внесенной кеносисомъ въ образъ жизни Второго Лица Св. Троицы, стоитъ у Thomasius'a въ связи съ его ученіемъ объ имманентныхъ и относительныхъ свойствахъ Бога. Къ первымъ онъ причисляетъ такія свойства, которыя опредѣляютъ Существо Бога Самого въ Себѣ, какъ абсолютной Личности¹⁾, и потому составляютъ неотъемлемые атрибуты Божескаго образа бытія (*attributa absoluta*), каковы: абсолютная сила или свобода самоопредѣленія, абсолютная истина или совершеннѣйшій разумъ, абсолютная святость и любовь²⁾. Отъ этихъ существенныхъ Божескихъ свойствъ онъ отличаетъ свойства несущественныя, второстепенныя атрибуты Бога, выражающіе свободныя отношенія Его къ сотворенному Имъ міру, атрибуты поэтому не имманентной, а только, такъ называемой, домостроительственной Троицы (*attributa relativa*). Представляя собою формы обнаруженія въ мірѣ абсолютныхъ, метафизическихъ Божескихъ свойствъ, относительныя свойства являются тѣмъ самымъ только какъ бы оборотною стороною ихъ, видимою для внѣшняго міра. Безконечная сила Божія открывается, какъ всемогущество; безконечная премудрость или совершеннѣйшее знаніе, какъ всевѣдѣніе; имманентность Бога міру или постоянное промыслительное дѣйствіе Его въ немъ, какъ вездѣущіе. Всемогущество, всевѣдѣніе, вездѣприсутствіе Бога существуютъ поэтому не сами по себѣ, а лишь постольку, поскольку дѣйствуютъ вовнѣ абсолютныя Божескія свойства, поскольку является міру Божеское Существо. Лишеніе ихъ, слѣдовательно, не вносило бы въ это Существо какого-нибудь реальнаго измѣненія, и Богъ, не являясь въ мірѣ всемогущимъ, всевѣдущимъ, вездѣущимъ, не пересталъ бы быть Богомъ, удерживающимъ все Свои

образъ имманентной Божеской жизни Логоса, а *μορφή θεού*—на форму обнаруженія Божества во внѣшнемъ мірѣ. *Thomasius*. S. 414 и 416.—*Holtzheuer* соединяетъ съ понятіемъ *θεός* еще представленіе о сіяніи (*ἀπαύγμα*, Евр. 1, 3), какое излучалось отъ Сына Божія (какъ онъ думаетъ) только до тѣхъ поръ, пока Онъ былъ на небѣ. Ср. *Op. cit.* S. 36.

¹⁾ „Свойства вообще суть не что иное, какъ модальности вещи въ отношеніи къ другому бытію: Божескія свойства—имманентныя опредѣленія абсолютной Личности въ отношеніи къ самой себѣ“. *ibid.* S. 35.

²⁾ Ср. *ibid.* Ss. 39—40, 95—96.

имманентные атрибуты—абсолютное могущество, абсолютную истину, абсолютную святость и любовь ¹⁾).

Отъ этихъ - то несущественныхъ, релятивныхъ Божескихъ свойствъ—всемогущества, всевѣдѣнія, вездѣсущія, по теоріи Thomasius'a, и отказался предвѣчный Логосъ, когда умалилъ Себя, добровольно смѣнивъ *μορφή θεού* на *μορφή δούλου*, и въ то же время сохранилъ единство съ Отцомъ, не пересталъ быть истиннымъ Богомъ ²⁾. Кеносисъ Сына Божія, такимъ образомъ, состоялъ въ дѣйствительномъ отреченіи отъ самаго обладанія этими свойствами (*κατά τήν κτήσιν*), а не отъ употребленія только ихъ (*κατά τήν χρῆσιν*), каковое разграниченіе понятій въ данномъ случаѣ и не приложимо ³⁾. При воплощеніи, какъ выше было сказано, Божество все входитъ въ человѣчество. Абсолютная, безконечная жизнь ограничивается узкими рамками земного, человѣческаго существованія; абсолютная святость и истина принимаютъ форму человѣческой мысли и воли; абсолютная любовь и свобода—форму человѣческаго чувства и самоопредѣленія. Въ духовно-тѣлесной, ограниченной пространствомъ и временемъ, природы Сынъ Божій не оставляетъ Себѣ, ни особаго самостоятельнаго бытія (*Fürsichsein*), ни особаго сознанія, ни отдѣльнаго круга дѣйствія. Весь „въ цѣлости Своего Существа Онъ сталъ человѣкомъ“ (*nec Verbum extra carnem, nec caro extra Verbum*), и этотъ человѣкъ во время земной жизни не былъ ни всемогущимъ, ни вездѣсущимъ ⁴⁾.

¹⁾ Ibid. Cp. S. 140—142. Гдѣ нѣтъ различенія имманентныхъ и относительныхъ Божескихъ свойствъ, тамъ, по мнѣнію Thomasius'a, „Богъ представляется зависимымъ отъ міра, а бытіе послѣдняго—необходимымъ для полнаго Его самооткровенія. На самомъ дѣлѣ Богъ есть то, что Онъ есть Самъ въ Себѣ и чрезъ Себя; въ отношеніяхъ къ міру Онъ столь же мало пріобрѣтаетъ для Своего Существа, какъ мало и потерялъ бы, если бы пересталъ Себя сообщать ему, т. е. допустилъ Своему творенію погибнуть“... S. 472.

²⁾ Ibid. S. 468—470. Cp. S. 445, 472: „Всемогущество не представляетъ собою какой-нибудь плюсъ къ абсолютной силѣ, всевѣдѣніе не увеличиваетъ имманентнаго Божескаго знанія, вездѣсущіе не прибавляетъ ничего къ Божеской жизни. Если, слѣдовательно, Сынъ, какъ человѣкъ, отказывается отъ этихъ свойствъ, то Онъ ничего не лишается изъ принадлежащаго Богу по существу“.

³⁾ Ibid. S. 470. Cp. S. 476, 477, 481—Во взглядѣ на кеносисъ Сына Божія, какъ на „дѣйствительное“, „подлинное“ оставленіе Имъ вѣчной славы и атрибутовъ Божескаго образа бытія—всемогущества, всевѣдѣнія, вездѣприсутствія, къ Thomasius'у вполне примыкаетъ F. Delitzsch. См. Op. cit. Ss. 327—328.

⁴⁾ Cp. ibid. Ss. 446—447, 471, 472.

Понятіе „потенціи“ въ приложеніи къ воплотившемуся Логосу (Depotentierung d. Logos), по мнѣнію Thomasius'a, наиболѣе точно выражаетъ эту, трудно передаваемую языкомъ человѣческимъ, тайну Его кеносиса. „Потенція не есть ничто безсильное, пустое, но сжатая (собранныя) въ своей внутренней основѣ сущность, сконцентрированная въ себѣ отъ периферіи проявленія и активности, безконечная полнота и потому — сила сама въ себѣ“. Когда говорится: Сынъ Божій перемѣнилъ форму бытія и дѣятельности, оставаясь свободнымъ, истиннымъ Богомъ, это значить, что Онъ какъ бы сократился, сжался въ Своемъ Существовѣ ¹⁾, снизошелъ въ полнотѣ Своихъ Божескихъ свойствъ до состоянія чистой потенціи (Zurückziehung auf die Potenz), отодвинулъ Себя отъ периферіи самооткровенія и активности къ Своему внутреннему центру ²⁾. Съ такой точки зрѣнія вполнѣ объяснимы даже и моменты полной пассивности въ земной жизни Спасителя, напр., начало Его „Богочеловѣческой жизни“ (зачаточное состояніе) и смерть. Пассивность ихъ только видимая. На самомъ дѣлѣ, они представляютъ наибольшую концентрацію совершенно свободной, вѣчной, сострадательной любви Сына Божія къ человѣку и покорной любви къ Отцу, а потому являются „высшимъ пунктомъ Его активности“ ³⁾. Даже вѣчное сознаніе Логоса, „депотенцированное до временной формы сознанія человѣческаго“, по словамъ Holtzheuer'a, лишилось, такимъ образомъ, только своей экстенсивности, будучи сокращено въ объемѣ

¹⁾ *Delitzsch* такъ и называетъ истощаніе Сына Божія сокращеніемъ, свертываніемъ раскрытаго существа (συστολή). Op. cit. S. 329. Ср. ученіе *Holtzheuer'a* о zusammenfassen sich Логоса. Op. cit. S. 36.

²⁾ Ср. у *Delitzsch'a*: „Rückgang von der Wesensentfaltung auf den Wesensgrund.“ *ibid.* S. 336; у *A. Oettingen'a*: „Самоконцентрація Логоса“. *Lutherische Dogmatik.* 1902. II. S. 47.

³⁾ *Thomasius.* *ibid.* Ss. 472—473. Ср. *Delitzsch.* *ibid.* S. 330: „Самоистощаніе Сына и, соединенныя съ нимъ, богочеловѣческія страданія до смерти, собственно говоря, есть даже willensstärkste, thatkräftigste, allerintensivste Selbstbethätigung... Та же мысль о добровольномъ умаленіи полноты Божескихъ свойствъ и дѣйствій Логоса у *Zeschwiltz'a* поясняется сравненіемъ человѣческой конечной природы съ каналомъ, узкій проходъ котораго задерживаетъ полноту Божеской саможизни и не даетъ разсѣиваться сконцентрированнымъ въ немъ лучамъ Божеской славы. *Zur Apologie d. Christenthums.* 1866. S. 348. (цит. у *Thomasius'a.* *ibid.* S. 442).

Вообще ученіе о, такъ называемой, „депотенціаціи“ Логоса — общее ученіе вѣхъ кенотиковъ. См., напр., *Frank.* II, Ss. 151—152. *Benson.* Ss. 125. 264. *Oettingen.* *ibid.* S. 47. *Holtzheuer.* Ss. 12. 87.

(ограниченномъ дѣломъ спасенія человѣка), а интенсивность его осталась совершенно неизмѣнной¹⁾.

Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, какое измѣненіе претерпѣлъ Сынъ Божій при воплощеніи, прославленное состояніе Его, по ученію *Thomasius'a*, нужно разсматривать, какъ возвращеніе Ему Богомъ оставленныхъ Имъ на время Божескихъ свойствъ, какъ состояніе неограниченной свободы, „абсолютной жизненной мощи“, „полной Божеской славы“²⁾.

Такимъ образомъ, самоистощеніе Сына Божія, по ученію *Thomasius'a*, состояло въ перемѣнѣ Имъ славнаго Божескаго образа бытія на человѣческой и соотвѣтственно съ этимъ въ отреченіи отъ несущественныхъ Божескихъ свойствъ—всемогущества, всевѣдѣнія, вездѣприсутствія.

Но немногіе богословы привяли христологическія воззрѣнія *Thomasius'a* безъ измѣненія³⁾. Большинство, какъ сказано было выше, согласившись съ основными положеніями кенотической христологии, въ самомъ центральномъ пунктѣ ея съ *Thomasius'омъ* разошлись и образовали два типа кенотиковъ—умѣренныхъ (сравнительно) и крайнихъ.

Къ главнѣйшимъ представителямъ перваго типа должны быть отнесены: *Ebrard, Martensen, Holtzheuer, Gore, Mason, Frank* и *Bensow*. Точкой приложенія для критики ими христологической системы *Thomasius'a* служитъ представленное въ ней раздѣленіе Божескихъ свойствъ, а соотвѣтственно этому и изложенное пониманіе кеносиса Сына Божія въ смыслѣ дѣйствительнаго лишенія всемогущества, всевѣдѣнія и вездѣсущія. Различаясь частными оттѣнками

¹⁾ *Holtzheuer*. Op. cit. Ss. 35, 40, 42.

²⁾ *Thomasius*. Ss. 490, 496. Впрочемъ, различіе между относительными Божескими свойствами Отца и прославленнаго Сына *Thomasius* полагаетъ и послѣ возвращенія Сына въ прежнее состояніе. Оно опредѣляется, по его мнѣнію, различіемъ, съ одной стороны, объектовъ Ихъ промыслительной дѣятельности въ мірѣ, а съ другой, формъ обнаруженія ся. Богъ Сынъ по преимуществу—Спаситель міра, Богъ Отецъ—Господь и Вседержитель. У Сына органомъ проявленія Божеской славы (на основаніи *unio hypostatica*) является человѣческая духовно-тѣлесная природа, Отецъ отъ всякой другой формы существованія совершенно свободенъ. Ср. *ibid.* Ss. 511—512, 515—516.

³⁾ Ближе другихъ къ изложенному ученію о кеносисѣ (кромя *Delitzsch'a*) примыкаютъ воззрѣнія: *Besser'a, Oeiler'a, Kahnis'a* (*Die Lehre von hl. Geiste*), *Steinmeyer'a, Nitzsch'a* и *Lange*. См. *Thomasius*. S. 441 и *Bruce*. Op. cit. p. 386.

своихъ кенотическихъ теорій, въ которыхъ, какъ увидимъ, лишь ясныѣ развиваются или точнѣе формулируются положенія христологій Thomasius'a, всѣ указанныя богословы изъ опасенія противорѣчія съ словами: *divina natura in Christo vera et perfecta*, категорически отказываются признать отреченіе Логоса (при вступленіи въ міръ) отъ какихъ бы то ни было Божескихъ свойствъ. То вѣрно, говорятъ они, что вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе и всемогущество могутъ быть названы относительными свойствами, какъ обозначающія Существо Бога въ отношеніяхъ Его къ сотворенному міру. Но это не свидѣтельствуесть еще о ихъ второстепенномъ значеніи. Нельзя изъ всего принадлежащаго Богу (совершенно справедливо разсуждаютъ они) выдѣлять какую-то часть, которая будто-бы привходитъ къ Нему совнѣ, а не получаетъ начало въ Немъ и отъ Него Самого. Какъ скоро что-нибудь дѣйствительно свойственно Богу, оно составляетъ необходимый атрибутъ Его Существа, а потому необходимо служить и опредѣленіемъ этого Существа. Но, съ другой стороны, нельзя и говорить о свойствахъ Бога, помимо отношеній Его къ тварному, конечному бытію, такъ какъ иначе остаются совершенно непонятными ихъ множественность и разнообразіе. Тѣмъ свойства Бога и различаются другъ отъ друга, что они одно Существо опредѣляютъ съ различныхъ точекъ зрѣнія и каждое изъ нихъ указываетъ на тотъ или иной характеръ отношеній Бога къ міру. Итакъ, нѣтъ въ Богѣ свойствъ, которыя могли бы быть названы только трансцендентными, второстепенными, нѣтъ и исключительно имманентныхъ, главныхъ. Всѣ, поскольку они существуютъ, необходимы, и лишеніе хотя бы одного изъ нихъ совершенно несогласно съ Божескимъ Существомъ¹⁾.

Поэтому кеносисъ, или переходъ Сына Божія изъ Божескаго образа бытія въ человѣческой, съ точки зрѣнія этихъ богослововъ, надо понимать не въ смыслѣ оставленія Имъ необходимыхъ атрибутовъ перваго образа бытія, что неизбѣжно влекло бы за собой потерю и самаго Существа, а въ смыслѣ только перемѣны формы обнаруженія ихъ. Божеское бытіе характеризуется, какъ форма вѣчности и неограниченности, человѣческое, наоборотъ, подлежитъ законамъ временно-пространственнаго ограниченія. Центръ тяжести при опре-

¹⁾ Ср. *Frank. Op. cit. I. Ss. 234—237. Martensen. Op. cit. Ss. 85—86. Bensow. Ss. 238. 275—276.*

дѣленіи сущности кеносиса и долженъ лежать въ этомъ различіи образа бытія, а не въ различіи свойствъ. Логосъ, принявъ плоть въ добровольномъ истощаніи, всю полноту Своего Божескаго Существа и, слѣдовательно, со всѣми Его свойствами переставилъ изъ вѣчной формы (Ewigkeitsform) бытія во временную (Zeitlichkeitsform). Какъ истинный Богъ, Онъ не лишается метафизическихъ и этическихъ свойствъ Бога; какъ истинный человекъ, Онъ не владѣеть вѣчными міроуправляющими формами ихъ. То уже не свойства Божеской природы въ ихъ неограниченной безконечности, но Божескія свойства, „преображенные“ въ свойства человѣческой природы ¹⁾. Вѣчное Божеское самосознаніе переходитъ во временную ограниченную форму сознанія человѣческаго. Этическія Божескія свойства начинаютъ обнаруживаться въ формѣ человѣческой свободы выбора. Абсолютное всемогущество, всевѣдѣніе и вседѣйствіе—эти вѣчныя силы Божества—перестаютъ существовать сами по себѣ, въ своей неограниченной безконечности. Въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ онѣ открываются не какъ сверхчеловѣческія, параллельно силамъ человѣческой природы, но въ самихъ этихъ силахъ; такъ что свойства Творца преобразуются въ свойства твари, а эти послѣднія становятся сверхъестественными, т. е. превышающими границы поврежденной грѣхомъ природы. Слѣдовательно, Логосъ, хотя удерживаетъ за Собой и свойства, называемыя Thomasius'омъ „несущественными“, но удерживаетъ такимъ образомъ; что они могутъ быть выражены или проявлены не въ отношеніи ко всему универсу, а только въ отношеніи къ частнымъ объектамъ, представляющимся Его наблюденію во времени и пространствѣ. Всемогущество въ преобразенной или, по терминологіи Ebrard'a, въ „примѣненной“ (angewendeten) формѣ остается, какъ господство безгрѣшнаго духа надъ тѣлесною природою и отсюда, какъ неограниченная сила творить чудеса. Всевѣдѣніе въ примѣненной, истинно человѣческой, формѣ превращается въ пророческое созерцаніе или неограниченную силу видѣть все настоящее, прошедшее и будущее. Вседѣйствіе въ примѣненной формѣ остается, какъ неограниченная сила переносить себя по желанію съ одного мѣста на другое. Однако въ употребленіи и этихъ силъ Сынъ Божій во дни плоти былъ подчиненъ

¹⁾ Ср. Frank. II. Ss. 151—152. Ebrard. ibid. Ss. 34—37. 40. Martensen. ibid. S. 247. Holtzheuer. ibid. Ss. 40—42, 44.

воля Отца ¹⁾. Такимъ образомъ, все, что характеризуетъ Божескій вѣчный образъ бытія (до Божескаго сознанія включительно), все это оказывается для Сына Божія въ положеніи девяносто девяти овецъ при одной заблудившейся, все оставляется Имъ для того, чтобы въ образѣ раба совершить спасеніе человѣка ²⁾.

Наибольшую отчетливость и наглядность ученіе о „примѣненныхъ“ свойствахъ Сына Божія приобрѣло въ формулировкѣ его *Bensow*'имъ, пытавшимся, повидимому, соединить двѣ точки зрѣнія, *Thomasius*'а и *Martensen*'а (*Frank*'а), а потому на его взглядѣ считаемъ возможнымъ остановиться подробнѣе. Всемогущество, вседѣйствіе и всевѣдѣніе онъ не признаетъ свойствами Бога въ собственномъ смыслѣ слова, а считаетъ ихъ только функціями или модификаціями свойствъ въ ихъ отношеніи къ универсу, къ міру. Всевѣдѣніе есть одна изъ формъ и одно изъ обнаруженій абсолютнаго Божескаго разума, есть этотъ разумъ въ отношеніи къ міру. Всемогущество есть опредѣленіе безграничной воли Божіей въ ея отношеніи къ міру. Вседѣйствіе, также, одна изъ возможныхъ (а не единственно необходимыхъ) функцій независимости Бога отъ пространства. Поскольку функція эти являются выраженіемъ свойствъ Божіихъ въ ихъ отношеніи къ міру, а міръ, созданный Богомъ, реально существуетъ, онѣ—необходимы, такъ какъ съ устраненіемъ ихъ, вмѣстѣ устранились бы и самыя отношенія ³⁾. Но необходимость извѣстнаго рода обнаруженій Божескаго Существа не исключаетъ разнообразія формъ его. Когда Сынъ Божій изъ вѣчности перешелъ во время, тогда и функція Его вѣчныхъ свойствъ стали совершаться по законамъ времени. Что въ вѣчности находится въ симультанномъ единствѣ, то, будучи перенесено въ условія времени, начинаетъ послѣдовательно развиваться; первая вѣчная форма является потенціей, обуславливающей развитіе, и вмѣстѣ конечною цѣлью развитія, а вторая—реа-

¹⁾ Ср. *Ebrard*. *ibid.* Ss. 23. 30—31. 145—146. *Martensen*. *ibid.* Ss. 245—246. 247—248. *Frank*. *ibid.* S. 155. *Gore*. p. 117.—Что зачатки такого ученія можно находить у *Thomasius*'а, см. его „*Chr. P. und. W.*“ Ss. 468—469.

²⁾ *Holtzheuer*. S. 42.

³⁾ Въ качествѣ аналогичнаго примѣра *Bensow* приводитъ физическій законъ разложенія солнечнаго луча на цвѣты спектра. Разложеніе это само по себѣ не можетъ быть названо необходимымъ свойствомъ солнечнаго свѣта. Но коль скоро на лицо присутствуетъ призма и лучъ преломляется чрезъ нее, оно (т. е. разложеніе) является съ необходимостью. *Op. cit.* Ss. 125 и 276.

лизацией этой потенции, постепенным осуществлением идеи. Происходит то же, что при реализации готовой уже идеи художника на холстѣ и мраморѣ, при развитіи дерева, потенциально заключающагося уже въ сѣмени, при развитіи человѣческих способностей, потенциально содержащихся уже въ дитяти и т. п. Такою же потенціею, подлежащею, какъ всеѣ человѣческія силы, послѣдовательному развитію, явились для воплотившагося Сына Божія всевѣдѣніе, всемогущество и вездѣущіе ¹⁾. Если Божественное всевѣдѣніе въ вѣчной формѣ представляетъ собою „интуитивное“ и „симультанное“ знаніе обо всемъ, то съ переходомъ во время оно становится знаніемъ „дискурсивнымъ“ и „сукцессивнымъ“ ²⁾. Абсолютная свобода воли Божіей, въ осуществленіи своихъ цѣлей ничѣмъ стороннимъ не опредѣляемая, и абсолютная независимость Бога отъ пространства съ переходомъ во время также становится только способностью къ такой свободѣ и такой независимости, постепенно совершенствующеюся. Такая перемѣна для Божескаго Существа при вочеловѣченіи тѣмъ болѣе была возможна, что и человѣкъ имѣетъ способность развивать свои свойства въ отношеніи къ міру до нѣкоторыхъ всевѣдѣнія, всемогущества и вездѣущія. Возвращеніе Сына Божія въ прежній образъ бытія, съ этой точки зрѣнія, не носило поэтому характера возстановленія какъ бы на время отнятыхъ правъ (напр., господства надъ міромъ, власти на небѣ и на землѣ), не было полученіемъ оставленныхъ свойствъ. Прославленіе Сына Божія это—только перестановка человѣческой формы сознанія (въ какую Логосъ вступилъ прежде) въ Божескую, обратное измѣненіе временнаго способа функціонированія Божескихъ свойствъ въ вѣчный ³⁾.

Такова перемѣна, происшедшая съ Сыномъ Божіимъ при воплощеніи, и такъ только сохраняется тожество субъекта до этой перемѣны и послѣ нея. „Онъ—одно и то же Я, которое, пребывая отъ вѣка и до вѣка, пребываетъ и во времени, тамъ—вѣчное, здѣсь—временное, тамъ—безъ начала и конца, здѣсь—въ теченіе краткаго

¹⁾ Этой же точки зрѣнія держится и наиболѣе осторожный изъ кенотиковъ *A. Mason*. Ср. *The conditions of our Lord's life on earth*. New-York. 1897. p. XV—XVI, 111—112, 118 и др.

²⁾ Ср. *Mason*. Op. cit. p. 133.

³⁾ *Bensow*. *ibid.* Ss. 275—282. *Thomasius*. Ss. 469—470. *Frank*. II. Ss. 144. 225—226.

времени человѣческой жизни, тамъ — неограниченное, здѣсь — уничтоженное, тамъ — съ вѣчнымъ сознаниемъ и Божеской волей, здѣсь — съ временнымъ сознаниемъ и человѣческой волей, но однако — такъ, что, пребывая въ одномъ, сознаетъ Себя тождественнымъ съ другимъ и наоборотъ“ (Schoberlein) ¹⁾. На этомъ тождествѣ Я домірнаго Логоса и Логоса воплотившагося особенно настаиваютъ сторонники умѣренного кенотизма въ христологіи, съ цѣлью доказать неизмѣняемость Существа и бытія Сына Божія ²⁾. Вся, до тонкостей развитая ими, теорія „примѣненных“ свойствъ съ установленіемъ даже двухъ центровъ жизни Воплотившагося (какъ у Martensen'a и Gore'a), вся осторожность ихъ въ опредѣленіи степени умаленія Божества исходятъ изъ послѣдовательно проводимаго принципа неповрежденности Божескаго Существа.

Но слабыя стороны подобнаго средняго пути между утверждениемъ реального кеносиса Сына Божія и Его полной неизмѣняемости не могли остаться незамѣченными, и въ лицѣ Gess'a нашли своего строгаго критика. „Если субъектъ быванія не пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ былъ“, говоритъ Gess, „то какимъ образомъ происходило бываніе? Въ чемъ состояла перемѣна или перестановка образа бытія Логоса въ образъ бытія плоти? Какъ произошло отреченіе отъ Божеской славы, отъ богатства домірнаго бытія“? ³⁾. Утверждать одновременно неповрежденность полноты Божеской жизни, Божескихъ свойствъ Логоса и переходъ Его вѣчнаго самосознанія въ форму сознанія человѣческаго, утверждать реальность временно-пространственныхъ ограниченій для Сына Божія и полное сохраненіе власти надъ небомъ и землей, по мнѣнію Gess'a, нельзя безъ очевидныхъ логическихъ противорѣчій и противорѣчій яснымъ свидѣтельствамъ Св. Писанія ⁴⁾.

За этими возраженіями Gess'a надо признать значительную долю основательности. Не трудно, напримѣръ, видѣть, что теорія, такъ называемыхъ „примѣненных“ Божескихъ свойствъ представляетъ со-

¹⁾ Bruce. Op. cit. p. 417. Cp. Frank. II. S. 109.—Переходъ Логоса изъ Божескаго образа бытія или формы существованія въ человѣческія *Bensow* сравниваетъ съ переходомъ воды изъ жидкаго состоянія въ ледъ. Op. cit. S. 163.

²⁾ Cp. Frank. *ibid.* и S. 140. Ebrard. Ss. 147—150. Holzheuer. Ss. 40, 41, 46. Gore. p. 158 и мн. др. (См. цит. въ друг. мѣстахъ).

³⁾ Gess. Op. cit. III. S. 396.

⁴⁾ *Ibid.* Ss. 397—399.

бою не что иное, какъ только неудачную попытку замаскировать словами, прямо и рѣшительно проведенное Thomasius'омъ, отрицаніе во Христѣ всемогущества, всевѣдѣнія, вседѣприсутствія и напоминаетъ реформатское ученіе объ occultatio (κρυψις) или quasi-exinanitio Божеской природы. Не даромъ она первоначально раскрыта Эбрардомъ, богословомъ реформатскаго исповѣданія. Въ христологию такая теорія не только не вноситъ большей ясности и отчетливости, въ сравненіи съ теоріей Thomasius'a, но, наоборотъ, еще осложняетъ ее новыми, не достаточно опредѣленными, терминами, а потому и неопредѣленными, противорѣчивыми положеніями. Самая основная мысль теоріи „примѣненныхъ“ Божескихъ свойствъ—мысль о смѣнѣ вѣчной формы обнаруженія ихъ на временную—не выдержана и стоитъ въ противорѣчьи съ частными положеніями. Необходимость смѣны обосновывается на томъ, что „форма челоѣчества“ и „форма вѣчности“ совершенно исключаютъ другъ друга, почему смѣна предполагается не временная, а постоянная. Логосъ навсегда оставилъ вторую и навсегда принялъ первую; Онъ навсегда сталъ челоѣкомъ и, пока „былъ во Христѣ“, не принималъ никакого участія въ міроуправленіи¹⁾. Но рядомъ съ такимъ естественнымъ и необходимымъ выводомъ изъ ученія о „примѣненныхъ“ свойствахъ рѣшается вопросъ, мыслимо ли единство сознанія между міроуправляющимъ Сыномъ Божиимъ и воплотившимся²⁾. Уже самая постановка вопроса предполагаетъ очевидно двойную форму жизни въ одномъ существѣ и тѣмъ самымъ нарушаетъ цѣлостность всей системы. Прямымъ слѣдствіемъ этого должно быть признаніе уже двухъ центровъ жизни въ воплотившемся Логосѣ, и существенная перемѣна въ формѣ бытія должна быть сведена только къ присоединенію одной формы бытія къ другой³⁾. Противорѣчіе это въ свое время было отмѣчено Gess'омъ.

Нѣкоторые изъ „умѣренныхъ“ кенотиковъ, раздѣляющихъ теорію „примѣненныхъ“ Божескихъ свойствъ, не уклонились и отъ прямого признанія двойной жизни Сына Божія—жизни чистаго Божественнаго Логоса и жизни Логоса воплотившагося (зародышъ какаго ученія скрывается еще въ христологіи Лютера). Первый продолжаетъ

¹⁾ *Ebrard. ibid. Ss. 36. 40.*

²⁾ *Ibid. S. 147.*

³⁾ *Cp. Bruce. Op. cit. pp. 158—159.*

существовать въ Своемъ общемъ мірооткровеніи (какъ вѣчный посредникъ между Богомъ Отцомъ и міромъ) и представляетъ вѣчно самосознательное, личное бытіе; второй открывается въ человѣческой формѣ и переходитъ отъ бессознательнаго состоянія къ сознательному, растетъ, развивается ¹⁾). Такъ происходитъ хотя и дѣйствительный кеносисъ, но не абсолютный, а относительный, ограниченный извѣстными предѣлами ²⁾). Откровеніе Бога во Христѣ было только такимъ, какое возможно „въ предѣлахъ человѣчества“; въ этихъ предѣлахъ происходитъ и кеносисъ ³⁾). Онъ состоялъ поэтому не въ полномъ отреченіи отъ обладанія Божескими свойствами, а только въ воздержаніи отъ употребленія ихъ ⁴⁾). Это—дѣйствительный *κένωσις*, лишеніе Божеской *δόξα*, но вмѣстѣ и обладаніе ею (*κτῆσις*), даже обнаруженіе ея безъ сокрытія—*υπέκειντο* безъ *κρυψίς*'а, какъ выражается Schoberlein ⁵⁾). Однако и это ученіе рядомъ съ полнымъ признаніемъ лютеранскаго *Δόξος non extra carnem* ⁶⁾, единства личности Иисуса Христа ⁷⁾ и полного, совершеннаго откровенія въ Немъ Бога, откровенія высшаго, чѣмъ то, какое возможно было „въ предѣлахъ человѣчества“ ⁸⁾; и это ученіе не свободно отъ противорѣчій и еще менѣе подаетъ надежду на полное уясненіе христологическихъ вопросовъ. Ограниче-

¹⁾ *Martensen. Op. cit. Ss. 221—222. 244—245. Cp. Ch. Gore. Op. cit. p. 163—266—267: „Воплотившійся Сынъ въ сферѣ воплощенія лично принять на Себя границы (мѣры, условія) человѣчества.“* — Въ ученіи *Martensen'a* о двухъ центрахъ жизни Логоса, въ различеніи имъ откровенія Логоса и откровенія Христа. *Thomasius* видитъ существенный пунктъ разногласія теоріи *Martensen'a* съ своею системою и нарушеніе основного положенія: *Δόξος non extra carnem*. Такое ученіе, по его мнѣнію, приводитъ только къ частичному воплощенію, почему онъ и относится къ нему отрицательно (*Thomasius. S. 440*) На самомъ же дѣлѣ, эта центральная идея христологін *Martensen'a* представляетъ прямой и послѣдовательный выводъ изъ ученія *Thomasius'a* о „вѣчномъ пунктѣ (въ Богочеловѣкѣ) надъ исторической линіей“, о „центрѣ въ периферіи исторической жизни“. См. *Thomasius. S. 450.*

²⁾ Cp. *Bruce. p. 159* и *F. Hall. The kenotic theory. New-York. 1898. p. 24.*

³⁾ *Gore. Op. cit. p. 117. 156. Cp. Frank. Op. cit. II. S. 156.*

⁴⁾ Cp. *Gore. ibid. p. 158—159. 266* и *A. Mason. Op. cit. p. XV—XVI. 84* и др. *Mason* неоднократно повторяетъ, что Господь по временамъ прерывалъ обнаруженіе Своей Божеской силы и Божескаго знанія для того, чтобы дать возможность дѣйствовать и развиваться человѣчеству.

⁵⁾ *Bruce. p. 420.*

⁶⁾ *Martensen. S. 247.*

⁷⁾ *Gore. p. 156* и др.

⁸⁾ Cp. *Gore. p. 114—117* и др.

ніе кеносиса „человѣческими предѣлами“, изытіе изъ „человѣческой сферы“ Божескихъ свойствъ было бы понятно въ томъ случаѣ, если бы это означало только, что человѣческая природа не имѣла въ себѣ Божескихъ свойствъ. Но у кенотиковъ подобныя выраженія имѣютъ совершенно опредѣленный смыслъ. Рѣшительное признаніе кенотиками пространственныхъ ограниченій для воплотившагося Сына Божія, настойчивое стремленіе ихъ непремѣнно выдержать въ своей системѣ идею отреченія, оставленія, смѣны Божескихъ свойствъ ¹⁾, ясно говорить за то, что указанныя выраженія означаютъ у нихъ область или предѣлъ пространства и времени, въ которыхъ живетъ и дѣйствуетъ человѣческая природа. А въ такомъ случаѣ, теорія умѣренного или относительнаго кеносиса опять разрѣшается признаніемъ совершеннаго прекращенія, дѣйствія Божескихъ свойствъ Логоса при воплощеніи. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, говорить о воздержаніи отъ пользованія всевѣдѣніемъ, которое (по самому значенію слова) есть не что иное, какъ знаніе обо всемъ и притомъ знаніе непрерывное? Не равносильно ли воздержаніе отъ употребленія знанія воздержанію отъ знанія, и приписывать его всевѣдущему лицу, не значить ли утверждать одновременно и относительно одного и того же знаніе и незнаніе? Какъ примирить въ одномъ Лицѣ Сына Божія всевѣдѣніе и незнаніе, сознательность и безсознательность, это останется навсегда неразрѣшимымъ вопросомъ для сторонниковъ теоріи двойной жизни воплотившагося Сына Божія и вообще теоріи относительнаго кеносиса. Вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ, или съ признаніемъ соответственно двумъ центрамъ жизни двухъ лицъ, двухъ Я, или съ возвращеніемъ къ теоріи абсолютнаго кеносиса. Въ послѣднюю, какъ сказано, и раз-

¹⁾ *Ch. Gore*, особенно настаивающій на томъ, что Сынъ Божій по воплощеніи владѣлъ Божескими свойствами, но только не пользовался ими (*κένωσις χριστός*), однако одновременно съ терминомъ *abandoned* употребляетъ такія рѣшительныя выраженія: „Въ 2 Кор. 8, 9 св. апостолъ ясно имѣетъ въ виду нѣчто большее, чѣмъ простое прибавленіе человечества къ Божеству (Сына Божія). Воплощеніе, дѣйствительно, есть какъ бы обвитіе вокругъ Божества покрывала человечества для сокрытія славы его, но оно есть и нѣчто гораздо большее, чѣмъ только это“. „Недостаточно признавать, что Господь не зналъ Божеской тайны (Мар. 13, 32) по человѣческой природѣ, нужно думать, что Онъ настолько подлинно жилъ въ условіяхъ человѣческой природы, что и Самъ по Себѣ не зналъ—„Сынъ“ не зналъ. *Op. cit.* p. 158, 159, 266.

рѣшаются попытки смягчить крайность ученія Thomasius'a¹⁾. А всякаго рода оговорки и выраженія, употребляемыя съ цѣлью убѣдить въ томъ, что и при отказѣ отъ Божескаго сознанія и Божескаго образа дѣйствія Божество Логоса остается совершенно неизмѣннымъ, только увеличиваютъ число противорѣчій кенотической теоріи. То признается, что воплотившійся Сынъ Божій въ каждый моментъ владѣлъ, какъ Божескими, такъ и человѣческими сознаніемъ и природою²⁾, то говорится, что Онъ не могъ, „сохраняя абсолютное сознаніе, возрастать въ знаніи“³⁾; то отрицается всевѣдѣніе въ Немъ⁴⁾, то говорится, что Онъ „сознаетъ Свое вѣчное предсуществованіе и Богосынство“, что Онъ, „какъ всегда, такъ и во дни плоти сохранялъ сознаніе о Своемъ собственномъ существѣ и существѣ Отца и власть открывать то, что Онъ знаетъ“⁵⁾ и т. п. Остается неразрѣшеннымъ вопросъ и о томъ, возможно ли было вообще „истощаніе“ Божескихъ свойствъ при сохраненіи въ цѣлости сознанія.

Попытка объяснить отношеніе одной формы существованія Божескихъ свойствъ къ другой сравненіемъ съ отношеніемъ вѣчности и времени (*Benson, Mason*) опять неудачна и также кончается отрицаніемъ въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ всемогущества, всевѣдѣнія и вездѣсущія. Неудачно прежде всего, лежащее въ основѣ такого воззрѣнія, опредѣленіе времени, какъ растянutoй, распространенной вѣчности, или вѣчности, какъ причины времени. И время и вѣчность есть только форма бытія или его свойство; первое—свойство бытія неизмѣняемаго и есть собственно тѣ постоянныя измѣненія въ вещахъ, влѣдствіе которыхъ онѣ переходятъ изъ одного состоянія въ другое, второе—свойство бытія неизмѣняемаго, всегда одинаково равнаго самому себѣ. Поэтому время есть скорѣе только отрицаніе вѣчности. Отношеніе между ними—отношеніе противоположностей, а не потенціи къ ея осуществленію или симультаннаго къ сукцессивному. Постоянная измѣняемость не можетъ быть частнымъ проявленіемъ абсолютной

¹⁾ Ср. ученіе *Gore'a* и *Mason'a* о томъ, что Сынъ Божій отказался въ періодъ Своей земной жизни отъ всевѣдѣнія. *Mason*. Op. cit. p. 121—122. 155. *Gore*. p. 266.

²⁾ *Gore*. Ibid.

³⁾ *Gore*. p. 157.

⁴⁾ Цит. выше.

⁵⁾ *Gore*. p. 145—146. 156.

неизмѣнности. То же самое надо сказать и объ отношеніи неограниченныхъ Божескихъ свойствъ къ свойствамъ человѣческимъ. Между всевѣдѣніемъ и знаніемъ только опредѣленныхъ предметовъ, между вездѣсущіемъ и присутствіемъ только въ извѣстныхъ мѣстахъ, очевидно—полная противоположность. Вездѣприсутствіе не есть причина отсутствія въ какомъ нибудь мѣстѣ и всевѣдѣніе не есть причина незнанія. Точно такъ же, какъ ограниченность опредѣленнымъ пространствомъ не можетъ быть частнымъ проявленіемъ полной безграничности, и несовершенное знаніе не можетъ быть частнымъ обнаруженіемъ знанія абсолютнаго. Всевѣдѣніе по самому существу своему есть интуитивное и симультанное, какъ одновременное и совершенное знаніе обо всемъ. Переставая быть таковымъ, оно уже перестаетъ быть и всевѣдѣніемъ. Равнымъ образомъ нельзя говорить о дискурсивномъ всемогуществѣ, потому что, гдѣ постепенно пріобрѣтается способность и возможность дѣлать что-нибудь, тамъ уже нѣтъ всеильнаго могущества. Къ этому отрицанію Божескихъ свойствъ въ Сынѣ Божіемъ воплотившемся и приходять въ концѣ концовъ тѣ, которые говорятъ о сукцессивномъ всевѣдѣніи и дискурсивномъ всемогуществѣ¹⁾. А кромѣ того, чтобы понятно было измѣненіе функций извѣстныхъ свойствъ какого-либо личнаго существа, нужно очевидно допустить измѣненіе и въ томъ, что характеризуетъ данное лицо, какъ таковое, т. е. измѣненіе въ его самосознаніи. Нельзя говорить, напримѣръ, объ усовершенствованіи въ Богопознаніи Того, Кто неизмѣнно сознавалъ бы Себя единосущнымъ Сыномъ Божіимъ. Не можетъ одно и то же лицо сознавать себя всемогущимъ, не будучи имъ; сознавать себя владѣющимъ Божескою святостью и любовью, не будучи святымъ, какъ Богъ, и не имѣя Божеской любви. О такомъ измѣненіи Божескаго самосознанія, о переходѣ вѣчной формы его во временную, ограниченную форму сознанія человѣческаго и говорятъ, мы видѣли, нежелающіе допустить вмѣстѣ съ *Thomasius'омъ* абсолютный кеносисъ Божескихъ свойствъ въ Сынѣ Божіемъ. Но въ такомъ случаѣ и самосознаніе очевидно низводится наравнѣ съ всемогуществомъ, всевѣдѣніемъ и вездѣсущіемъ въ рядъ только функций Божескихъ свойствъ, имѣю-

¹⁾ Заявленіе *Benson'a*, что Логосъ и по воплощеніи проявляетъ во всей силѣ Свою Божескую дѣятельность (Op. cit. S. 253), стоитъ въ явномъ противорѣчій съ основными положеніями его теоріи кеносиса.

щихъ разнообразныя формы, а вмѣстѣ съ тѣмъ не достигается и желанное различіе съ *Thomasius*'омъ. Соглашаясь съ нимъ въ основномъ положеніи его теоріи, въ признаніи возможности низведенія Божескаго самосознанія до состоянія потенціи, его противники въ конечномъ выводѣ, такъ же какъ онъ, и приходятъ къ отрицанію въ умалившемъ Себя Сынѣ Божіемъ относительныхъ Божескихъ свойствъ.

Это ученіе объ измѣненіи формы сознанія Сына Божія съ наибольшою подробностью раскрыто *Frank*'омъ, а вслѣдъ за нимъ *Holtzheuer*'омъ и составляетъ характеристическую черту ихъ христологіи. Во избѣжаніе крайностей теоріи *Thomasius*'а, и тотъ и другой, строго настаивая (въ противоположность *Martensen*'у и *Gore*'у) на единствѣ жизни Сына Божія, склоняются къ предположенію въ Сынѣ Божіемъ по воплощеніи двухъ лицъ, двухъ Я. Природа понимается ими, какъ комплексъ силъ и способностей, характеризующихъ собою всякую личность, а поэтому и соединеніе природъ мыслится, какъ соединеніе лицъ Божескаго и человѣческаго, при чемъ преимущественное значеніе оставляется однако за послѣднимъ. Божеское и человѣческое Я существуютъ одно въ другомъ, но человѣческое самосознаніе предшествуетъ Божескому; сначала Сынъ Человѣчскій сознаетъ Себя Сыномъ Божіимъ, а потомъ уже Сынъ Божій сознаетъ Себя Сыномъ Человѣческимъ, такъ что Божеское Я, Божеское самосознаніе, съ переходомъ изъ сверхъ-пространственнаго и сверхъ-временнаго въ форму пространственнаго и временнаго знанія человѣческаго, нѣкоторое время находится въ зачаточномъ, потенціальномъ состояніи ¹⁾. И эта послѣдняя поправка къ ученію *Thomasius*'а страдаетъ тѣми же недостатками, какъ выше указанныя, и, можетъ быть, еще въ большей степени. „Зачѣмъ говорить о какомъ-то тѣсномъ взаимообращеніи (*Ineinander*) двухъ личностей, двухъ Я“, замѣчаетъ *Gess*, „если одно изъ нихъ не функционируетъ? Да и существуетъ ли вообще въ дѣйствительности нефункционирующее Я? Не составляетъ ли активность характеристическое свойство личности?“ ²⁾. Какъ не удастся Франку сохранить одновременно неповрежденность Божества и человѣчества въ Лицѣ Іисуса Христа, показываетъ объ-

¹⁾ Ср. *Frank*. Op. cit. II. Ss. 125—129. 135. 151—152 и *Holtzheuer*. Op. cit. Ss. 33—38. Даже этотъ ясно выраженный, своеобразный дуализмъ не представляетъ чего-нибудь новаго по сравненію съ недостаточно яснымъ ученіемъ *Thomasius*'а о Божескомъ Я, образующемъ лицо Богочеловѣка, и человѣческомъ Я, какъ „соопредѣляющемъ факторѣ“ этого лица. См. *Thomasius*. Ss. 445—446. 451.

²⁾ *Gess*. Op. cit. III. Ss. 398. 400.

ясненіе имъ искушеній Господа. Съ одной стороны, онъ признаетъ полную невозможность паденія для воплотившагося Сына Божія, а съ другой, настаиваетъ на дѣйствительности искушенія и говоритъ о побѣдѣ Искушаемаго надъ діаволомъ, какъ результатъ упорной, чисто человѣческой, борьбы среди моленій съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами ¹⁾. „Если Божеская природа Сына, замѣчаетъ Gess, со своими свойствами остается во дни плоти такую же, какую была до истощанія, и если она существовала только въ формѣ временно-пространственного сознанія, то возможность паденія, конечно, была, но вмѣстѣ съ тѣмъ исключалась и всякая трудность въ совершеніи добра... Объ искушаемости въ строгомъ смыслѣ слова рѣчи не можетъ быть“ ²⁾.

Однимъ словомъ, такъ называемый, умѣренный кенотизмъ рядомъ очевидныхъ противорѣчій показываетъ всю несостоятельность попытки избѣгать крайностей воззрѣній Thomasius'a и другихъ болѣе рѣшительныхъ кенотиковъ, не измѣняя основныхъ предпосылокъ кенотической христологіи. „Осторожность, конечно, хорошее качество, говоритъ Gess, но уничтожить лѣвой рукой то, что создается правой, было бы осторожностью несправедливой“ ³⁾. Обратиться съ такимъ упрекомъ по адресу Франка имѣлъ полное право человѣкъ, проведеній въ своей христологіи, дѣйствительно, прямолинейно и до конца строго кенотическую точку зрѣнія и занявшій въ этомъ отношеніи первое мѣсто въ ряду сторонниковъ ученія о реальномъ истощаніи Сына Божія.

Вотъ какъ въ общихъ чертахъ можетъ быть представлено это ученіе о кеносисѣ Логоса самыхъ типичныхъ, самыхъ радикальныхъ кенотиковъ — Gess'a, Liebner'a, G. Hahn'a, Hofmann'a, Godet и друг. ⁴⁾.

Корень непониманія перемѣны, происшедшей въ Существовѣ Сына Божія вмѣстѣ съ Его воплощеніемъ, а потому непониманія и Лица

¹⁾ Frank. *ibid.* Ss. 179—183.

²⁾ Gess. *ibid.* S. 399.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ Въ дальнѣйшемъ изложеніи встрѣчаются нѣкоторыя повторенія того, о чемъ рѣчь была выше. Но сдѣлано это съ цѣлью показать, что послѣдовательное проведеніе началъ кенотической христологіи необходимо граничить съ признаніемъ кеносиса въ смыслѣ существенной, метафизической перемѣны въ Логосѣ. Здѣсь какъ бы резюмируется и точно формулируется все ученіе объ истощаніи Божества въ Исусѣ Христѣ.

Иисуса Христа, по мнѣнію этихъ послѣднихъ кенотиковъ, лежитъ въ неправильномъ представленіи ипостаснаго единства трехъ Лицъ Св. Троицы и взаимнаго отношенія Ихъ между собою. Это единство и это отношеніе Божескихъ Ипостасей, согласно съ церковно-догматическими опредѣленіями, обыкновенно сводятся къ полному тождеству ихъ существа и объединенію съ какою-то метафизическою необходимостью (количественное единство). Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ Духъ Святый представляются „абсолютно равными“, взаимно обуславливающими другъ друга членами одного и того же жизненнаго организма, а не живыми личностями, соединенными тѣснѣйшимъ союзомъ любви, какъ свидѣтельствуется объ этомъ Св. Писаніе¹⁾. На самомъ же дѣлѣ внутренняя жизнь Божественной Троицы можетъ быть понята только съ точки зрѣнія этого этического принципа, принципа совершенной любви. Только слова Писанія: „Богъ любви есть“ (1 Иоан. 4, 8) проливаютъ свѣтъ на истинный смыслъ ученія древней церкви о существованіи одного Лица Пресвятой Троицы въ другомъ и чрезъ другое Лицо (*perichoresis, immanentia, inexistentia* Лицъ другъ въ другѣ), объ ипостасномъ единствѣ Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святаго²⁾. Вся жизнь Божества слагается изъ двухъ, вѣчно смѣняющихся, моментовъ—самосообщенія одного Лица другому, необходимо соединеннаго съ лишеніемъ себя своей независимости (*Sichunselbstständigmachen*) и обратнаго возвращенія этой послѣдней (*Selbstständigwerden*). Таково требованіе любви; что Отецъ, какъ бы ограничивая Себя, отказывается отъ Своей самостоятельности (независимости) и всего Себя отдаетъ Сыну, а Сынъ въ Свою очередь ограничиваетъ Себя въ отношеніяхъ къ Отцу³⁾. Въ томъ—существо совершенной любви, что любящій стремится всего себя пожертвовать для любимаго и тѣмъ вызываетъ отвѣтное самопожертвованіе со стороны послѣдняго; стремится всецѣло подчинить себя объекту любви и вызываетъ подчиненіе взаимное. Въ этой-то, основанной на идеѣ любви, субординаціи Лицъ Св. Троицы, въ этой постоянной смѣнѣ моментовъ добровольнаго лишенія себя независимости

¹⁾ Ср. *Gess. Op. cit.* III. Ss. 451—457.

²⁾ Ср. *Liebner. Op. cit.* Ss. 141—144. *Gess ibid* Ss. 467—470. *F. Godét. Op. cit.* V. II. S. 57.

³⁾ Духъ Святый является началомъ, примиряющимъ или завершающимъ этотъ вѣчный кругъ любви (*Liebe—Ring*). *Liebner. S. 143 Anm. 150.*

(истощанія, своего рода кеносиса) съ одной стороны, съ другой, обратнаго полученія ея и лежитъ, говорятъ, ключъ ко всей хринологіи ¹⁾. Въ вѣчной субординаціи Сына по Его ипостасному свойству коренится уже вѣчная возможность Его воплощенія. Такъ что кеносисъ Логоса при вочеловѣченіи есть только продолженіе „вѣчнаго кеносиса“, этого необходимаго момента Его абсолютнаго бытія, а уничтоженное состояніе Христа во дни Его плоти—продолженіе той же „абсолютной субординаціи любви“ ²⁾.

Поэтому, какъ въ домірномъ истощаніи Сынъ Божій не обезличивается, „не превращается въ простое абстрактное тожество“ съ Отцомъ и всегда остается еще Сыномъ, отдѣльнымъ отъ Отца ³⁾, такъ и при воплощеніи существо Его не измѣняется. Я Иисуса Христа на землѣ тожественно съ тѣмъ Я, какое имѣлъ Онъ у Отца до сотворенія міра. Сынъ Дѣвы Маріи, растущій и развивающійся, какъ человѣкъ, и Логосъ предвѣчный, безпредѣльный—одно и то же Лицо, одинъ и тотъ же Единородный Сынъ Божій, ипостасно отличный отъ Отца ⁴⁾.

Что касается перемѣны, характеризующей кеносисъ Логоса при Его воплощеніи, то она ясно, говорятъ, опредѣляется въ Св. Писаніи, какъ исхожденіе отъ Отца (Іоан. 16, 28) и „превращеніе“ въ человѣка (Іоан. 1, 14), а чрезъ это—обнищаніе (2 Кор. 8, 9), лишеніе домірной славы (Іоан. 17, 5), и домірнаго образа Божія (Фил. 2, 6—8).

„Ο λόγος σὰρξ ἐγένετο“ надо понимать въ буквальный и собственномъ смыслѣ, т. е. Слово, (въ началѣ бывшее у Бога и Само бывшее Богомъ), сдѣлалось человѣкомъ, подобнымъ намъ, изъ плоти и крови, со всѣми внѣшними и внутренними свойствами человѣческаго

¹⁾ *Liebner*. Ss. 148—149. Ср. *Gess*. Ss. 456—466. *Thomasius*. *ibid.* S. 96.

²⁾ *Liebner*. Ss. 150—152. 342—343. 347. Ср. *Godet*. *ibid.* Ss. 219—220. И *Frank* говоритъ о вѣчной обусловленности Сына Божія по Его бытію, какъ главному основаніи вступленія Его въ ограниченныя условія человѣческой жизни. *Op. cit.* II. Ss. 102. 128 и др.

³⁾ То, что остается у Сына неизмѣннымъ, *Liebner* называетъ „формой“, содержаніемъ для которой является Отецъ. Ср. Ss. 152—153. У *Hahn'a* это вѣчно неизмѣняемое существо Сына Божія обозначается, какъ „абсолютный пугубра“. См. *Theologie d. neuen Testaments*. Leipzig. 1854. I. Ss. 199. 207. 410 и др.

⁴⁾ *Gess*. S. 250—254. 324—326. *Godet*. S. 46.

существа¹⁾). Глаголь *ἐγενετο*, говорить *Godet*, означаетъ существенное превращеніе въ образъ бытія субъекта, къ которому онъ относится, напримѣръ: *превращеніе* воды въ вино (Іоан. 2, 9). И въ приложеніи къ Логосу онъ также указываетъ, по мнѣнію *Godet*, на коренное, существенное превращеніе въ Его бытіи²⁾. Къ славѣ, какой Сынъ Божій при этомъ лишился (ср. Іоан. 7, 39) и какою имѣлъ Онъ у Отца „прежде міръ не бысть“ (Іоан. 17, 5), а равно и къ образу Божію, отъ котораго Онъ, переходя въ міръ, отрекся, принадлежать: власть надъ небомъ и надъ землею, власть надъ Духомъ Святымъ и блаженное обитаніе „во свѣтѣ неприступномъ“ (Мѡ. 28, 18; Іоан. 16, 7; 17, 1—4; 20, 22. Ср. Іоан. 14, 13, 18—20; 1 Пет. 1, 11; 1 Тим. 6, 16 и др.)³⁾. Все это—необходимыя атрибуты Божескаго духовнаго бытія (*Geistsein*), и отреченіе отъ нихъ означаетъ поэтому не иное что, какъ отреченіе отъ самобытности (у *Hofmann'a*: „самоотреченіе Бога“) ⁴⁾, переходъ изъ жизни самоположенія (*Sichselbstsetzen*) въ жизнь подзаконную (*Gesetzsein*), въ жизнь бытія несамостоятельнаго⁵⁾. Одновременно же Сынъ Божій отказался и отъ Божескаго самосознанія, такъ какъ самосознаніе это есть свойство только бытія самобытнаго⁶⁾, вообще отъ всего, что характеризуетъ собою Божество, какъ таковое⁷⁾. При воплощеніи Ло-

¹⁾ *Gess. ibid.* S. 351. Ср. S. 450 и *Hofmann. Schriftbeweiss.* 2 Aufl. S. 43: „Коль скоро говорится, что Логосъ содѣлался человѣкомъ, то, само собою понятно, Ему свойственно стало все, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ“. А *Liebner*, объясняя возможность соединенія во Христѣ Божества и человѣчества, еще въ домірномъ Логосѣ, т. е. въ Логосѣ до Его воплощенія, находитъ такую сторону, „какая можетъ быть названа вѣчнымъ человѣчествомъ“. S. 319. Это представленіе *Liebner'a* является только болѣе определенной формулировкой неяснаго ученія *Thomasius'a* о человѣческомъ бытіи, какъ необходимомъ „моментѣ“ внутренней жизни Божеской Троицы*. См. выше 52 стр.

²⁾ *Godet, ibid.* S. 45—46. Ср. S. 66—67. В. I. 1890. S. 109.

³⁾ *Gess. S.* 346—351. Ср. *Bensow. S.* 147—149.

⁴⁾ *Hofmann. Op. cit.* S. 24.

⁵⁾ *Gess. S.* 352—353.

⁶⁾ *Selbstbewusstsein ist nur, wo Sichselbstsetzen ist. Gess. ibid.* S. 367.— И *Godet* говоритъ, что сознаніе о Божеской природѣ, о прежнему Божескомъ бытіи было несоединимо съ истинно-человѣческимъ образомъ существованія. *Op. cit.* В. II. S. 68—69. Ср. *Gore. Op. cit.* p. 157.

⁷⁾ Ср. *Godet. В. II. S.* 46, гдѣ говорится о полномъ уничтоженіи всѣхъ Божескихъ свойствъ въ Логосѣ предъ Его воплощеніемъ. Замѣчаніе Д. Знаменскаго („Ученіе св. ап. Іоанна Богослова въ четвертомъ евангеліи о Лицѣ Іисуса Христа“. Кіевъ. 1907 г. с. 277) о томъ, что кенотики нигдѣ прямо не

госа произошло, говорятъ, нѣчто подобное тому, что имѣло мѣсто въ концѣ земной жизни Иисуса Христа, когда Онъ умиралъ на крестѣ. Тогда умирающій Христосъ предалъ въ руки Бога Отца духъ Свой для сохраненія во время смерти тѣла, въ надеждѣ получить его вновь при воскресеніи. Теперь, воплощаясь, Сынъ Божій отказывается отъ самобытности (власти самоположенія), перестаетъ быть равнымъ неограниченному, всемогущему Богу и *предаетъ* также для сохраненія *Отцу Свою природу*. Онъ знаетъ, что, исполнивши Свое „земное дѣло“, послѣ „дней плоти“, снова будетъ прославленъ, возвратится къ Отцу и снова получитъ отъ Него власть „житьи имѣти въ Себѣ“. Въ самый моментъ такого отреченія силою и дѣйствіемъ Святого Духа во чреѣ Маріи зачато было человѣческое тѣло, съ которымъ та же сила Вышняго тотчасъ и сочетала природу Логоса, какъ одушевляющее и олицетворяющее начало ¹⁾. Вступая въ бываніе, вѣчный *Логосъ*, такимъ образомъ, не превратился въ конечную величину ²⁾, а *сдѣлался душою человека Иисуса*, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи ³⁾.

Такимъ образомъ, съ Сыномъ Божиимъ, по этой теоріи, при воплощеніи произошла полная метаморфоза. Онъ погасилъ въ Себѣ

говорятъ о лишеніи Логоса чрезъ воплощеніе свойствъ Божественной природы, надо считать поэтому ошибочнымъ; тѣмъ болѣе, что оно стоитъ въ противорѣчій съ его же собственными словами на 84 стр. (примѣч.).

¹⁾ Gess. *ibid.* S. 354—355. Ср. S. 447.—Ср. *Ebrard.* Op. cit. II. S. 8: При зачатіи Христа Сынъ Божій, „принявшій форму безсознательной души“, вошелъ въ зародышъ человѣческаго существа.

²⁾ См. Gess. *ibid.* S. 401.

³⁾ „Какъ у другихъ дѣтей, сотворенная Богомъ, душа соединяется съ зачатымъ отъ мужа и жены тѣломъ, такъ у Иисуса Христа природа Логоса (Logosnatur) соединилась съ тѣломъ, зачатымъ отъ Духа Святаго въ Маріи“. Gess. *ibid.* S. 360. Ср.: „Вступая въ бываніе и соединяясь съ плотью и кровью изъ Маріи, Логосъ Самъ дѣлается человѣческимъ духомъ“. *Ibid.* S. 409, 410 и др. Также и *Gaurr*, объясняя воплощеніе Сына Божія съ точки зрѣнія библейскаго ученія о трехчастномъ составѣ человѣка, говоритъ: „Логосъ посредствомъ истощанія могъ Самъ сдѣлаться духомъ человѣческимъ, душу же и тѣло воспринялъ извнѣ при Своемъ таинственномъ зачатіи чрезъ Святаго Духа въ утробѣ Дѣвы“. „Union“. Breslau. 1847. S. 113. (Цит. *Bruce.* Op. cit. p. 395). У другихъ сторонниковъ теоріи абсолютнаго кеносиса, ближе примыкающихъ къ взгляду Gess'a, воплощеніе Логоса прямо сводится къ принятію Имъ одного тѣла (σάρξ) безъ души. „Вочеловѣченіе Сына Божія“, говоритъ *Hahn*, „состояло не въ томъ, что Онъ принялъ всю человѣческую природу, состоящую изъ тѣла и души, но именно въ тогъ, ... что уже существующій (преэзистенціальный) духъ Христа, ограничивъ самъ себя, вошелъ въ человѣческое тѣло“. „Абсолютный духъ—тѣло сталъ ограниченнымъ духомъ—тѣло плотскаго человека“. *Die Theologie d. n. Testaments.* 1854. I. S. 206, 199; ср. S. 207, 410 и др. Менѣе опредѣленный взглядъ высказывается у *Hofmann'a.* См. *Schriftbeweis.* 2 Aufl. § 43 (цит. *Bruce.* p. 406).

Божеское самосознание¹⁾, лишился Божеской власти самоопредѣленія, сталъ настолько дѣйствительнымъ, полнымъ человѣкомъ, что отъ Его Божескаго бытія и Божескаго Существа осталась лишь какая-то укороченная, низведенная до чистой потенціи, природа, замѣнявшая въ человѣкѣ Христѣ мѣсто одушевляющаго и олицетворяющаго начала²⁾.

Такова основная точка зрѣнія крайнихъ кенотиковъ на сущность кеносиса Сына Божія и таковъ же, повторяемъ, долженъ быть послѣдовательный выводъ изъ всякаго ученія объ истощаніи Божества Логоса, опирающагося на вышеизложенныя библейскія и спекулятивные основанія кенотической христологіи³⁾. Thomasius⁴⁾ Delitzsch⁵⁾, Benschow⁶⁾, усматривая въ этомъ „углубленіи кеносиса“ отелоненіе отъ вѣроисповѣдной формулы: *divina natura in Christo vera et perfecta*, къ постановкѣ вопроса радикальными кенотиками относятся отрицательно. „Сколько бы ни углубляли кеносисъ, говорить Thomasius, его нельзя мыслить, какъ оставленіе на время Божескаго Существа или жизни“. Сохраненіе тождества субъекта, тождества жизни домірнаго и воплотившагося Логоса и ставится ими въ главную заслугу своимъ теоріямъ. Но когда это сохраненіе достигается путемъ твердаго разграниченія въ абсолютномъ Лицѣ—Богѣ—сущности и образа бытія, свойствъ главныхъ и второстепенныхъ, когда для той же цѣли прибѣгаютъ къ ученію о какомъ-то *sжатіи* Божескаго

¹⁾ Это самосознание Сына Божія, по объясненію *Godet*, потухло такъ же, какъ ежедневно на время сна потухаетъ и наше самосознание. *Op. cit.* II. S. 69.

²⁾ Характерно слѣдующее замѣчаніе *Hofmann'a*: „Мы можемъ сказать, что Христосъ лишилъ (истощилъ) Себя Божескихъ славы, всемогущества, вездѣприсутствія и изъ Бога сдѣлался человекомъ“. См. *J. Kunze. Die ewige Gottheit Iesu Christi. 1904. S. 50. Anm.*

³⁾ Что отъ такого пониманія перехода домірнаго Логоса въ человѣческое бытіе не свободны и сторонники теоріи „примѣненныхъ“ свойствъ, что превращеніе Логоса въ человѣческую душу Иисуса Христа такъ или иначе необходимо предполагается во всякомъ кенотическомъ ученіи о Лицѣ Его, объ этомъ см.: *Ebrard. Op. cit. S. 8—9. 42—43. Bruce Op. cit. p. 162* (о теоріи *Martensen'a*). *Oettingen. Lutherische Dogmatik. II. 1902. S. 131* (объ ученіи *Frank'a*). Подробнѣе см. въ слѣдующей главѣ.

⁴⁾ *Op. cit. S. 443—445.*—Теорія *Gess'a* называется здѣсь „заблужденіемъ, противнымъ Писанію“ и „уродствомъ“.

⁵⁾ *Op. cit. S. 331—Delitzsch* видитъ въ ученіи *Gess'a* возстановленіе осужденныхъ церковью ересей.

⁶⁾ *Op. cit. S. 125. 266—270.*

Существа, сокращені его „до чистой потенці“, „о возвращені его къ своему центру отъ периферіи активности“ и т. д., тогда не остаются ли всё увѣренія въ томъ, что Логосу, и истощившему Себя, принадлежитъ полное Божеское бытіе, одними только словами, вносящими противорѣчіе и путаницу въ самыя понятія: Божество, личность, свойство, переменна и др.? Вѣдь и Gess ¹⁾, и Hofmann ²⁾, и Liebner ³⁾ неоднократно настаиваютъ на тождествѣ самосознанія человѣка Иисуса и Логоса до воплощенія, на неповрежденности „абсолютной полноты Божества“ (Liebner), развивая одновременно теорію настоящей метаморфозы Божескаго Существа. И Gess даже видитъ, какъ извѣстно, въ своемъ ученіи о кеносисѣ единственный путь къ объясненію этого „тождества самосознанія въ человѣкѣ Иисусѣ“ ⁴⁾.

Справедливость установленнаго положенія о сходствѣ въ основномъ тезисѣ и конечныхъ выводахъ кенотическихъ теорій всѣхъ типовъ и о множествѣ противорѣчій въ этихъ теоріяхъ яснѣе подтверждается, когда теоретическія свои соображенія кенотики начинаютъ примѣнять къ объясненію самаго Лица Иисуса Христа и иллюстрировать его историческими фактами изъ Его жизни.

¹⁾ См. выше 75 стр.

²⁾ См. Bruce. Op. cit. p. 407—409.

³⁾ Op. cit. S. 320 и др.

⁴⁾ Gess. ibid. S. 448.

ГЛАВА III.

Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ по представленію кенотиковъ.

Изложенное ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія, по мнѣнію кенотиковъ, даетъ вѣрный ключъ къ правильному пониманію историческаго образа Иисуса Христа, какъ онъ открывается намъ въ Евангелии. Прежде всего, ученіе о „дѣйствительномъ“ умаленіи Божества Логоса при соединеніи Его съ человѣческой природой проливаетъ, говорятъ, свѣтъ на особенности лица Иисуса Христа, представляющаго собою, какъ выражаются кенотики, „результатъ и продолженіе“ указаннаго соединенія ¹⁾.

Всѣ сторонники теоріи кеносиса согласны въ томъ, что лицомъ Богочеловѣка Иисуса Христа является Лицо Сына Божія, *Божеское Я* Логоса, которое, какъ извѣстно, всегда и вполне остается самимъ собою, остается неизмѣнно такимъ Я, какое въ началѣ было у Бога и было Богомъ. Но теперь это Божеское Я, говоритъ Thomasius, одновременно есть *Я и человѣческое*, Я полной духовно-тѣлесной природы, единосущной нашей природѣ, произрастающей изъ внутренней сердцевины дерева нашего рода. Отношеніе Я Сына Божія къ этой природѣ такое же, какъ отношеніе нашего Я къ нашей природѣ. Оно соединяетъ ее съ собою не только въ сознаниі, но отъ нея получаетъ свои индивидуальныя качества, отчего становится опредѣленною человѣческою личностью, ея именно состояніями, чувствами, настроеніями побуждается къ состраданію и ее дѣлаетъ объектомъ своего самоопредѣленія. Такъ что Тотъ, Кто въ началѣ былъ у Бога и Самъ былъ Богомъ, сознаетъ и чувствуетъ Себя совершенно, какъ человѣкъ ²⁾.

¹⁾ Thomasius. *ibid.* S. 445. Frank. *Op. cit.* II. S. 119. Liebner. *Op. cit.* S. 341 и дал.

²⁾ Thomasius. *ibid.*

Но, съ другой стороны, и человѣческая природа, вся воспринятая въ Божескую, вполне проникается этою послѣднею. Она не имѣетъ сама въ себѣ *ни особаго человѣческаго сознанія, ни особой человѣческой воли* въ отличіе отъ сознанія и воли Логоса. О какомъ нибудь двойствѣ Божескаго и человѣческаго образа существованія, Божескаго и человѣческаго сознанія, Божескаго и человѣческаго дѣйствія здѣсь не можетъ быть и рѣчи; еще менѣе можно говорить о постепенномъ „воображеніи“ одного въ другомъ. Единство жизненныхъ обнаруженій, полное единство лица достигается именно тѣмъ, что Божеское Я, составляющее центръ лица, сознаетъ Себя одновременно и человѣческимъ, а потому есть единая *Богочеловѣческая Личность*. Я Христа Иисуса есть единое *Богочеловѣческое Я* (*unio, communió, communicatio naturarum*) ¹⁾. И хотя два сознанія одного лица не сливаются вмѣстѣ, такъ что „оно (т. е. лицо) имѣетъ въ себѣ всегда двѣ стороны и въ своемъ активномъ знаніи и волѣ соединяетъ всегда два момента“ ²⁾, тѣмъ не менѣе отношеніе *между* Божескимъ и человѣческимъ сознаніемъ, различіе *между* Божескою и человѣческою волею, очевидно, происходитъ не внѣ единства личности, но *въ* единомъ тождественномъ съ собою субъектѣ ³⁾, который опредѣляется и Божескимъ и человѣческимъ (*Gottliches und Menschliches*)—*Божескимъ въ человѣческой формѣ* ⁴⁾. Хотя сознаніе человѣческой природы Христа по содержанію и качеству сходно съ нашимъ, однако „она (человѣческая природа) имѣетъ его *въ* своемъ

¹⁾ Ibid. Ss. 446—447. *Frank. Op. cit. S. 135.*

²⁾ „Христосъ и въ конечной формѣ существованія сознаетъ Себя во *вѣ*члившемся Сыномъ Божиимъ, чѣмъ объясняется, почему въ Его сознаніи, по видимому, беретъ перевѣсъ то одна, то другая сторона“. *Thomasius. S. 447.* См. изложенное выше ученіе о дѣйствительномъ, но относительнономъ кеносисѣ Логоса съ призначеніемъ двухъ центровъ жизни Его.

³⁾ „Во Христѣ происходитъ нечто подобное тому, какъ наше самосознаніе обнимаетъ собою обѣ стороны нашей жизни—высшую и низшую, наша воля—оба направленія нашего существа—высшее и низшее“ (т. е. доброе и дурное). Отношеніе двухъ самосознаній Богочеловѣка нужно сравнивать не съ отношеніемъ души и тѣла, но скорѣе съ отношеніемъ духовной и естественной жизни возрожденнаго (исключая грѣховность послѣдняго). *Thomasius. ibid.*

⁴⁾ Ср. *Thomasius. ibid.* (Курсивъ нашъ).—„Нельзя различать сознаніе Логоса само по себѣ и сознаніе человѣка Иисуса само по себѣ, но *есть* только одно сознаніе воплотившагося Логоса...“ *Benbow. Op. cit. S. 269.*

Божескомъ Я, которое, какъ вочеловѣчившееся, есть истинно человеческое¹⁾, оставаясь въ то же время по существу и Божескимъ¹⁾.

Другими словами, въ Иисусѣ Христѣ, согласно кенотической теоріи, какъ человѣческая природа, такъ и человѣческое Я были „формой“ или „мѣстомъ“ бытія Божеской природы и Божескаго Я, а въ этомъ и кроется, говорятъ, объясненіе единства Богочеловѣческой жизни²⁾. Вѣчный Сынъ Божій въ Иисусѣ Христѣ едѣлся „субъектомъ человѣческой личности“³⁾, „принялъ въ свободномъ самоограниченіи форму существованія человѣческаго жизненнаго центра, (человѣческой души), какъ бы сравнилъ Себя съ человѣческой душою“⁴⁾, а въ этомъ и кроется, говорятъ, объясненіе единства Богочеловѣческаго Лица.

Итакъ, тайна единого Богочеловѣческаго Лица Иисуса Христа рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, учать кенотики, состояла въ томъ, что оно явилось результатомъ дѣйствительнаго, органическаго единенія (Einigung, unitio) двухъ полныхъ природъ, что мѣсто души въ Иисусѣ заступалъ, уничтожившій Себя, предвѣчный Сынъ Божій. Онъ именно во Христѣ былъ тѣмъ основаніемъ природы, которое опредѣляетъ человѣческое Я, вслѣдствіе котораго это Я становится такимъ, а не инымъ⁵⁾. Вотъ почему, хотя субъектомъ евангельской исторіи

¹⁾ *Thomasius*. S. 451. (Курсивъ нашъ).—„Не двойное самосознаніе мы имѣемъ у Спасителя, говоритъ (вслѣдъ за Франкомъ; см. *Holtzheuer*. Op. cit. S. 33—34) *Bensow*; въ такомъ случаѣ отрицалось бы единство лица, но Его самосознаніе—самосознаніе Логоса въ Богочеловѣческой формѣ“. *Bensow* *ibid.* Ср. *Delitzsch*:... „Въ воплотившемся принципѣ, образующимъ лицо, служить конечно, Логосъ, но новое самосознаніе Логоса коэффициентомъ своимъ имѣетъ обѣ природы и возникаетъ изъ соединяющагося въ одинъ живой центръ взаимодействия обѣихъ“. Op. cit. S. 328. Anm.

²⁾ Ср. *Ebrard*, Op. cit. S. 44: „Божеская природа: человѣческая природа = сущность: форма существованія“. *Frank*. Op. cit. II: „...Абсолютное сознаніе Логоса при воплощеніи вступаетъ въ границы развивающейся человѣческой личности“. „...Человѣческое существо становится мѣстомъ для Божескаго.“ Ss. 224—225. Ср. Ss. 128—129. *Holtzheuer*. Op. cit. 38.

³⁾ *Delitzsch*. *ibid.* S. 328. Ср. *Frank*. *ibid.* S. 155

⁴⁾ *Ebrard*. *ibid.* S. 42 (Курсивъ нашъ).—Указаніе на подобную же мысль о замѣнѣ Логосомъ души Иисуса Христа есть и у *Delitzsch'a*. Ср.: „Такъ какъ въ человѣкѣ лицо образуетъ его *духъ* (авторъ держится ученія о трехчастномъ составѣ человѣка), въ Богочеловѣкѣ же *Логосъ*, то нужно признать, ... что со времени воплощенія Онъ имѣлъ Свой человѣческій духъ зеркаломъ Своего содержанія и мѣстомъ Своего сознанія“. *ibid.* S. 332.

⁵⁾ И у всякаго человѣка тѣлесная душа (*Leibesseele*) является основой почвою для Я, подобно какъ земля для растенія. *Gess*. Op. cit. III. Ss. 353—354. Ср. *Thomasius*. *ibid.* Ss. 450—451.

является не Логосъ, сохраняющій Свое Божеское состояніе, а *настоящій человекъ*¹⁾, хотя Иисусъ Христосъ— „не отчасти только человекъ, и отчасти Богъ, но всецѣло—Человекъ (Ganz Mensch), однако на вопросъ: кто Онъ? (а не: что?)—нужно отвѣчать; (тотъ, кто есть этотъ Человекъ, есть) *Сынъ Божій*²⁾, свободно лишившій Себя Своей міроуправляющей формы бытія и вошедшій въ форму бытія человеческого“³⁾. „Христосъ есть личное единство Божескаго Существа и человеческого рода: *человекъ, который есть Богъ*“⁴⁾.

1) *Godet*. Op. cit. B. II. Ss. 66—67. Курсивъ нашъ.

2) *Der, der dieser Mensch ist, ist der Sohn Gottes*.

3) *Ebrard*. *ibid.* S. 44. Ср. *Thomasius* S. 339.

4) *Thomasius*. *ibid.* Ss. 447. 452.

Противъ изложеннаго ученія о единствѣ Лица Богочеловѣка, какъ ученія общаго всѣмъ кенотическимъ теоріямъ, не говорятъ еще заявленія нѣкоторыхъ кенотиковъ, напр., *Thomasius'a*, *Delitzsch'a*, о томъ, что человѣческая природа Христа имѣла свою особую душу и что Логосъ ни въ коемъ случаѣ не занималъ ея мѣсто (ср. *Thomasius*. S. 451. *Delitzsch*. S. 331). Мы намѣренно остановились подробнѣе на ученіи *Thomasius'a*, чтобы показать согласіе его въ выводахъ съ кенотиками болѣе радикальными и болѣе послѣдовательными. Всѣ усилія его отстоять полноту человѣческой природы въ Иисусѣ Христѣ при „живомъ“ единствѣ ея съ Божеской не приводятъ къ опредѣленнымъ результатамъ. Прежде всего, онъ устанавливаетъ различіе между самостоятельностью существованія человекъ и полнотою его существа, для чего ссылается на всеобщую и необходимую зависимость твари отъ Творца. Человекъ живетъ и движется только Богомъ. Все, чего достигаетъ онъ по пути приближенія къ своему идеалу, до высшихъ проявленій разумной личности—самосознанія и Богосознанія, все это обуславливается постояннымъ присутствіемъ въ немъ Бога. А поэтому только въ относительномъ смыслѣ можетъ быть рѣчь о самостоятельности человекъ, и условность этой самостоятельности нисколько не говоритъ противъ цѣлостности человеческого существа; возрожденный Духомъ Святымъ, хотя въ немъ обитаетъ Богъ, однако не перестаетъ быть человекъ (ср. S. 450). Разсужденія, конечно, вполне справедливыя, но въ устахъ защитника реальнаго („дѣйствительнаго“) кеносиса Сына Божія и „реальнаго единства“ естество въ Иисусѣ Христѣ они не совсѣмъ понятны. Когда рѣшается вопросъ объ отношеніи Божеской и человѣческой природы въ Иисусѣ Христѣ, тогда рѣчь идетъ не о духовномъ, нравственномъ общеніи Бога съ человекъ, о какомъ говорить здѣсь *Thomasius*. Его аналогія Богочеловѣка Иисуса Христа и возрожденнаго Святымъ Духомъ совсѣмъ не мирится съ установленнымъ имъ же понятіемъ о воплощеніи и съ рѣшительнымъ отрицаніемъ во всей христологіи несторіанскихъ тенденцій. Если бы Сынъ Божій соединился съ опредѣленнымъ, уже налицо существующимъ, индивидуумомъ и постепенно проникалъ его Собою, говорить въ другомъ мѣстѣ *Thomasius*, „то субъектъ этого лица всегда оставался бы только человѣческимъ, единство было бы только этическое, аналогичное тому, въ которомъ Святой Духъ находится съ вѣрующими и спасенными“ и т. д. S. 369.

Съ точки зрѣнія такого опредѣленія Лица Иисуса Христа, по мнѣнію кенотиковъ, становятся понятными и особенности всей жизни Спасителя, которая была собственно жизнью Сына Божія въ человѣческомъ образѣ (жизнью общею, единою, *подобно самому Лицу, во все свои моменты Богочеловѣческой*) и представляла не что иное, какъ „Богочеловѣческое“ продолженіе кеносиса Его, начавшагося еще въ воплощеніи¹⁾.

Во-вторыхъ, въ доказательство полноты человѣческой природы въ Иисусѣ Христѣ *Thomasius* приводитъ еще аргументъ и изъ области своихъ антропологическихъ воззрѣній. Въ человѣкѣ онъ различаетъ Я и природу, причѣмъ послѣднюю подраздѣляетъ на духъ (=душу) и тѣло. Духовно-тѣлесная природа человѣка служатъ основаніемъ для существованія человѣческаго Я. Кромѣ того имъ различаются еще самосознаніе и лицо, какъ форма и содержаніе. Субъектъ (лицо) начинаетъ существовать въ своей формѣ одновременно съ нею, но до сознанія раскрывается постепенно. Когда Сынъ Божій воплотился, продолжаетъ *Thomasius*, Онъ воспринялъ именно полную духовно-тѣлесную природу человѣка, а потому сталъ субъектомъ (Ich) „духовно-тѣлеснаго человѣческаго индивидуума“; *сознаніе* же Его („въ которомъ заключается Я“) — „специфически человѣческимъ“, сознаніемъ „духовно-тѣлеснаго, ограниченнаго человѣка“ (S. 451). Но не говоря уже о томъ, что нѣсколькими строками ниже *Thomasius* пишетъ: „...человѣческая природа Иисуса Христа имѣетъ свое сознаніе въ своемъ Божескомъ Я“, а въ другомъ мѣстѣ эту природу называетъ только „соопредѣляющимъ факторомъ лица“ (S. 446); вся антропологическая теорія его запечатлѣна характеромъ какой-то неопредѣленности (напр., смѣшеніе понятій сознаніе и самосознаніе) и неизбѣжно вноситъ въ хринологию столь нежелательный автору дуализмъ. У *Frank'a* и *Holtzheuer'a* этотъ дуализмъ, мы видѣли, выступаетъ болѣе открыто, къ нему же склоняется и *Benson*, не находящій иного выхода изъ непослѣдовательной и противорѣчивой теоріи *Thomasius'a* (ср. Op. cit. Ss. 82—83).

А между тѣмъ недоговоренность, неясность и противорѣчія въ хринологіи *Thomasius'a* объясняются просто. Въ первой редакціи своей кенотической теоріи (см. выше 29 и 32 с.) онъ былъ болѣе послѣдователенъ, и вопросъ о единствѣ Лица Иисуса Христа рѣшалъ такъ, что совсѣмъ не упоминалъ объ отдѣльной человѣческой душѣ въ Немъ (См. *Dorner. System der christlichen Glaubenslehre. II. 1880. Ss. 368—369*). Задавшійся теперь цѣлью въ послѣдующихъ своихъ трудахъ безъ нарушенія основныхъ положеній прежней теоріи (см. *Thomasius S. 437*) исправить указанные ему критикой недостатки и защитить себя отъ обвиненій въ ереси, *Thomasius* и началъ усиленно доказывать полноту человѣческой природы. Въ результатъ получилось неясное, неопредѣленное, полное противорѣчій, воззрѣніе, въ которомъ въ общемъ все-же мѣста для человѣческой души Иисуса Христа не отводятся.

¹⁾ *Thomasius. Ibid. Ss. 416. 422. 464. 467—468.*—Главнымъ основаніемъ такого взгляда кенотиковъ на жизнь Иисуса Христа, какъ на самоуничженіе *Selbsterniedrigung*) Его въ соотвѣтствіи съ пониманіемъ воплощенія въ смыслѣ самоистощанія (*Selbstentäusserung*) служить то же классическое мѣсто изъ 2 гл. посланія къ Филиппійцамъ: сдѣлавшійся по жизни вполне подобнымъ людямъ, Христосъ Иисусъ „смирилъ Себе (*ἐταπεινώσεν ἑαυτόν*), послушавшій бывъ даже

Связанный естественными узами родства съ Своею Матерью, Христосъ былъ и сыномъ Своего народа, во всемъ воишь подобнымъ братьямъ, а нося въ Себѣ вмѣсто человѣческой души начало Божеской жизни (Hahn: абсолютный духъ—*πνεῦμα*), имѣя природу свободную отъ грѣха, Онъ совершенствомъ Своихъ духовныхъ дарованій, т. е. полною приспособленностью къ истинно-человѣческой жизни, чистотою и ясностью источника желаній и мысли съ одной стороны, съ другой, полнымъ соответствіемъ по Своей жизни и настроенію истинно-человѣческому идеалу, превосходилъ всѣхъ людей и съ правомъ именовался Сыномъ человѣческимъ по преимуществу (*der Menschensohn*) ¹⁾.

Съ самаго момента сверхъестественнаго зачатія Своего, учать кенотики, когда Сынъ Божій, отказавшись отъ самобытности, умалилъ Себя до снисхожденія „въ формѣ безсознательной души“ въ зародышъ человѣческаго существа ²⁾, Богочеловѣкъ долженъ былъ необходимо подчиниться всѣмъ условіямъ жизни человѣка и, въ частности, закону естественнаго, постепеннаго развитія, какъ физическаго, такъ и психическаго. „Ночью безсознательности“ поэтому начинается земное существованіе

до смерти, смерти же крестныя“ (8 ст.). Въ толкованіи этихъ словъ среди всѣхъ сторонниковъ кенотической теоріи въ общемъ наблюдается полное согласіе. Они видятъ въ нихъ указаніе на другую сторону того же кеносиса или на усиленіе мысли, заключающейся въ 6 ст. *Κένωσις* (6 ст.) и *ταπεινώσις* (8 ст.), такимъ образомъ, двѣ стороны одного и того же акта. Субъектъ ихъ тоже одинъ, но въ различныхъ формахъ существованія—*λόγος ἄσαρκος* и *λόγος ἐνσαρκος*. Домірный Логосъ истощилъ Себя, принявъ образъ раба; Логосъ воплотившійся (=Богочеловѣкъ) уничтожилъ Себя изъ послушанія Отцу, подчинившись въ Своей жизни всѣмъ условіямъ существованія грѣховнаго человѣчества. Различіе экзегетовъ кенотиковъ въ интерпункціи словъ Апостола—одни относятъ 8 стихъ къ первой половинѣ 7 стиха (Thomasius, Hofmann, Oettingen), другіе—ко второй (Wiesinger, Klörper и др.), третьи считаютъ оба стиха отдѣльными предложеніями и ставятъ между ними точку (Haupt, Benschow)—не измѣняетъ по существу смысла, какой они хотятъ придать имъ. См. *Thomasius*, S. 475. *Frank*, *ibid.* II, S. 149. *Gess*, *ibid.* II, S. 318. *Benschow*, *ibid.* Ss. 176—177. 219. *Ebrard*, *ibid.* S. 35.

¹⁾ *Gess*, *ibid.* III, Ss. 360—366. 250—251. *Gore*, *Op. cit.* p. 167—168. *Mason*, *Op. cit.* p. 57—58. *Ebrard*, *ibid.* Ss. 25—26 (совершенную человѣческую природу Иисуса Христа *Ebrard* называетъ: *pleromatische Menschheit Christi*). *Benschow*, *ibid.* Ss. 263—264. Ср. *Thomasius*: „Христосъ есть живая реализація Божескаго подобія, человѣкъ καὶ ἐξοχόν...“ Ss. 451—452. *Martensen*, *Op. cit.* S. 257. *Godet*, *Op. cit.* II, S. 111.

²⁾ *Ebrard*, *Op. cit.* S. 8.

Иисуса Христа (= Сына Божія)¹⁾, и только по мѣрѣ укрѣпленія Его тѣлеснаго организма, какъ и у всѣхъ людей, постепенно обнаруживаются у Него проблески самосознанія или Богочеловѣческое Лицо²⁾. Въ дальнѣйшемъ возрастаніи *Богочеловѣка*³⁾ наблюдается та же постепенность и та же зависимость душевной жизни отъ физическихъ состояній, въ связи съ которыми подвергается колебаніямъ даже степень ясности сознанія. „Отроча растяше и крѣпляшеса духомъ, исполняяся премудрости“... (Лук. 2, 40), говорится о Богочеловѣкѣ. „Иисусъ пресцѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію у Бога и человекъ“ (Лук. 2, 52)⁴⁾. О Немъ же говорится, что сонъ являлся потребностью Его организма (Мѣ. 8, 24. Мар. 4, 38 и др.), а „всякое погруженіе въ сонъ было потемнѣніемъ Его сознанія“⁵⁾. Одновременно съ развитіемъ самопознанія и подъ вліяніемъ его у Иисуса Христа раскрывается и сознаніе Своего Богосыновства, Своего отношенія къ Отцу, Своего призванія къ спасенію міра точно такъ же, какъ естественно возникаетъ у всѣхъ людей сознаніе своего Богообщенія и цѣли земного бытія. Путемъ такого процесса, соответствующаго физическому возрастанію Иисуса, образовывается Лицо Богочеловѣка, или вѣрнѣе (чтобы устранить мысль о постепенномъ проникновеніи одной природой во Христѣ другой)⁶⁾,

¹⁾ Тогда какъ другіе кенотики ведутъ рѣчь о развитіи Богочеловѣка, Богочеловѣческаго сознанія, *Gess* цѣлую главу своего сочиненія озаглавливаетъ: „*Развитіе Сына Божія на землѣ*“ (!) и всѣ свойства человѣческой жизни переноситъ именно на Сына Божія. Ср. *Op. cit.* Ss. 366—367 и др. *Martensen* тоже говоритъ о *безсознательномъ существованіи Сына Божія* во чревѣ Матери, ссылаясь на ср. родъ слова *γεννώμενος* въ рѣчи ангела Дѣвѣ Маріи—*τὸ γεννώμενος ἄρον* (Лук. 1, 35). *Op. cit.* S. 244.

²⁾ *Gess. ibid.* ср. S. 447. *Liebner*: „Вочеловѣчившійся Логосъ вначалѣ не имѣетъ никакого активнаго самосознанія; налицо только *Богочеловѣческая потенція*.“ *Op. cit.* S. 310 и д. *Thomasius.* Ss. 465—466. *Bensow.* Ss. 271—272. 289—290. *Frank.* *Op. cit.* II. S. 151. *Holtzheuer.* *Op. cit.* S. 38.

³⁾ *Holtzheuer* намѣренно подчеркиваетъ первую половину слова съ цѣлью устранить мысль о развитіи только человѣческой природы Иисуса Христа. *Op. cit.* Ss. 39—40.

⁴⁾ *Thomasius* Ss. 418—419. *Gess.* III. Ss. 324. 372. *Bensow.* S. 151. *Ebrard.* Ss. 22—23. *Mason.* *ibid.* p. 129.

⁵⁾ *Gess. ibid.* *Thomasius.* S. 420. *Bensow.* S. 272. *Mason.* p. 189.

⁶⁾ Мысль о прогрессивномъ воплощеніи или о воплощеніи, понимаемомъ въ смыслѣ постепеннаго образованія Богочеловѣка, постепеннаго и все увеличивающагося сомообщенія и снисхожденія со стороны Бога и постепеннаго усвоенія со стороны человекъ, мысль эта въ большей или меньшей послѣдовательности и очевидности свойственна, какъ видно изъ всего изложенія ке-

„доводится до сознанія существующее во Христѣ личное единство Божества и человѣчества“¹⁾. Даже Богопознаніе Иисуса Христа, развивающееся вмѣстѣ съ развитіемъ личности, было сходно съ Богопознаніемъ другихъ людей. Онъ не видѣлъ лицомъ къ лицу Бога, неба, вѣчности, какъ видятъ ихъ ангелы, живущіе на небѣ. Слова: Отецъ, Сынъ, Духъ, снисшествіе отъ Отца и пришествіе въ міръ, оставленіе міра и восхожденіе къ Отцу—были необходимы въ устахъ Спасителя не только для учениковъ, но являлись выраженіемъ Его собственного познанія Бога. Такъ что Богочеловѣкъ, какъ и всѣ Его „братья“, живя на землѣ, ходилъ вѣрою, а не видѣніемъ²⁾. Вообще *интеллектуальное* или умственное *развитіе* Иисуса Христа, по мнѣнію всѣхъ кенотиковъ, *ничѣмъ* не отличалось отъ обычнаго человѣческаго развитія. Познанія Христосъ, говорятъ, пріобрѣталъ постепенно, начиная съ предметовъ болѣе простыхъ и менѣе сложныхъ, пріобрѣталъ тѣми же самыми путями, какими пріобрѣтаютъ всѣ люди—посредствомъ личнаго наблюденія и указанія со стороны. Были предметы, которые Онъ понималъ и которые были извѣстны Ему съ самаго дѣтства, другіе являлись для Него неожиданными и вызвали недоумѣніе или перемѣну настроенія, нѣкоторые для уразумѣнія ихъ требовали чрезвычайнаго напряженія мысли³⁾. Въ доказательство этого ссылаются на вопросы, задаваемые Иисусомъ Христомъ съ

нотической христологіи, почти всѣмъ протестантскимъ ученіямъ о кеносисѣ хотя нѣкоторые кенотики и стараются настойчиво ее устранить. Ср. открытое признаніе прогрессирующаго усвоенія Божества человѣчествомъ *Godet* (Op. cit. II. Ss. 46. 69. 91) и *Frank'омъ* (Op. cit. V. II. S. 135). Съ особенною же подробностью мысль эта раскрыта въ христологіи *Dorner'a*. Будучи противникомъ ученія о кеносисѣ въ смыслѣ уменьшенія Божескаго Существа, *Dorner* относитъ самоограниченіе къ земной жизни Иисуса Христа и понимаетъ его именно, какъ постепенное самосообщеніе Логоса челоуѣку Иисусу и постепенное воспріятіе перваго вторымъ. *System d. christlichen Glaubenslehre. 1880. II. S. 435—439.* Послѣдовательное проведеніе этой мысли граничить съ признаніемъ въ Боговоплощеніи только высшей степени нравственнаго единенія Творца съ тварью, доступнаго всѣмъ вѣрующимъ. Выводъ, какъ увидимъ ниже, по существу не отличающійся отъ вывода и кенотическихъ теорій, такъ рѣшительно опровергаемыхъ *Dorner'омъ*.

¹⁾ *Thomasius. S. 466. Bensow. S. 289—291. Ebrard. ibid. Ss. 192—193. Mason. ibid. p. 129.*

²⁾ *Gess. ibid. Ss. 385—386.*

³⁾ *Mason. ibid. p. 155. 163—164. 189.* (Хотя у того же автора находимъ и замѣчаніе, что знаніе Христа по своему происхожденію было Божескимъ. p. 118). *Gore. p. 147—148.*

цѣлью узнать, что-нибудь: Мат. 9, 28; 13, 51; Мар. 5, 9; 6, 38; 8, 23; 9, 16, 21, 33; Лук. 2, 49; Иоан. 11, 34; 8, 10 и др. и на Мате. 14, 12; 9, 2, 36, 22; 4, 12; 12, 14; Мар. 3, 5; 10, 14; 10, 21; 6, 6; 14, 33; 5, 36; 8, 32; 12, 34; Лук. 7, 13; 10, 21; 19, 21; 7, 9; Иоан. 4, 1—3; 6, 15; 5, 6; 9, 35; 11, 3, 6, 27, 33¹⁾).

Соотвѣтственно этому и *моральное развитіе* Иисуса Христа; приписывается кенотиками также „единому нераздѣльному Богочеловѣческому Лицу“ и опредѣляется, по ихъ мнѣнію, тѣмъ же, общимъ всѣмъ людямъ, закономъ постепенности. Non posse peccare, принадлежащее Богочеловѣку, по словамъ Gess'a, Gore'a, Mason'a, нельзя понимать въ смыслѣ полной невозможности грѣха отъ самаго дня рожденія. Христось, правда, съ первымъ пробужденіемъ сознательной, свободной жизни предалъ Свою волю волѣ Отца, однако всецѣлое согласованіе Его дѣйствій съ этой волей (святость, безгрѣшность) явилось только слѣдствіемъ постепеннаго усовершенствованія въ добрѣ, постепеннаго нравственнаго роста. Характеръ или нравственный обликъ души слагается у Него, какъ и у всѣхъ людей, изъ сочетанія разнаго рода нравственныхъ навыковъ, воспитывающихъ и укрѣпляющихъ Его волю. Поэтому, сказать, что Иисусъ Христось былъ безгрѣшенъ, значитъ сказать, что Онъ былъ свободенъ въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. имѣлъ силу воли въ Своей жизни неуклонно осуществлять совершенный нравственный законъ. И эту свободу, этотъ стойкій нравственный характеръ Онъ приобрѣлъ общимъ всѣмъ людямъ путемъ борьбы и побѣды надъ искушеніями. Въ теченіе всей земной жизни у Христа оставалась, говорятъ, свобода выбора между противоположными возможностями, свобода самоопредѣленія къ добру или злу съ постоянною опасностью оказаться на сторонѣ послѣдняго. Все искупительное служеніе Его на землѣ среди многочисленныхъ и трудныхъ искушеній состояло поэтому изъ ряда свободныхъ дѣйствій, требовавшихъ часто для своего совершенія особаго напряженія силъ, тяжелой, нравственной борьбы²⁾. О такой борьбѣ свидѣтельствуетъ Евангеліе, когда повѣствуетъ, напримѣръ, объ искушеніи Христа въ пустынѣ

¹⁾ Mason. p.p. 131—147.

²⁾ Gess. ibid. Ss. 368—370. Cp. S. 408. Gore. ibid. p. 166—167. Mason. ibid. p. 58.

предъ выступленіемъ Его на общественное служеніе. Испушаемому Богочеловѣку предстояли двѣ возможности—или уклониться отъ возлагаемаго на Него Богомъ назначенія и явиться народу въ образѣ могущественнаго царя Мессіи, или вступить на предстоящій Ему путь скорбей, лишеній и уничтоженія. Избраніе послѣдняго было для Спасителя дѣломъ истинно-человѣческой свободы, а отнюдь не обусловливалось необходимымъ опредѣленіемъ Божеской воли. Если можно говорить о необходимости уничтоженія для Богочеловѣка, то только о необходимости этической или „свободной необходимости“¹⁾. Подобнаго же рода испытанія предполагаютъ и въ первомъ періодѣ жизни Иисуса Христа до Его общественнаго служенія (въ соотвѣтствіи съ Матѣ. 16, 23; Лук. 4, 13; Иоан. 2, 4)²⁾. Такую же напряженнѣйшую нравственную борьбу съ дѣйствительными, а не призрачными искушеніями пережилъ Иисусъ Сынъ Божій въ концѣ Своего земного служенія, во время молитвы въ Геосиманскомъ саду. И это „бореніе“ Спасителя, по мнѣнію кенотиковъ, объяснимо только съ точки зрѣнія кенотическаго ученія о Лицѣ Его. „Возможность грѣховнаго рѣшенія ни въ коемъ случаѣ не исключалась и теперь“, говоритъ Gess³⁾, и побѣда надъ искушеніемъ въ Геосиманіи, искушеніемъ самымъ сильнымъ, самымъ напряженнымъ, снова была дѣломъ человѣческой или, вѣрнѣе, Богочеловѣческой воли, а не Божескаго всемогущества⁴⁾. „Можно сказать“, заключаетъ Gess разсужденіе о моральномъ развитіи Богочеловѣка, „что воплощеніе Сына и испытаніе Отцомъ Его до креста было своего рода рискомъ (Wagniss) Отца; Отецъ положился на Сына“⁵⁾. Вся

¹⁾ *Ebrard*. S. 23—24. *Thomasius*. S. 468.—Болѣе осторожный взглядъ на характеръ внутренней борьбы Иисуса Христа подъ вліяніемъ искушенія въ пустынѣ высказываютъ, съ точки зрѣнія своего ученія о кеносисѣ, *Bensow* (Ss. 294—299), *Martensen* (Ss. 263—264) и *Gore* (ibid.). Первый смягчаетъ пониманіе кенотиками *posse peccare* Христа Спасителя, подразумѣвая подъ этимъ лишь способность быть испушаемымъ, второй и третій пытаются соединить въ Иисусѣ Христѣ *posse peccare* и *posse non peccare*. Отсюда, то говорится, что Христосъ побѣждалъ искушенія безъ колебаній, то ясно проводится мысль о нравственномъ ростѣ въ условіяхъ человѣчества вѣчнаго Сына, о развитіи Его и притомъ не безъ напряженій и усилій (ср. *Gore*. ibid. и p. 162). Опять менѣе ясно утверждается то же, что ясно и прямо высказывается болѣе послѣдовательными кенотиками.

²⁾ *Mason*. ibid. p. 59.

³⁾ *Gess*. ibid. S. 370.

⁴⁾ *Bensow*. Ss. 303—304.

⁵⁾ *Gess*. ibid.

жизнь Спасителя, по мысли кенотиковъ, и была подтвержденіемъ того, что Сынъ оправдалъ довѣріе Отца. „Вмѣсто подлежащія Ему радости“ Христосъ Иисусъ „претерпѣ крестъ“, крестъ тяжелыхъ искушеній, глубочайшаго смиренія, уничтоженія. Добровольными страданіями Онъ настолько укрѣпился въ вѣрѣ, свойственной всякому развивающемуся во времени человѣку, что явился начальникомъ (*ἀρχηγός*) и совершителемъ (*τελειώτης*) ея (ср. Евр. 12, 2), т. е. нагляднымъ образцомъ и предводителемъ вѣрующихъ. Подкрѣпленія, ободренія и утѣшенія подъ тяжестью добровольно взятаго Имъ на Себя креста Иисусъ Христосъ ищетъ въ молитвѣ къ Богу и эта молитва, такъ же, какъ и у всѣхъ людей, имѣетъ важное значеніе для Его нравственнаго роста (Евр. 5, 7). По мѣрѣ такого-то постепеннаго усовершенствованія въ добрѣ, въ смиренномъ послушаніи воли Божіей, Иисусъ „преслѣваше... благодатію (или благоволеніемъ) у Бога“. Словомъ, нравственное развитіе Сына Божія въ образѣ раба, учать кенотики, совершалось *точно такъ же*, какъ долженъ развиваться каждый человѣкъ. Его жизнь была подвигомъ послушанія, вѣры и молитвы, она была тѣмъ богоугоднымъ служеніемъ Богу съ благоговѣніемъ и страхомъ, къ какому призванъ каждый вѣрующій (Евр. 5, 7; 11, 6; 12, 28). Онъ первымъ изъ тѣхъ, кто долженъ силою брать Царство Божіе, восхитилъ для Себя входъ въ него. А достигши Самъ нравственнаго совершенства, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и для другихъ взялъ силою входъ въ Царство Божіе и для всѣхъ послушныхъ Ему сдѣлался виновникомъ спасенія вѣчнаго (Евр. 5, 8—9)¹⁾. И именно такое совершеніе спасенія путемъ свободныхъ дѣйствій, каждое изъ которыхъ требовало особеннаго напряженія духовныхъ силъ, заключаетъ Gess, является для насъ цѣннымъ и дорогимъ, вызываетъ въ насъ чувства благоговѣннаго удивленія и благодарности²⁾.

Само собою понятно, что о какихъ-нибудь Божескихъ свойствахъ въ Богочеловѣкѣ—Христѣ, при этихъ условіяхъ чисто человѣческаго развитія, у кенотиковъ, конечно, рѣчи не можетъ быть. Какъ бы кто ни объяснялъ, что въ природныхъ способностяхъ и силахъ души Богочеловѣка открываются „примѣненные“ свойства Божескаго Существа

¹⁾ Bensor. *ibid.* S. 292 — 293. *Thomasius.* S. 467. *Frank.* Op. cit. II. S. 158—159. *Gore.* p. 148. *Mason.* *ibid.* p. 68—76. *Godet.* Op. cit. II. S. 91.

²⁾ Gess. *ibid.* S. 370.

— всемогущество, всевѣдѣніе и вседѣйствующее присутствіе, объясненіе это сводится } *Томас*
лишь къ утвержденію идеальной чистоты и совершенства человѣческой } *м?*
природы Христа, свободной отъ грѣховной порчи. Конечнымъ резуль-
татомъ умственного развитія Богочеловѣка, подѣ влияніемъ Его не-
обыкновенныхъ природныхъ способностей и наблюдательности съ од-
ной стороны, съ другой, подѣ влияніемъ сверхъестественнаго пророче-
скаго озаренія, было, говорятъ, безмѣрное богатство человѣческаго
знанія. Особенно все имѣющее отношеніе къ Его мессіанскому дѣлу—
Свое домірное существованіе (Іоан. 17, 5), оставленный образъ
Божій (Іоан. 3, 13), Свое единосущіе съ Отцомъ (Іоан. 5, 18;
10, 30, 33; 14, 9 и др.), душу человѣческую (Мар. 12,
44; Лук. 22, 61; Іоан. 1, 48; 4, 29 и др.), конецъ Своей
жизни (предвѣдѣніе страданій, какъ и всякое другое знаніе,
пріобрѣталось, говорятъ, постепенно: Іоан. 2, 19; 13, 1; Лук. 12,
50; Матѣ. 26, 2 и др.)—все это Онъ постепенно узналъ съ невоз-
можною для человѣка полнотою. Но что знаніе это не было интуитив-
нымъ Божескимъ всевѣдѣніемъ, это, утверждаютъ кенотики, не под-
лежитъ никакому сомнѣнію. Иисусъ Христосъ ничего не говорилъ, что
не проходило бы чрезъ Его человѣческое сознаніе. Его сверхъесте-
ственное и чудесное знаніе ничѣмъ по существу не отличается, гово-
рятъ, отъ того сверхъестественнаго знанія, какое, по озаренію свыше,
получали пророки и апостолы ¹⁾. Всѣ мѣста Евангелія противныя
такому пониманію сверхъестественнаго знанія Іисуса Христа обычно-
венно подвергаются своеобразному перетолкованію (напр., Іоан. 7, 16;
8, 26, 28, 38 объясняютъ только воспоминаніемъ Христа о про-
шедшемъ, подѣ влияніемъ какаго воспоминанія Онъ говоритъ такъ,
будто истина разъ навсегда была открыта Ему; въ Мѣ. 26, 13
видятъ указаніе только на вѣроятное предположеніе, а не на проро-
чество и т. п.) ²⁾, а въ подтвержденіе его приводятся факты, свидѣ-
тельствующіе якобы объ отсутствіи у Іисуса Христа Божескаго все-
вѣдѣнія. Такія событія въ жизни Спасителя, какъ искушеніе диаво-
ломъ въ пустынѣ, Геосиманская молитва, молитва на крестѣ, только
и возможны были, говорятъ, при отсутствіи въ Немъ этого Божескаго
свойства ³⁾. А самымъ убѣдительнымъ свидѣтельствомъ чисто человѣ-

¹⁾ Ebrard. *ibid.* S. 143. 31. *Thomasius.* S. 469—470. *Godet.* S. 57. 68
Mason. *ibid.* p. 190—192 и др. *Gore* p. 147. 150.

²⁾ *Mason.* p. 162. 180.

³⁾ *Benson.* *ibid.* S. 299. 303—304. *Thomasius.* S. 479. *Gore.* *ibid.* p. 148.

ческой ограниченности знанія Ісуса Христа, съ точки зрѣнія кенотиковъ, являются Его слова о невѣдѣніи Имъ дня и часа кончины міра (Мр. 13, 32). Слова эти, согласно кенотической христологіи, не могутъ быть понимаемы въ томъ смыслѣ, что Спаситель зналъ день кончины міра по Божеству и не зналъ по человѣчеству, или, что Онъ хотя и зналъ, но не открылъ. Рѣчь идетъ, говорятъ кенотики, о дѣйствительномъ отсутствіи знанія, въ силу добровольнаго отказа отъ него, „такъ какъ владѣть и не владѣть знаніемъ одновременно столь-же немислимо, какъ и невозможно“. А терминъ „Сынъ“ — предикать Второго Лица Св. Троицы въ Его домірномъ существованіи — по этому толкованію, указываетъ на то, что незнаніе приписывается единому Богочеловѣческому Лицу. Не человѣческая только природа, а Сынъ Божій не знаетъ ¹⁾.

Если, далѣе, каждый моментъ жизни Ісуса Христа разсматривается какъ моментъ „Богочеловѣческой“ (въ смыслѣ кенотической христологіи), если Сыну Божію внѣ условій тварной ограниченности не отводится ни особаго существованія, ни особаго рода дѣятельности; то, попятно, по мнѣнію кенотиковъ, и отсутствіе въ Богочеловѣкѣ Божеской всемогущей силы. Истинно-человѣческая жизнь Его среди скорбей, невзгодъ и лишеній, обращеніе въ молитвѣ къ Богу, какъ Существу высшему, неограниченному и всемогущему (напр., Мѡ. 26, 53; Іоан. 11, 41), чисто человѣческое содроганіе при мысли о смерти (Мѡ. 26, 38; Іоан. 11, 33; 13, 21) ²⁾, прямое свидѣтельство, наконецъ, Спасителя о томъ, что Отецъ — больше Его (Іоан. 14, 28) ³⁾, что Онъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго (Іоан. 5, 19. 30) — все это, говорятъ, подтверждаетъ полное подобіе воплотившагося Сына Божія Своимъ братьямъ, чисто человѣческой образъ жизни Его, въ которомъ не остается мѣста для Божескаго всемогущества ⁴⁾. Нѣкоторыя слова, а также и чудесныя дѣянія Богочеловѣка, повидимому, не соотвѣтствуютъ такому единству Лица Его и единству жизненныхъ обнаруженій. Но

¹⁾ *Thomasius*. S. 420. *Bensow*. S. 138. *Ebrard*. S. 23. *Holtzheuer*. *ibid.* S. 41—43. *Godet*. *ibid.* S. 67. *Gore*. *ibid.* p. 266.

²⁾ По толкованію *Godet*. S. 402.

³⁾ *Frank*. *ibid.* II. S. 159.

⁴⁾ *Godet*. S. 68. *Holtzheuer*. S. 46. *Mason*. *lect.* III. *Bensow*. S. 143. 299. 302—303.

слова: „вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ“ (Мѡ. 11, 27), на которыя въ данномъ случаѣ часто ссылаются, кенотиками объясняются въ смыслѣ указанія на предметъ будущаго обладанія, имѣющаго наступить со времени прославленія. Такъ же понимаются и Иоан. 13, 3; 17, 2¹⁾. Что же касается чудесъ, совершенныхъ Иисусомъ Христомъ, то они, по мнѣнію кенотиковъ, скорѣе свидѣтельствуютъ о единствѣ Лица Богочеловѣка, о единствѣ жизни, о единствѣ сознанія, чѣмъ наоборотъ. Все, что творилъ воплотившійся Сынъ Божій на землѣ, все это Онъ приписываетъ силѣ Бога Отца (Иоан. 5, 19; 10, 25—32; 14, 10—11), все соединяетъ съ Своимъ мессіанскимъ посольствомъ въ міръ (ср. Иоан. 5, 36)²⁾, все молитвенно испрашиваетъ у Бога (ср. Мѡ. 14, 19; Иоан. 11, 41—42). Поэтому, хотя Христосъ Сынъ Божій былъ великимъ чудотворцемъ, но виновникомъ и совершителемъ Его чудесъ былъ собственно Богъ Отецъ. Чудеса Его, какъ и чудеса другихъ посланниковъ Божіихъ, говоритъ Mason, были даромъ Бога, являлись украшеніемъ Его человѣческой природы, дѣломъ чисто человѣческой вѣры и молитвы, а не присущаго Ему Божества. Все отличие этого необыкновеннаго чудотворца отъ другихъ чудотворцевъ состояло лишь въ томъ, что вѣра Его была исключительна, по сравненію съ вѣрою остальныхъ людей, что въ силу Своего особеннаго отношенія къ Богу Отцу Онъ болѣе, чѣмъ кто-нибудь, былъ способенъ стать совершеннымъ орудіемъ всемогущей силы Божіей. Отсюда Его исключительное дерзновеніе въ молитвѣ о дарованіи Ему силы чудотворенія, полная увѣренность быть услышаннымъ и благодарность за чудо еще прежде совершенія его (Иоан. 11, 41—43; Мрк. 7, 34 и др.). Опоры для такого взгляда на чудеса Иисуса Христа ищутъ и въ свидѣтельствѣ апостоловъ о томъ, что чудеса чрезъ Него сотворены были Богомъ (Дѣян. 2, 22; 10, 38)³⁾.

О Божескомъ вездѣприсутствіи Иисуса Христа, съ точки зрѣнія кенотическаго ученія о Лицѣ Его, рѣчи не можетъ быть тѣмъ болѣе. Въ полномъ единствѣ обѣихъ природъ Богочеловѣкъ, какъ и

¹⁾ *Thomasius*. S. 477. *Mason*. p. 178. *Holtzheuer*. S. 49.

²⁾ „Чудеса доказываютъ, говоритъ *Kahn*, не Божескую природу Иисуса, а Его Божеское посольство“. См. *Thomasius*. S. 478.

³⁾ *Thomasius* S. 469, 477—478. *Ebrard*. S. 23. *Frank*. *ibid.* *Mason*. p. 87 90—112. *Godet*. *ibid.* S. 405—406.

всѣ его „братья“—всѣ люди, зависятъ отъ пространственныхъ ограниченій. Его „тѣлесное существованіе ограничивается мѣстомъ искупытельной дѣятельности; Его переходъ съ мѣста на мѣсто, приходъ и уходъ имѣли характеръ дѣйствительныхъ пространственныхъ перемѣщеній (ср. Іоан. 7, 1, 8; 11, 6; 14, 4, 8, 25)“¹⁾. Слова Спасителя: „никто же взыде на небо, токмо спедшій съ небесе Сынъ Человѣческій, сый на небеси“ (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, Іоан. 3, 13), по мнѣнію кеногиковъ, не могутъ быть приводимы въ доказательство Его вездѣприсутствія. „Мѣсто это настолько темно и такъ различно всѣми объясняется, говоритъ Thomasius, что уже по этому одному на немъ нельзя основывать никакого догматическаго положенія. Къ тому же послѣднія слова ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ находятся не во всѣхъ кодексахъ“²⁾. Самъ Thomasius, а съ нимъ и большинство экзегетовъ, объясняютъ, впрочемъ, эти слова такъ, что для кенотической христологіи не представляется опасности, если бы они были завѣрены и всѣми древними списками Св. Писанія. Ὁ ὢν, соотвѣтственно предшествующему καταβάς, они понимаютъ въ смыслѣ прошедшаго времени, въ смыслѣ ἐξ ἧν и всему мѣсту придаютъ такое значеніе: „никто не восходилъ на небо, какъ только спедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, который былъ на небѣ и прежде творенія небесъ—у Бога“³⁾. Нѣкоторые же при изъясненіи Іоан. 3, 13 ограничиваются просто указаніемъ на высшую степень человѣческой проникновенности въ тайны Божественной жизни⁴⁾.

Если ко всему этому прибавить еще, что и всѣ другія слова Евангелія, въ которыхъ указывается на ту или иную черту психической жизни Иисуса Христа, субъектомъ имѣютъ также единое Богочеловѣческое Лицо Его, тогда именно, по мысли богослововъ—кенотиковъ, свидѣтельство Апостола... ἔθεν (воплотившійся Сынъ Божій) ὄφρα ἴεν κατά πάντα τοῖς ἀσέλφοις ὁμοιωθῆναι (Евр. 2, 17; ср. 14, 16)

¹⁾ Thomasius. S. 470. Ebrard. ibid. Godet. S. 68.

²⁾ Thomasius. S. 478.

³⁾ Ὁ ὢν, qui erat in coelo et ante creationem coelorum apud Deum (ср. Іоан. 6, 62: ἔπου ἦν τὸ πρότερον). Frequens ὢν imperfecti temporis (Bengel). См. Thomasius. S. 479. Ср. S. 340. Такого же толкованія даннаго мѣста держатся: Bensch (Op. cit. S. 139—140), Hofmann, Weiss, Luthardt. (См. Luthardt. D. Iohanneliche Evangelium. 1875. I. S. 380).

⁴⁾ Ср. Godet. Op. cit. S. 154.

получаетъ свое дѣйствительное значеніе. „Иисусъ (= воплотившійся Сынъ Божій, Богочеловѣкъ).. Самъ возскорбѣлъ духомъ и возмутился“, „Иисусъ (= Богочеловѣкъ) прослезился“ (Іоан. 11, 33, 35), Иисусъ (Богочеловѣкъ) „началъ скорбѣть и тосковать“ (Мѡ. 26, 37) и т. п. ¹⁾. Даже крестныя страданія Иисуса Христа—это высшее проявленіе Его униженія—по мысли кенотиковъ, были именно *страданіями Бога* и страданіями самыми настоящими. Лицо Богочеловѣка раздѣляется на двѣ половины, если вслѣдъ за апостолами не признается страданіе и Божеской природы самой по себѣ, если, согласно ученію Христа, не признается Его *дѣйствительное Богочеловѣчество* ²⁾. „Никогда Христосъ въ своихъ изреченіяхъ не полагаетъ различія въ Себѣ между человѣческимъ и Божескимъ существомъ, говоритъ Thomasius, нигдѣ (т. е. въ Св. Писаніи) нѣтъ мѣста, которое бы говорило что-нибудь объ отношеніи Божеской и человѣческой природѣ въ Немъ, нигдѣ и намекъ нѣтъ на двойство сознанія, на двоякое Я, на какое-нибудь различіе *Божеской и человѣческой жизни, Божеской и человѣческой воли* (даже и въ Мѡ. 26, 39), на двоякаго рода дѣйствія, одни—Божескія, другія—человѣческія“ ³⁾.

Но, съ другой стороны, какъ уже было сказано, Христосъ былъ не простой Сынъ человѣческій, Его центръ (das Innere) составляла не сотворенная душа, но перешедшій изъ бытія въ бываніе Сынъ Божій; и здѣсь-то, въ Богосыновствѣ, по ученію кенотиковъ, былъ источникъ Его существеннаго отличія отъ „братьевъ“. Здѣсь, въ этихъ исключительныхъ, сыновнихъ отношеніяхъ Иисуса Христа къ Богу Отцу, вмѣстѣ съ чистотой и совершенствомъ Его человѣческой природы, съ точки зрѣнія излагаемаго ученія о кеносисѣ, кроется причина, почему по нѣкоторымъ словамъ и дѣйствіямъ Христа Ему приписывали и приписываютъ чисто Божескія свойства, почему человѣчество въ Немъ какъ бы затушевывается, по сравненію съ Божествомъ и тѣмъ нарушается единство Лица. Богосыновство лишеннаго славы Логоса, правда, не проявлялось теперь активно, въ богоподобной дѣятельности, не было метафизическимъ фактомъ, но оно суще-

¹⁾ Ebrard. *ibid.* S. 24. Bensow. *ibid.* S. 166. Luthardt. *ibid.* II. 1876, S. 208.

²⁾ Holtzheuer. *Op. cit.* S. 8, 15—16, 26, 83—87. Курсивъ автора.

³⁾ Thomasius. S. 341.

ствовало зато, какъ „несравненная способность души воспринять въ себя Бога (!)“ и наивысшая степень душевной жажды этого тѣснѣйшаго единенія (жажда Бога живаго, Пс. 41, 2—3; ср. Иоан. 14, 10; 17, 7—8), равныхъ которымъ не было ни у одного человѣка ¹⁾). Не по благодати, поэтому, говорятъ кенотики, призванъ былъ къ дѣлу служенія Богочеловѣкъ, какъ Моисей, какъ пророки, а по природѣ, хотя о Своей Божеской природѣ Онъ сначала и не зналъ ²⁾). Многократныя свидѣтельства Его о Своемъ чрезвычайномъ, исключительномъ отношеніи къ Отцу, о Своемъ домірномъ бытіи и высокомъ призваніи говорятъ за то, что Богосыновство было для Него предметомъ непосредственнаго знанія ³⁾). Но такого знанія Христось достигъ, по мнѣнію кенотиковъ, (какъ мы видѣли) постепенно, по мѣрѣ развитія Его самосознанія и подъ чрезвычайнымъ руководствомъ Святаго Духа (всѣмъ вѣрующимъ свидѣтельствующаго, что они суть чада Божіи). Онъ открываетъ людямъ о Своемъ отношеніи къ Отцу, но только послѣ того, какъ Самъ позналъ Себя Сыномъ Божіимъ, при помощи откровенія свыше, какъ это было при крещеніи, при преображеніи на горѣ. До перваго изъ этихъ событій, при ясномъ свѣтѣ Писанія, Іисусъ Христось могъ догадываться о Своихъ исключительныхъ отношеніяхъ къ Богу Отцу, но эти догадки были

¹⁾ *Gess. ibid. Ss. 379. 383—384. 392—393. Cp. S. 459. 462. Godet. S. 57.*—Только христология Gess'a такъ опредѣленно и, съ ея точки зрѣнія, послѣдовательно, говоритъ о характерѣ Богосыновства воплотившагося Логоса. Другіе кенотики отстаивая ипостасное Богосыновство Христа Спасителя, въ то же время ученіемъ о развитіи въ Немъ сознанія этого Богосыновства, о посредничествѣ въ такомъ развитіи Святаго Духа, соединеніемъ съ словомъ „Сынъ Божій“ преимущественно историко-мессіанскаго значенія, сравненіемъ Богочеловѣка съ возрожденными, усыновленными Богу и т. п. (ср. *Thomasius. S. 45. 466. Vensow. S. 290—291. Frank. I. S. 188—189*) по существу дѣла весьма близко подходятъ къ чисто-гуманистическому выводу Gess'a. Стремленіе занять средину между утвержденіемъ реальнаго кеносиса и признаніемъ истиннаго Божества Логоса опять приводитъ къ недоговоренности и неизбѣжнымъ противорѣчіямъ. Какъ, напр., мирятся съ твердо установленнымъ въ кенотической теоріи положеніемъ—*θεός* non extra carnem, съ ученіемъ о противоположности Божескихъ воли, сознанія, образа дѣйствія Богочеловѣческимъ и т. п. такія слова *Thomasius'a*: „Іисусъ называетъ Себя Сыномъ и Бога—Своимъ Отцомъ въ смыслѣ такого единства дѣйствія, знанія, власти и жизни съ Богомъ, какое не можетъ принадлежать никому изъ сотворенныхъ“? *Thomasius. S. 45.*

²⁾ *Gess. ibid. S. 370—371. Godet. ibid. S. 69.*

³⁾ *Gess. ibid. S. 373—375.*

еще смутны. Крещеніе явилось важнымъ поворотнымъ пунктомъ Его земной жизни. Теперь Богъ идетъ навстрѣчу предчувствію, ожиданіямъ Иисуса и посвящаетъ Его въ тайну Его домірной Сыновней жизни. Небо открылось надъ Нимъ и съ этихъ поръ было открыто въ теченіе всей послѣдующей жизни. Съ этихъ поръ Онъ созналъ и продолжаетъ сознать Себя Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, предметомъ исключительной Божеской любви ¹⁾. Однако и послѣ крещенія Богосыновство Иисуса Христа, любовь къ Нему Отца были не только предметомъ внутреннихъ Его переживаній, внутренняго опыта и непосредственнаго знанія, но и предметомъ вѣры, такъ какъ въ жизни Его встрѣчались моменты Богооставленности, моменты, когда Отецъ небесный молчалъ, несмотря на воззванія къ Нему Сына. Этою твердою увѣренностью въ постоянномъ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ Отцомъ, со стороны Иисуса Христа, а со стороны Бога постояннымъ воздѣйствіемъ на Него чрезъ Духа Святаго и обусловливается, по мнѣнію кенотиковъ, Богосыновство уничиженнаго Логоса. Вся жизнь Христа Сына Божія представляла собою непрерывный подвигъ вѣры (вѣры въ близость къ Нему Отца небеснаго, въ Свое домірное существованіе, въ будущее прославленіе) и, неразрывно связанный съ нимъ, подвигъ самоотверженнаго подчиненія волѣ Бога (Іоан. 5, 30; 8, 29; 9, 4; 12, 49 и др.). Всю жизнь Христа Сына Божія сохранялось общеніе Его съ Богомъ во Святомъ Духѣ. Этотъ Духъ указывалъ Христу каждый шагъ Его дѣятельности ²⁾, открывалъ Ему волю Божию, былъ посредникомъ въ исполненіи ея силами Его человѣческой природы, поддерживалъ Его среди многочисленныхъ и тяжелыхъ испытаній ³⁾. Такъ, Иисусъ Христосъ былъ помазанъ Духомъ Святымъ (ср. Дѣян. 10, 38), какъ обыкновенный человѣкъ, и различіе Его отъ другихъ помазанныхъ состояло лишь въ томъ, что

¹⁾ *Godet. ibid. S. 69—70. 91. Mason. ibid. p. 191.*

²⁾ Особенно ясный примѣръ такого руководства Иисуса Христа со стороны Отца чрезъ Святого Духа *Gess* видитъ въ событіи избранія 12 апостоловъ, когда среди избранныхъ оказался нежелательный Иисусу ап. Іуда (Лук. 6, 12—16. Ср. Іоан. 13, 18). Въ этомъ же случаѣ отмѣчается и высшая степень самоотреченія Сына Божія.—*ibid. S. 381.*

³⁾ *Gess. ibid. S. 379—388. Thomasius. S. 466. 474. Liebner. Op. cit. S. 310—311. Godet. S. 91. Mason. p. 191.*

Онъ, какъ Сынъ Божій, получилъ всю полноту даровъ Духа, „безъ мѣры“, а не „въ мѣру“, не часть только ихъ ¹⁾).

Съ такой точки зрѣнія на взаимоотношеніе Бога Отца и воплотившагося Сына Божія кенотики и объясняютъ неземныя свойства Богочеловѣка, отрывавшіяся въ Его самосвидѣтельствѣ и во всей жизни. Если Св. Писаніе говоритъ, напримѣръ, о дарованіи Христомъ на землѣ славы (δόξα) ученикамъ, которую далъ Ему Богъ (Іоан. 17, 22, ср. 5), то подъ этою славою, по мнѣнію Gess'a, Benschow'a и Godet, надо разумѣть „внутреннюю духовную жизнь, созидаемую въ апостолахъ проповѣдью Христа объ Отцѣ Своемъ“ (ср. Мѣ. 11, 27). А слѣдовательно, и слава воплотившагося Сына Божія (слава учениковъ —отображеніе этой славы), „слава яко Единороднаго отъ Отца“ (ср. Іоан. 1, 14; 2, 41; 17, 10), есть именно *внутренняя жизнь Его* (у Benschow'a: *χάρις καὶ ἀλήθεια* чрезъ которыя Онъ открылъ Отца; ср. Іоан. 1, 14; Мѣ. 11, 27), „то бытіе Іисуса въ Отцѣ и Отца въ Немъ, въ силу котораго Іисусъ могъ говорить слова, какія Онъ (т. е. Отецъ) говоритъ, и дѣла творить тѣ, какія Онъ творитъ, и могъ сказать: „видѣвнй Мене, видѣ Отца... Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть“ (Іоан. 14, 9—10), „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30, ср. 38), „...Сынъ Человѣческій снй на небеси“ (Іоан. 3, 13; ср. 6, 62; 20, 17), могъ говорить вообще все, что такъ или иначе доказывало непрерывность Его Богосыновства ²⁾). Этимъ то отблескомъ домірной славы Логоса, непрерывающимся тѣснѣйшимъ единеніемъ съ Богомъ Отцомъ во Святѣмъ Духѣ, по мнѣнію кенотиковъ, объясняются и чудеса Іисуса Христа (ср. Іоан. 20, 30—31), особенно чудеса, свидѣтельствующія о Немъ, какъ объ источникѣ вѣчной жизни и воскресенія (ср. Іоан. 5 14; 6, 57; 11, 23—26; 17, 3 и др.) ³⁾). Такимъ (согласнымъ будто-бы съ словами Самого Христа) представленіемъ Богосыновства

¹⁾ См. *Ebrard. ibid. S. 196—197. Thomasius. S. 478. Gore. ibid. p. 146 Mason. p. 191. Ср. Dorner. Op. cit. S. 408.*

²⁾ *Gess. ibid. S. 389—390. Benschow. ibid. S. 146—147. Godet. ibid. S. 48—49. Gore ibid. p. 145—147.*

³⁾ „Богъ такъ глубоко и такъ обильно (reich) вселился въ Іисуса, говоритъ *Gess*, что показываетъ Ему все, что Самъ творитъ“. Однако и при этомъ взаимоотношеніи Отца и Сына первое чудо Іисуса Христа, первый случай, когда Онъ „воспользовался всемогуществомъ Бога“, былъ „рискомъ вѣры“. *Gess. ibid. S. 385. 390. Ср. Godet. ibid. S. 91. Gore. ibid. Mason. ibid.*

и славы воплотившагося Логоса, по мнѣнію кенотиковъ, устраняется и видимое противорѣчіе въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ, по которому одному и тому же Богочеловѣческому Лицу приписывается одновременно полный кеносисъ (лишеніе Божества) и полное равенство съ Богомъ Отцомъ (Іоан. 10, 30; Кол. 1, 19; 2, 9)¹⁾. Сынъ Божій, входя въ міръ, *отказался отъ Божества*, и вся жизнь Его на землѣ была истинно человѣческою жизнью въ Богѣ, вся дѣятельность находилась въ зависимости отъ сообщаемой Ему чрезъ Духа Святого силы Отца.

Соотвѣтственно этому и новое прославленіе Иисуса Христа, Сына Божія, славою, которую Онъ имѣлъ прежде, прекращеніе уничиженнаго состоянія (*ὑπερβολικῶς*), съ точки зрѣнія кенотической христологіи, не было дѣломъ Его собственнымъ, а дѣломъ Божескаго всемогущества, дѣломъ всесильнаго Отца. Только Тотъ, Кто вѣчно самобытенъ, является неизсякаемымъ источникомъ жизни для другихъ, Тотъ только могъ дать вновь Сыну „животъ имѣти въ Себѣ“, могъ возвратитъ Его изъ состоянія зависимости (*Gesetzsein*) въ первоначальное бого-равное состояніе самоположенія (*Sichselbstsetzen*)²⁾. Помазаніе Святымъ Духомъ при крещеніи, полагаетъ Godet, хотя и возвратило Сыну Божію Иисусу Христу сознание о Его Богосыновствѣ, однако между

¹⁾ *Gess. ibid. S. 391—394. Cp. Bensow. ibid. Thomasius. S. 474. 478.*—„Такъ какъ, по свидѣтельству Сына, мы знаемъ, говоритъ *Gess*, что Отецъ далъ Ему „животъ имѣти въ Себѣ“, а слѣдовательно и для насъ быть источникомъ жизни, мы приписываемъ Сыну Божество. Поскольку же Сынъ во дни плоти не Самъ посылалъ жизнь, но Отецъ, изрекающій слово жизни и творящій чудо оживленія, то нужно сказать, что Онъ истощилъ (лишилъ) Себя Божества. А поскольку рѣчь и дѣйствіе Отца производились устами, глазами, руками Иисуса, что было свидѣтельствомъ Сыновства Сына, то и во дни этого истощанія остаются въ полной силѣ слова: „Азъ и Отецъ едино есма“. S. 394.

²⁾ „Отче, прославъ Меня“, проситъ Сынъ Божій; не говоритъ: настала часть, чтобы Я прославилъ Себя. Переходъ изъ *Sichselbstsetzen* въ *Gesetzsein* долженъ быть Его личнымъ дѣломъ, переходъ изъ *Gesetzsein* въ *Sichselbstsetzen* не можетъ быть Его личнымъ дѣломъ“. *Gess. ibid. S. 353. Cp. Ss. 293. 400—401. Thomasius*, опредѣляя прославленіе Иисуса Христа, какъ возвращеніе Сына Божія къ прежнему образу существованія и дѣятельности (*Existenz und Wirkungweise*) отводитъ въ немъ мѣсто и свободному самоопредѣленію прославляемаго. „Актъ возвышенія, говоритъ онъ, происходитъ по дѣйствию Отца на Уничиженнаго. Богъ даетъ Ему въ награду за второе послушаніе славу, которой Онъ лишился; но это дѣло Отца происходитъ и при содѣйствіи Сына, равно какъ и униженіе, хотя основывалось прежде всего на Его свободномъ самоопредѣленіи, однако было и опредѣленіемъ Отца“. *Thomasius. Ss. 493—494. Ближе къ Gess'y Bensow. S. 220.*

тѣмъ, чѣмъ Онъ сознавалъ Себя съ этого времени и чѣмъ Онъ былъ въ дѣйствительности, существовала еще большая разница. Она сгладилась только тогда, когда и во внѣшнемъ Его состояніи или въ образѣ бытія произошла перемѣна, соответствующая измѣненію въ Его внутренней жизни и въ сознаніи, а это наступило со времени воскресенія Его изъ мертвыхъ и вознесенія на небо ¹⁾. Святыи Духъ, дѣйствіемъ Котораго Логосъ впервые содѣлался плотью, силою Котораго поддерживается Богосыновство Христа въ течение Его земной жизни и совершается все дѣло спасенія человѣка, оживляетъ умершаго Господа, и это именно оживленіе Духомъ (ср. 1 Пет. 3, 18) было тѣмъ моментомъ, въ который Отецъ прославилъ и превознесъ, испытаннаго въ покорной любви къ Себѣ и сострадательной любви къ человѣку ²⁾, Сына Своего славою, бывшею у Него прежде. Теперь Логосу возвращается Его Богосыновство въ смыслѣ истиннаго Божескаго образа бытія, въ смыслѣ активной Божеской дѣятельности, полного равенства съ Отцомъ ³⁾. Христосъ—Сынъ Божій—прославленный воскресаетъ изъ мертвыхъ (ср. Іоан. 2, 19; 10, 18), возносится на небо (Іоан. 20, 17), посаждается одесную Отца, „на небесныхъ, превыше всякаго начальства и власти, и силы, и господства“, становится главою Церкви (Еф. 1, 19 — 23). Христосъ — Сынъ Божій — прославленный снова имѣетъ власть надъ Духомъ Святымъ (Іоан. 20, 22), получаетъ и пользуется властью на небѣ и на землѣ (Мк. 28, 18), снова является самобытнымъ источникомъ жизни ⁴⁾. Нѣкоторые богословы—Weiss, Klöpper, Haupt, Benschow, Holtzheuer и др., на основаніи Фил. 2, 9—11, говорятъ о превознесеніи (ὑπερψωσις) Христа Сына Божія даже „выше, чѣмъ Онъ былъ до кеносиса“. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερψώσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων, ἵνα ἐν τῷ ὄνοματι Ἰησοῦ πάντες γόνοι κάμψωσιν ἐπορευομένων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.

¹⁾ *Godet. ibid. Ss. 70. 91. 222.*

²⁾ *Gess. S. 408.*

³⁾ „Во дни плоти“, говоритъ *Gess*, „Иисусъ могъ только просить, и Отецъ раздавалъ, по слову Иисуса, изъ Своего Отцовскаго богатства, такъ какъ былъ не только съ Нимъ, но и обиталъ въ Немъ Своей полнотою, теперь же Иисусъ раздаетъ отъ Своего собственнаго богатства, такъ какъ вся полнота теперь стала Его собственнымъ богатствомъ. Она принадлежитъ прославленному Иисусу, какъ принадлежала домірному Логосу“. *Gess. ibid. S. 411* и далѣе.

⁴⁾ *Gess. ibid. Ss. 400—402. 404. Cp. S. 393. Thomasius. Ss. 490—496. Benschow. S. 171.*

Δὸ καί, говорятъ, нѣтъ основаній относить только къ ἀπαύρωσιν (8). Превознесеніе было вмѣстѣ наградой и за истощаніе (κένωσις) ¹⁾, а потому представляло нѣчто большее, чѣмъ простое возвращеніе въ состояніе до уничтоженія. Объ этомъ же, говорятъ, свидѣтельствуетъ, далѣе, опредѣленіе того, въ чемъ состояло возвышеніе Іисуса Христа Богомъ Отцомъ и цѣль возвышенія. Богъ даровалъ Іисусу Христу имя выше всякаго имени, имя (по самому распространенному толкованію)—Господь—Κύριος. Даровалъ же его затѣмъ, чтобы всякое разумное существо воздавало Прославленному честь и поклоненіе, свойственныя Богу. Прежде Іисусъ былъ неизвѣстенъ міру и не могъ быть почитаемъ всѣми, теперь Онъ всякимъ твореніемъ признается Господомъ (ср. Ап. 5, 12—13) и возсѣдаетъ одесную Бога, какъ Царь въ царствѣ благодати ²⁾.

Но и особенности прославленнаго состоянія Іисуса Христа, по мнѣнію кенотиковъ, получаютъ свою правильную оцѣнку опять только съ точки зрѣнія ученія о единомъ Богочеловѣческомъ Лицѣ Спасителя. Объектъ превознесенія или прославленія (Фил. 2, 9)—не домірный Сынъ Божій, а Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, и потому, Слово, воплотившееся и превознесенное, уже не то, Которое въ началѣ было у Бога. Тогда Оно было чисто духовнымъ бытіемъ, теперь полнота Божества обитаетъ въ Немъ *тѣлесно* (Кол. 2, 9). Теперь тѣло, воспринятое Имъ отъ Дѣвы Маріи, является не только проводникомъ Его промыслительныхъ дѣйствій въ мірѣ, но и необходимымъ ³⁾ посредствующимъ звеномъ Его отношеній къ Богу Отцу и Святому Духу ⁴⁾. Теперь безграничное Слово, разъ содѣлавшись

¹⁾ См. *Meyer. Kommentar über d. N. Test.* IX. 1865. S. 70. *Bensow. ibid.* S. 220.

²⁾ *Bensow. Ss.* 221—225.

³⁾ *Gess. ibid.* S. 413.

⁴⁾ *Ibid. Ss.* 404—405. Ср. у *Hahn'a*: „Духъ (πνεῦμα) Христа, съ окончаніемъ своего человѣческаго развитія, возвращается въ то же состояніе абсолютнаго совершенства и славы, изъ котораго онъ вышелъ (Іоан. 17,5), съ тѣмъ только различіемъ, что до воплощенія онъ былъ внѣ человѣческаго тѣла, теперь же обитаетъ въ человѣческомъ тѣлѣ (σώματινός) и есть πνεῦμα подлиннаго, дѣйствительнаго человѣка, Богочеловѣка“. *Op. cit.* S. 207. Ср. *Thomasius. S.* 511: „Послѣ того, какъ Сынъ становится человѣкомъ, человѣческая природа, которую Онъ воспринялъ въ личное единство съ Собою, вступаетъ во внутреннюю глубину Тройческаго знанія и жизни, человѣческое бытіе становится моментомъ внутренне-Божескихъ отношеній, Сынъ, какъ Богочеловѣкъ—членомъ

плотью, навсегда подверглось условіямъ бытія ограниченнаго пространствомъ и временемъ. Вездѣприсутствіе Его (ср. Мѡ. 12, 20) теперь не можетъ быть понимаемо такъ же, какъ вездѣприсутствіе Перваго Лица Св. Троицы—Духа безплотнаго и вездѣсущіе Его Самого до воплощенія. „Богъ присутствуетъ тамъ, гдѣ хочетъ, и постольку, поскольку хочетъ“. Его вездѣприсутствіе не подлежитъ измѣренію временемъ, такъ какъ нельзя сказать, когда оно въ данномъ мѣстѣ начинается и оканчивается. „Онъ не нуждается и въ пространственныхъ передвиженіяхъ для того, чтобы быть гдѣнибудь“. Но всё это, говорятъ, не приложимо къ прославленному Сыну Божию. Божество Его неотдѣлимо отъ тѣла, равно какъ и тѣло неотдѣлимо отъ Божества. (Положеніе λόγος non extra carnem сохраняетъ всю свою силу и по отношенію къ Прославленному). Онъ также присутствуетъ тамъ, гдѣ хочетъ, но присутствуетъ уже не духомъ только, но и тѣломъ. А потому теперь присутствіе Его въ какомъ-нибудь мѣстѣ необходимо зависитъ отъ пространственныхъ передвиженій. Вездѣсущіе Его подобно вездѣсущію свѣта ¹⁾). Равнымъ образомъ не можетъ быть теперь рѣчи и о жизни Логоса внѣ времени, каковая жизнь явно не свойственна существамъ, обитающимъ въ тѣлѣ ²⁾). Самое теперешнее религіозно-нравственное состояніе Христа Сына Божія, Его внутренняя духовная жизнь, какъ утверждаетъ Gess, по своей формальной сторонѣ чисто человѣческаго характера (?). Добро, любовь, милосердіе, все, что составляетъ содержаніе этой жизни, достигнуто Имъ на землѣ путемъ человѣческаго нравственнаго усовершенствованія, путемъ борьбы, многократныхъ и трудныхъ искушеній, путемъ смиренія и униженія.

Однимъ словомъ, и прославленный Логосъ остается душою воспринятаго Имъ отъ Дѣвы Маріи тѣла, и прославленный Сынъ Человѣческой по праву называетъ людей Своими братьями (ср. Іоан. 20, 17) ³⁾.

Святой Троицы, и общеніе между тремя Лицами *общеніемъ Отца съ человекомъ Иисусомъ во Святомъ Духѣ...* Внутреннее теченіе жизни трехъ Лицъ теперь стало въ некоторомъ образѣ *Божеско-человѣческимъ...* Вся Тройческая дѣятельность совершается теперь Отцомъ чрезъ воплотившагося Сына во Святомъ Духѣ“ (Курсивъ нашъ).

¹⁾ Gess, Ss. 406—407. Ср. Ss. 412—413. *Thomasius*. Ss. 491—494. *Bensow*. Ss. 304—305. *Frank*. Op. cit. II. Ss. 223—226.

²⁾ Gess, *ibid*.

³⁾ Gess, *ibid*. Ss. 408—409.

Въ такомъ видѣ представляется евангельскій образъ Христа Спасителя, съ точки зрѣнія кенотического ученія о воплощеніи Сына Божія. Указывая на кеносисъ предвѣчнаго Логоса или укороченіе, сокращеніе, даже метаморфозу Его Божества (т. е. Божескаго естества), какъ на существенное и необходимое условіе воспріятія Логосомъ полнаго естества человѣческаго, опредѣляя это соединеніе двухъ естествъ, какъ взаимное, чисто органическое проникновеніе однимъ изъ нихъ другого до совершеннаго тождества образа бытія и дѣятельности, кенотики ту же точку зрѣнія послѣдовательно примѣняютъ и къ объясненію чудеснаго Лица Іисуса Христа. Человѣческая сторона въ образѣ Спасителя, начертанномъ ихъ рукою, мы видѣли, дѣйствительно, получаетъ свое полное раскрытіе. Пониманіе словъ Апостола: *ἐν μορφῇ αἰθανῶτου γενόμενος καὶ σχῆματι εἰρηλατῆς ὡς ἄνθρωπος* (Фил. 2, 7) въ смыслѣ указанія на воспріятіе Сыномъ Божіимъ истинной человѣческой природы, подобной нашей, проводится въ объясненіи душевной-жизни Спасителя послѣдовательно и до конца, включая даже жизнь Его въ прославленномъ состояніи. Въ Младенцѣ, начинающемъ свое земное существованіе состояніемъ неразвитости, подлежащемъ потомъ естественнымъ законамъ развитія (физическаго, умственнаго, нравственнаго), въ Учителѣ, ходящемъ съ проповѣдью по городамъ и весямъ Палестины, ограниченномъ пространствомъ и временемъ, подверженномъ искушеніямъ, возносящемъ въ скорбныя минуты жизни съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами молитву къ Богу, смирившемъ Себя послушаніемъ волѣ Божіей до позорной крестной смерти и т. д. — кенотики, дѣйствительно, рисуютъ образъ Господа Іисуса Христа, какъ чело-вѣка по всему подобнаго „братьямъ“, въ его полномъ историческо-человѣческомъ значеніи. Истина подлинности человѣческаго естества Господа, дѣйствительно, раскрывается подробно, и реальность его утверждается прочно (*humana natura in Christo vera et integra*). Но нельзя того же сказать о Божеской природѣ Іисуса Христа. Сколько ни пытается кенотическая христологія доказать неповрежденность и „абсолютную полноту“ Божества Логоса при измѣняемости, сохраненіе Имъ активной дѣятельности даже въ „состояніи чистой потенціи“, все-же Божество Іисуса Христа въ ея освѣщеніи

неизбѣжно получается умаленнымъ, укороченнымъ, неполнымъ. Это — Божество безъ видимаго внѣшняго обнаруженія (*θεός* безъ *μορφή θεού*), Божество безъ Божескихъ свойствъ, безъ Божескаго образа существованія и дѣятельности, *Божество въ примѣненной человѣческой формѣ*. Въ Иисусѣ Христѣ кенотическая христология видитъ Божеское Существо, пытается утвердить тожество Лица Его до воплощенія и послѣ, но гдѣ же признаки этого Божескаго Существа, если въ человѣческой личности (въ границахъ которой, какъ въ своей формѣ, оно пребываетъ неизмѣнно) оно не имѣетъ ни особаго сознанія, ни особой воли? Гдѣ тожество Я домірнаго Логоса и Логоса воплотившагося, если въ послѣднемъ случаѣ свои индивидуальныя качества это Я получаетъ отъ другой природы, ея свойствами опредѣляется и становится „субъектомъ человѣческой личности“? Много кенотики говорятъ и о Богосыновствѣ Иисуса Христа, но это Богосыновство понимается чисто этически. Христосъ есть Сынъ Божій потому, что вслѣдствіе Своего нравственнаго совершенства преимущественно предъ другими людьми стремится къ единенію съ Богомъ и получаетъ способность всецѣло воспринять въ Себя Бога. Отношеніе Сына къ Отцу небесному ограничивается покорностью Его волѣ и вѣрою въ Его всеильную помощь, а Отецъ даетъ Иисусу Христу преимущественно предъ всѣми Своими посланниками „не въ мѣру“ дары Духа Святого и чрезъ Него проявляетъ на землѣ Свою Божескую власть и могущество. При такомъ взглядѣ на Божескую и человѣческую природу Иисуса Христа единство Лица въ Немъ изложенной христологіей въ общемъ (съ нѣкоторыми противорѣчіями въ частностяхъ) достигается, но сколько-бы мы ни старались объяснить себѣ кенотическое опредѣленіе „единаго *Богочеловѣческаго* Я“, „единой *Богочеловѣческой* Личности“, точнаго отвѣта на вопросъ, Божеское или человѣческое Лицо было въ Иисусѣ Христѣ, мы не получаемъ. Это „Богочеловѣческое“ Я всегда помѣщается кенотиками какъ бы въ точкѣ соприкосновенія двухъ природъ, какъ и личное соединеніе Божества съ человечествомъ всегда представляется въ видѣ пункта, въ которомъ они соприкасаются. Больше оснований, впрочемъ, за то, чтобы единое Лицо Иисуса Христа, съ точки зрѣнія кенотическаго ученія о Немъ, признать лицомъ (человѣческимъ; во всякомъ случаѣ оно есть Богочеловѣческое лицо человека Иисуса или Божеское Лицо *въ формѣ лица человѣческаго*, такъ какъ , хотя центромъ или ду-

шю, опредѣляющею личность въ Иисусѣ, является Божеское Существо, но, какъ низведенное до чистой потенціи (или по выраженію кенотиковъ, „депотенцированное“), оно въ свою очередь опредѣляется природою человѣческой. „Человѣкъ, который есть Богъ“, вотъ точное опредѣленіе Лица Иисуса Христа Сына Божія, съ точки зрѣнія кенотической христологіи¹⁾. При „абсолютномъ“ кеносисѣ Бога Слова получается не вочеловѣченіе Его, а очеловѣченіе, „результатомъ“ же послѣдняго не Богочеловѣкъ (Θεάνθρωπος) Иисусъ Христосъ (τέλειος Θεός καὶ τέλειος ἄνθρωπος), а Человѣкобогъ, Человѣкъ Богоносный.

Въ заслугу изложенному ученію о Лицѣ Иисуса Христа, какъ мы видѣли, ставятъ подробное, ясное и вполне научное раскрытіе двухъ основныхъ вопросовъ христологіи: о единствѣ Лица и о слѣдствіи этого единства—взаимообращеніи свойствъ Божеской и человѣческой природъ во Христѣ при сохраненіи „абсолютной полноты“ Божества. /Установивши положеніе объ измѣняемости Божества Логоса при воплощеніи, кенотики (систематики, главнымъ образомъ), дѣйствительно, представили опытъ тщательной и подробной разработки важнѣйшихъ пунктовъ христiанскаго вѣрученія. Но критеріемъ основательности той или другой богословской теоріи, критеріемъ истинности ея аргументовъ и выводовъ должно служить только согласіе ея съ неизмѣннымъ церковно-догматическимъ ученіемъ. Чтобы опредѣлить, чѣмъ является ученіе протестантовъ—кенотиковъ о Лицѣ Иисуса Христа съ православно-догматической точки зрѣнія, необходимо противопоставить ему (по тѣмъ пунктамъ, на какіе кенотики обращаютъ особенное вниманіе) ученіе Церкви и при свѣтѣ этого послѣдняго подвергнуть разсмотрѣнію доводы кенотизма, на которыхъ, основ-

¹⁾ Согласно этому опредѣленію, данному Thomasius'омъ (см. выше), наименование Gottmensch, постоянно прилагаемое кенотиками къ Иисусу Христу, очевидно имѣетъ у нихъ совершенно иной смыслъ, чѣмъ весьма малоупотребительное въ церковной письменности слово Θεάνθρωπος. Ср. *Св. Иоаннъ Златоустъ*. Ном. 72,6: „Θεάνθρωπος—человѣкъ ради насъ, Богъ ради Себя; Богъ ради Себя, а человѣкъ по причинѣ человѣколюбія“. *Св. Василій Великій*. Бес. на Псал. 48, 8. Твор. въ рус. пер. 3 изд. I. 295. *Св. Аванасій Великій*. На арианъ IV, 36. (Въ послѣднихъ двухъ случаяхъ въ русскомъ переводѣ словомъ „Богочеловѣкъ“ переведены слова Θεός ἄνθρωπος. Ср. *Migne* 26, col. 524. 1116)—Въ устахъ защитниковъ „реального“ кеносиса Сына Божія слово „Богочеловѣкъ“ неизбѣжно принимаетъ характеръ несторианскій и всегда указываетъ на нѣчто третье, получившееся отъ соединенія Бога и человѣка („Божескаго Существа и человѣческаго рода“, какъ говорить Thomasius).

вается главное его положеніе объ измѣненіяхъ, внесенныхъ въчеловѣченіемъ въ жизнь и существо Второго Лица Святой Троицы. Раскрытіе церковнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа дастъ въ результатѣ подлинно-евангельскій образъ Христа Спасителя, совершенно противоположный образу, начертанному съ точки зрѣнія протестантскихъ теорій о кеносисѣ, и опредѣлитъ тѣ начала, какія должны быть положены въ основу при изъясненіи „уничижительныхъ реченій“ Св. Писанія и фактовъ изъ земной жизни Спасителя, дающихъ поводъ заключать объ ограниченіяхъ въ Божеской природѣ, жизни и дѣятельности воплотившагося Сына Божія. А разборъ основоположеній кенотизма дастъ возможность установить наиболѣе вѣроятный смыслъ библейскаго ученія о самоуничженіи нашего Господа и сдѣлать выводъ о научной цѣнности разбираемой теоріи.

ГЛАВА IV.

Подлинный евангельский образъ Иисуса Христа—Сына Божія, какъ противоположность кенотическому представленію о Немъ.

„Желая проникнуть со всякимъ благоговѣніемъ и трепетомъ къ неизреченной тайнѣ (воплощеннаго Слова), превосходящей, быть можетъ, силы разумѣнія самыхъ святыхъ, и даже всѣхъ силъ небесныхъ, мы должны представить въ Лицѣ Богочеловѣка различіе той и другой природы Его такимъ образомъ, чтобы ни къ Божественной Его природѣ не приложить ничего такого, что было бы недостойно ея, ни человѣческой природы Его не обратить въ простой обманчивый фантомъ и изложить должны въ этомъ случаѣ болѣе то, что представляетъ намъ наша вѣра, чѣмъ то, что могъ бы подсказать намъ нашъ разумъ“. *Оригенъ*¹⁾.

„Выраженія наши, если относятся къ Богу, требуютъ тщательной разборчивости. Ихъ надо не такъ понимать, какъ мы привыкли употреблять ихъ о себѣ, но такъ какъ подобаетъ самой Божественной и Верховной Природѣ“. *Св. Кириллъ Александрійскій*²⁾.

„Вѣрую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго, Иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ; свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша. Насъ ради человекъ и нашего ради спасенія спедшаго съ небесъ и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы и вочеловѣчшася“—вотъ сущность всего догматическаго ученія о Лицѣ Основоположника христіанства—Господа Иисуса Христа, или о тайнствѣ воплощенія, какое ученіе святая Церковь

¹⁾ De princip. II, 6. *Migne*. s. gr. 11, col. 210.

²⁾ „Толкованіе на еванг. отъ Іоанна“—10, 34—37. *Migne*. s. gr. 74, col. 28.

котораго— „наполнять“, πλήρωμα τινός означает „то, чѣмъ чтонибудь наполняется или наполнено“. При этомъ въ данномъ мѣстѣ πλήρωμα указываетъ не на относительную полноту (какъ въ 1 Кор. 10, 26; Мар. 8, 20; Мѣ. 9, 16 и др.), а на полноту абсолютную, субстанціальную (ср. Рим. 11, 12; 15, 29; Еф. 1, 10; 3, 19) ¹⁾, какая мысль усиливается еще у Апостола употребленіемъ мѣстоименія πᾶν и нарѣчія σωματικῶς. Σωματικῶς въ соотвѣтствіи съ греческой философской терминологіей употреблено для обозначенія дѣйствительнаго, существеннаго, субстанціального обитанія во Христѣ полноты Божества въ противоположность призрачному, кажущемуся, несущественному, благодатному или нравственному ²⁾. Πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος вмѣстѣ съ σωματικῶς означаетъ совокупность всѣхъ Божескихъ силъ и свойствъ, всего того, что свойственно Богу, что есть Богъ. Глаголь κατοικεῖν при πλήρωμα, въ противоположность παροικεῖν, къ тому же указываетъ не на временное, преходящее пребываніе полноты Божества во Христѣ, но на вѣчное, неизмѣнное и постоянное. Такой именно смыслъ и соединяли съ словами Апостола святые отцы и учителя Церкви. „То, что есть Богъ—Слово, въ Немъ (во Христѣ) обитаетъ“, говорить блаж. Теофилактъ ³⁾. „Въ Немъ благоизволи всему исполненію вселитися“ (Кол. 1, 19)—*„какъ есть Сынъ и Слово, яко Богъ, такъ и вселился въ Немъ, не дѣйствіе Его вселилось, а Самъ Онъ, существомъ Своимъ или Своею полною Ипостасію“* (св. Іоаннъ Златоустъ) ⁴⁾. Что не та или другая часть Божества, а вся полнота въ Немъ обитаетъ, „видно изъ того, что Онъ имѣетъ всякую власть и силу; а это и значитъ, что Онъ есть Богъ совершенный, потому что кто этого не имѣетъ, тотъ не есть Богъ“ (Амвросіастъ) ⁵⁾. Подъ дѣйствіемъ силы Божіей находились и про-

¹⁾ Cremer. *ibid.* S. 878—879. Ср. Проф. Д. И. Богдановскій. „Посл. св. ап. Павла къ Ефесянамъ“. Кіевъ. 1904 г. 333—334 стр.

²⁾ Ср. Cremer, *Op cit.* 5 Auf. S. 818, также проф. В. Несмыловъ. „Наука о человѣкѣ“. т. II. Казань. 1907 г., стр. 350—352. Пониманіе, имѣющее основу и въ святоотеческой письменности. Ср. Св. Иларій Пикт. de Trin. VIII. 54, 55. *Migne*. 10, col. 277—278. Противъ указаннаго выше пониманія кенотиками слова σωματικῶς въ смыслѣ какъ бы оплотненія первоначальнаго духовнаго Существа Божія.

³⁾ Толкованіе на посланіе къ Колоссянамъ, Прав. Собесѣдн. 1886 г. XII. 36 стр.

⁴⁾ Цит. у пресв. Теофана. „Толкованіе посланій св. ап. Павла къ Колоссян. и къ Филимону“. 1892 г. 55 стр. Ср. Блаж. Теофилактъ. *Ibid.* XI, 21 стр.

⁵⁾ См. Еп. Теофанъ. *ibid.*

роки, Богъ вселяется и въ вѣрующихъ (ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς, 2 Кор. 6, 16), но во Христѣ Онъ, сказано, обитаетъ σωματικῶς, т. е. какъ душа въ тѣлѣ, существенно и нераздѣльно ¹⁾. Вотъ какъ говоритъ примѣнительно къ данному мѣсту изъ посланія св. ап. Павла къ Колоссянамъ св. Иоаннъ Дамаскинъ о таинствѣ воплощенія: „мы исповѣдуемъ, что естество Божеское все совершеннымъ образомъ находится въ каждомъ изъ Его Лиць: все въ Отцѣ, все въ Сынѣ, все въ Святомъ Духѣ... и въ вочеловѣченіи единого изъ Св. Троицы Бога—Слова *все и совершенное естество Божества* въ одномъ изъ Своихъ Лиць соединилось со всеѣмъ человѣческимъ естествомъ, а не часть съ частью“ ²⁾. И противъ пониманія кенотиками Кол. 2, 9, въ связи съ 1, 19—20, слѣдуетъ замѣтить, что отнесеніе словъ Апостола къ уничиженному состоянію Іисуса Христа, а не къ прославленному только, не противорѣчитъ контексту рѣчи, такъ какъ въ противномъ случаѣ было бы совершенно необъяснимо упоминаніе Апостола въ связи съ „полнотою Божества“ о крестномъ подвигѣ Христа Спасителя.

Та же мысль о совершенной, нисколько неумаленной и неизмѣненной полнотѣ Божества въ историческомъ Лицѣ Іисуса Христа выражается въ библейскомъ наименованіи Христа „*образомъ Бога невидимаго*“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.), „*сіяніемъ славы и образомъ Ипостаси*“ Бога (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, Евр. 1, 3). „Слово εἰκὼν, говоритъ св. Иоаннъ Златоустъ, указываетъ на ἀπαράλλακτον, на точъ въ точъ сходность, на ни въ чемъ неотличность; посему Господь ^{κεκρίσται ὡς} ἀπαράλλακτος, точъ въ точъ сходенъ съ Отцомъ, ни въ чемъ не отличенъ отъ Него“ ³⁾. Эти наименованія—εἰκὼν, χαρακτήρ (= печать, точный отпечатокъ) ⁴⁾, по мысли св. отцовъ, указываютъ именно на то, что полнота Божества обитаетъ во Христѣ не потенциально только, что Онъ есть образъ Бога въ исключительномъ смыслѣ, а не въ такомъ, въ какомъ можетъ быть называемъ тѣмъ же именемъ чловѣкъ (ср. Быт. 1, 26; 1 Кор. 11, 7), что Онъ

¹⁾ Блаж. Θεοφιλάκτῃ. *ibid.* XII. 36 стр. Бл. Θεοδορίτῃ. Толкованіе на посл. св. ап. Павла. Творенія (рус. пер.). М. 1861 г. VII. 498—499 стр.

²⁾ „Точное изложеніе православной вѣры“. III. 6. Перев. проф. Бронзова. 1894 г. 133—134 стр.

³⁾ См. *Επ. Θεοφάνῃ. ibid.* 43 стр.

⁴⁾ Ср. *Cremer. Op. cit.* 5 Auf. S. 877

равенъ Отцу по силѣ, власти и величію, что Онъ едино съ Нимъ по Существу и открываетъ людямъ премірнаго Владыку всяческихъ до наглядной осязательности, позволяющей постигать Его обыкновенному слабому взору ¹⁾. „Образъ есть Бога, слѣдовательно,..... ни въ чемъ не отличенъ. *Нѣтъ мѣры для величія Его*, чтобы (смѣривши) могъ ты сказать, сколько недостаетъ въ Немъ (противъ Отца)“, говоритъ блаж. Теофилактъ ²⁾. Христосъ—образъ Бога, „не бездушный, не рукотворенный, но образъ живой, лучше же сказать, самосущая жизнь, образъ не въ подобіи очертанія, но въ самой сущности, всегда сохраняющей неразличимость“ ³⁾. „Ибо такова природа существъ простыхъ, что они не могутъ въ одномъ сходствовать, а въ другомъ не сходствовать, напротивъ цѣлое бываетъ изображеніемъ цѣлаго, и притомъ болѣе похожимъ, нежели слѣпокъ“ ⁴⁾. Контекстъ рѣчи Апостола вполне оправдываетъ такое пониманіе, такъ какъ и „историческому“ Христу (ἐπ' ἀρχαίου τῶν ἡμερῶν) здѣсь приписывается общепромыслительная дѣятельность въ мірѣ, о какой, съ точки зрѣнія кенотическихъ теорій, рѣчи не можетъ быть. Предположеніе (о томъ), что въ приведенныхъ мѣстахъ Св. Писанія говорится объ историческомъ Христѣ, а не о прославленномъ или о домірномъ Логосѣ, опровергается самимъ текстомъ, такъ какъ и въ посланіи къ Кол., и въ посланіи къ Евр. рѣчь идетъ именно объ искунительномъ подвигѣ Христа Спасителя, объ избавленіи насъ кровію Его, объ очищеніи Имъ нашихъ грѣховъ (ср. Кол. 1, 14; Евр. 1, 3) ⁵⁾.

Въ основѣ этого апостольскаго ученія о полнотѣ Божества въ Иисусѣ Христѣ лежитъ то же самосознаніе Господа, на которое по-

¹⁾ Ср. Проф. Н. Глубоковский. „Благовѣстіе св. ап. Павла и теософія Филона Александрійскаго“. Христ. Чтеніе. 1901 г. II. 648. 656 стр.

²⁾ Блаж. Теофилактъ. *ibid.* X. 15—16 стр. Ср. его же „Толкованіе на посланіе св. ап. Павла къ Евреямъ“. Рус. переводъ. Казань. 1903 г. 9—10 стр.

³⁾ Св. Василій Великій. „Опроверженіе на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія“. I. Русск. переводъ, изд. 1891 г. III. 38 стр.—II. *ibid.* 72—73 стр. Ср. бл. Теодоритъ, цит. твор. 322. 489—490. 561—563 стр. Творенія Оригена (русск. пер.). I „О началахъ“. Казань. 1899 г. 28 стр.—Св. Іоаннъ Дамаскинъ, цит. твор. 241—242 стр. Св. Кириллъ Алекс. Толков. на еванг. отъ Іоанна. II. 1; III. 5. Творенія (рус. пер.). XII. 1901 г. 182. 462—464 стр. (*Migne. s. gr.* 73, col. 197. 484 и дал.).

⁴⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. Твор. 1844 г. III. 99—100 стр.

⁵⁾ См. Еп. Теофанъ. „Толков. на посл. къ Евреямъ“. Душепол. Чтеніе. 1896 г. I, стр. 16. Проф. Н. Глубоковский. *Op. cit.* *ibid.* 647 стр.

стоянно ссылаются и кенотики, которое Gess считает болѣе прочнымъ „фундаментомъ“ для хринологіи, чѣмъ „разнообразныя мнѣнія великихъ и малыхъ философовъ о Богѣ“¹⁾. А кромѣ непосредственнаго самосвидѣтельства Сына Божія умственному взору „посланниковъ отъ имени Христова“ (2 Кор. 5, 20) всегда живо предносился и образъ ихъ Божественнаго Учителя. Они возвѣстили міру только то, что сами *слышали*, что *видѣли* своими глазами, что разсматривали и что осязали руками (ср. 1 Иоан. 1, 1—3, 5; Лук. 1, 2), почему одни только, не повреждая слова Божія, могли проповѣдывать „искренно, какъ отъ Бога, предъ Богомъ, во Христѣ“ (2 Кор. 2, 17). И это самосвидѣтельство Іисуса Христа, переданное апостолами, Церковь, вѣрная хранительница не только буквы апостольскаго ученія, но и смысла его, въ лицѣ своихъ пастырей и учителей понимала и понимаетъ далеко не такъ, какъ протестанты кенотики, непризнающіе безусловнаго авторитета вселенскаго церковнаго сознанія. При свѣтѣ же такого пониманія и самый *образъ Іисуса Христа*, Сына Божія, непредубѣжденному и вѣрующему читателю Евангелія представляется совѣмъ въ иномъ видѣ, чѣмъ рисуютъ его богословы, задавшіеся цѣлью исправить и усовершенить издревле содержимое Церковью ученіе о Лицѣ Спасителя.

Единство Господа Іисуса Христа съ Отцомъ, которое Онъ съ такою силою и многократно раскрывалъ въ рѣчахъ Своимъ ученикамъ и іудеямъ, св. отцы, подъ руководствомъ апостольскаго ученія и въ согласіи съ текстомъ Евангелія, понимали именно въ субстанціальномъ смыслѣ, въ смыслѣ единства Ихъ существа и полного равенства, видѣли въ этихъ рѣчахъ указаніе на метафизическое Богосыновство Спасителя, на совершеннѣйшую, нисколько неумаленную, полноту Божества въ Іисусѣ Христѣ, а не на большую только степень того благодатнаго, сверхъестественнаго единенія чловѣка съ Богомъ, какового удостоивались пророки и удостоиваются вообще люди святые.

„Аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте“, говорилъ Іисусъ Христосъ Своимъ ученикамъ въ послѣдніе дни Своей земной жизни. А когда одинъ изъ нихъ, Филиппъ, обратился

¹⁾ Gess. Op. cit. III. S. 448.

къ Нему съ словами: „Господи, покажи намъ Отца, и довлѣть намъ, глагола ему Исусъ: толико время съ вами есмь и не позналъ еси Мене, Филиппе? *Видѣвый Мене, видѣ Отца:* и како ты глаголеши: покажи намъ Отца?“ (Иоан. 14, 7—9, 11. Ср. 8, 16, 19; 10, 38; 12, 44—45; Мѡ. 11, 27). Филиппъ питаеть надежду получить всецѣлое откровеніе Бога Отца, и Спаситель, Сынъ Божій, не только не отрицаетъ возможности такого именно откровенія, а въ Себѣ Самомъ и указываетъ его. „Ты пользовался столько времени ученіемъ, дѣлаеть Исусъ Христосъ упрекъ Филиппу, ты видѣлъ чудеса, совершенныя со властію, видѣлъ, что свойственно Божеству и что творить одинъ только Отець, какъ то: отпущеніе грѣховъ, обнаруженіе сокровенныхъ тайнъ, изгнаніе смерти, созданіе изъ земли, и не позналъ еси Мене“¹⁾. Созерцай Меня, истинный, точный, субстанціальный образъ Бога Отца и ты увидишь во Мнѣ природу Отца, какъ бы такъ говоритъ Сынъ Божій, разумѣя, конечно, не тѣлесное зрѣніе, но духовное познаніе²⁾. „Я, говоритъ, являюсь образомъ сущности Родившаго, какъ отображенный по Нему не внѣшнюю славою, и не какъ украшенный чуждыми и общими качествами, но въ собственной природѣ ношу свойства Родителя и являюсь истинно тѣмъ, чѣмъ можетъ быть и Онъ“³⁾. А потому если бы вы знали Мое существо и достоинство, то знали бы и Отца⁴⁾. Дальнѣйшія слова Господа („глаголы, яже Азъ глаголю вамъ, о Себѣ не глаголю: Отець же во Мнѣ пребывая, Той творить дѣла“, 10 ст. ср. 12, 49) со всею силою подтверждаютъ правильность такого пониманія свидѣтельства Его о пребываніи въ Немъ Отца (т. е. пре-

¹⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на евангеліе св. ап. Іоанна Богосл. LXXIV.1. Творенія въ рус. переводѣ. VIII. кн. 2. (1902 г.). 494 стр.*

²⁾ *Ср. св. Кириллъ Александрійскій. Толкованіе на еванг. отъ Іоанна (на 14,9). Творенія. XIV т. 195. 199 стр. (Migne. t. 74, col. 204. 208).*

³⁾ *Св. Кириллъ Александрійскій. ibid. 202 стр. (Migne. ibid. col. 212). Ср. XII т. 369 стр. Migne. 73, col. 388—389). Блаж. Теодоритъ. „О святой и животворящей Троицѣ“. Христ. Чтеніе. 1847 г. III. 35 стр. (Твореніе приписываемое св. Кириллу. Вопросъ о принадлежности твореній De incarnatione Domini и De sancta et vivif. Trinitate блаж. Теодориту, а не св. Кириллу Александрійскому можно считать рѣшеннымъ. См. проф. Н. Глубоковскій. „Блаж. Теодоритъ еп. Кирскій“. Москва. 1890 г. т. 2. стр. 87 и дал. Ср. А. Rehrmann. Die Christologie d. hl. Cyrillus von Alexandr. Hildesheim. 1902. S. 227). Св. Василій Великій. „Противъ Евномія“. IV. Творенія (рус. пер.). 3 изд. III т. стр. 118—119. „О Святомъ Духѣ“. 8. ibid. 214 стр.*

⁴⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ. ibid. LXXIII. 2. 490 стр.*

бываніи не дѣйствиємъ только, не высшею степенью благоволенія, какъ объясняютъ кенотики, но существомъ), хотя кенотики и ссылаются на нихъ въ доказательство „единства Богочеловѣческаго Лица“ или отсутствія во Христѣ всемогущей Божеской силы и несамостоятельности Его дѣйствій. „Такъ какъ созерцавшимъ Иисуса Христа Онъ представлялся въ человѣческомъ видѣ, то возводитъ Онъ умъ учениковъ отъ видимаго къ невидимому и усваиваетъ въ дальнѣйшемъ слова Свои и дѣла природѣ Божества, какъ бы въ Лицѣ Отца“¹⁾. Приведенныя выше слова (Іоан. 14, 10), по изъясненію св. Іоанна Златоуста, значать: „не иначе творилъ бы Отецъ, чѣмъ какъ творю Я“²⁾. „Если Онъ говорить то же, что и Отецъ, поясняетъ бл. Феодоритъ, и если Отецъ пребываетъ въ Немъ, а Онъ въ Отцѣ; и видѣвшій Его видѣлъ Отца, и знающій Его знаетъ и Отца; то для всѣхъ, имѣющихъ разумъ, ясно, что естество Отца и Сына одно и то же, что все, что имѣетъ Отецъ, имѣетъ и Сынъ“³⁾. И именно на дѣла Свои, на это *обнаруженіе воинъ Ему лично принадлежащей Божеской власти и могущества*, Иисусъ Христосъ указываетъ чаще всего, какъ на необходимое и вмѣстѣ неопровержимое доказательство Своего полного равенства и единосушія съ Отцомъ⁴⁾. „Вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ: аще-ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми“ (Іоан. 14, 11. Ср. 5, 36; 10, 25, 37). Съ особенною силою и ясностью засвидѣтельствовалъ Иисусъ Христосъ о Своемъ Божескомъ могуществѣ, о Своей сверхъестественной силѣ и власти, какъ внѣшнемъ выраженіи единосушія съ Отцомъ, вѣрчи къ іудеямъ на ихъ слова: „аще Ты еси Христосъ, рци намъ не обвинуся“. Указавши на то, что іудеи не принадлежать къ числу овецъ Его и потому въ Него не вѣрують, Иисусъ Христосъ для убѣжденія ихъ въ томъ, что Онъ, видимый и осязаемый человѣкъ, имѣетъ всѣ свойства Божеской сущности, говорить: „овцы Моя..... по Мнѣ грядуть: и Азъ животь вѣчный дамъ имъ и не погибнуть во вѣки, и

¹⁾ Ср. св. Кирилль Александрійскій. Цит. твор. XIV. 204 стр. *Migne*. 74, col. 213.

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* LXXIV. 2. 494 стр.

³⁾ „О святой и животворящей Троицѣ“. *ibid.* 36 стр. Ср. св. Кирилла Александрійскаго объясненіе „Символа Никейскихъ отцовъ“. Дѣянія вселенскихъ соборовъ. 2 изд. II. 183—184 стр.

⁴⁾ См. объ этомъ у св. Кирилла Александрійскаго. Цит. толкованіе на еванг. отъ Іоанна (на 14,11). XIV. 205 стр. и 9 стр. (*Migne*. 74, col. 17).

не восхититъ ихъ никтоже отъ руки Моея: Отець Мой, Иже даде Мнѣ, болій всѣхъ есть, и никтоже можетъ восхитити ихъ отъ руки Отца Моего: *Азъ и Отець едино есма*“ (Іоан. 10, 24—30. Ср. 5, 17—30; 17, 11). „Едино есма, т. е. по отношенію къ могуществу, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ. Если же одно и то же могущество, то, очевидно, и существо“¹⁾. Какъ бы такъ говоритъ Христосъ: „Я не иное что, а то же, что Отець, только пребываю Сыномъ; и Онъ не иное что, а то же, что Я, только пребываетъ Отцомъ“²⁾. „Какъ невозможно исторгнуть кого-нибудь изъ десницы Отца, Который больше всѣхъ, такъ же невозможно и похитить кого-либо изъ хранимыхъ Мною... И какъ, потому что Отець болій всѣхъ, никто не можетъ исхитить изъ руки Его, добавляетъ блаж. Феодоритъ, такъ и Сынъ болій есть всѣхъ, потому что точно такъ же никто не можетъ исхитить и изъ Его руки... У кого *равны и знаніе, и сила, и хотѣніе*, у тѣхъ, очевидно, естество одно“³⁾. Въ такомъ именно смыслѣ повяли слова Іисуса Христа непосредственные слушатели Его—іудеи, почему стали бросать въ Него камни. Однако же несмотря и на это, Онъ не опровергъ ихъ пониманія, а подтвердилъ Свои слова, что Онъ Сынъ Божій и едино съ Отцомъ (31—38 ст. ср. 5, 17—47; 19, 7)⁴⁾.

Итакъ, Богъ Отець пребываетъ въ Іисусѣ Христѣ не потому, что Онъ (т. е. Христосъ) обладаетъ въ большей степени, чѣмъ другіе люди, способностью воспринять Его, вступить съ Нимъ въ тѣснѣйшее единеніе любви, и не такъ, какъ Онъ пребываетъ въ благодатствованныхъ и возрожденныхъ Духомъ Святымъ. Разница того и другого Богообщенія не количественная, такъ сказать, а качественная. Отличіе Христа отъ всѣхъ людей состояло въ томъ, что Онъ Самъ былъ Божескимъ Существомъ, что Онъ сознавалъ Себя всегда и неизмѣнно одною изъ трехъ Ипостасей Бога, Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, носителемъ абсолютныхъ (а не „примѣненныхъ“) Бо-

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* Бесѣда LXI, 2.—VIII т. кн. 1. 407 стр. Ср. св. Василій Великій. Противъ Евномія. I. Творенія. *ibid.* 47—48 стр. Св. Кириллъ Александрійскій. Цит. твореніе. XIV. 14—15 стр. (*Migne. ibid. col. 24.*)

²⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ *ibid.* 408 стр.

³⁾ Цит. твореніе. *ibid.* 24—25 стр.

⁴⁾ См. св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* 407 стр. Ср. Бесѣда XXXVIII. 3. *ibid.* 264 стр. Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.*

жескихъ свойствъ. Еще будучи 12-лѣтнимъ отрокомъ, Онъ обнаружилъ это *Божеское самосознаніе*, когда назвалъ Себя Сыномъ Божиимъ; при чемъ назвалъ съ такою же ясностью и опредѣленностью, съ какою многократно называлъ впоследствии въ теченіе всего общественнаго служенія Своего и до конца Своей проповѣди „Евангелія Царствія“ (Мѡ. 4, 23; 9, 35). „Не вѣста ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоинъ быти Ми“, говорилъ Иисусъ Христосъ Иосифу и Дѣвѣ Маріи, долго искавшимъ Его и нашедшимъ во храмѣ (Лук. 2, 49. Ср. Іоан. 9, 4; 14, 31). Ср. Іоан. 9, 35—37; Мѡ. 16, 16—18 и парал. Мѡ. 26, 63—64 (Мр. 14, 61—62; Лук. 22, 67—70 и др.). И это ясное и опредѣленное сознание Богосыновства, во-первыхъ, не могло быть результатомъ дѣйствія ветхозавѣтныхъ пророчествъ на постепенно и естественно развивающуюся душу Иисуса Христа, такъ какъ завершеиіемъ этого развитія кенотики считаютъ 30-лѣтній возрастъ, а Онъ обнаружилъ его въ 12 лѣтъ, при чемъ не безъ основанія обращаютъ вниманіе ¹⁾ на то, что о возрастаніи младенца Иисуса евангелистъ говоритъ послѣ повѣствованія о событіи съ 12-лѣтнимъ Отрокомъ. Во-вторыхъ—сознаніе Богосыновства не могло носить и характера воспоминанія о прежнемъ оставленномъ Божескомъ образѣ бытія, такъ какъ опредѣляется предикатами, указывающими на изначальное, реальное, вѣчное и неизмѣнное бытіе. (Ср.: „Отче, ихъ же далъ еси Мнѣ, хошу да *идѣже есмь Азъ*, и тии будутъ со Мною“—*ἐπεὶ εἶμι ἐγὼ*, сопост.: *ἐπεὶ ἦν τὸ πρότερον*, Іоан. 17, 24; 14, 3; 6, 62. *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἶμι*, Іоан. 8, 25, 58; 9, 35—37). Въ-третьихъ, сознаніе Богосыновства Иисусомъ Христомъ не могло быть и не было тождественнымъ съ доступнымъ людямъ сознаниіемъ нравственнаго Богосыновства или Богообщенія (ср. Іоан. 12, 21; 17, 22 и др.), какъ это и выясняетъ Самъ Иисусъ Христосъ іудеямъ (Іоан. 10, 34—37). Противопоставляя Себя сынамъ Божиимъ по усвоенію, Онъ называетъ Себя посланнымъ и освященнымъ отъ Отца, въ смыслѣ предназначенія Его спасти міръ и другимъ сообщить ту же славу, которою Онъ облеченъ, какъ Богъ, по существу ²⁾. „Показываетъ Себя настолько от-

¹⁾ Ср. проф. М. Гарнезъ. *Op. cit.* 167 стр.

²⁾ Ср. св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* (на Іоан. 10, 34—37). XIV. 17—23 стр. *Migne.* 74, col. 25 и дал.

личающимся отъ ихъ бѣдности, что когда Онъ явился среди нихъ, то по этой (именно только) причинѣ они названы богами, ибо Онъ есть Слово Бога и Отца" ¹⁾). У Того же, Кто отъ вѣчности всегда и съ неизмѣнною ясностью сознаетъ Себя Сыномъ Божиимъ и реальнымъ обладателемъ Божескихъ свойствъ ²⁾, у Того это сознание естественно никогда не могло быть только субъективнымъ, предметомъ вѣры и внутреннихъ переживаній, но основывалось на объективныхъ данныхъ и выражало дѣйствительное и вѣчное, метафизическое, а не нравственное отношеніе Его къ Отцу и Отца къ Нему, какъ имѣющихъ одну и ту же природу. Поэтому неоднократно Божій голосъ съ неба: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный“ (Мѡ. 3, 17; 17, 5), по изъясненію св. Іоанна Златоуста, является откровеніемъ не для Іисуса Христа, а для другихъ людей ³⁾; онъ являлся и по признанію Самого Господа преизбыточествующею мѣрою, восполняющею недостаточность Его собственнаго свидѣтельства для человѣческаго удостовѣренія въ дѣйствительности того вѣчнаго природнаго отношенія къ Нему Бога Отца, которое, конечно, искони было для Него предметомъ непосредственнаго и абсолютнаго знанія (ср. Іоан. 5, 31, 37). Можно ли говорить о Богочеловѣчѣ, что Онъ подобно всѣмъ людямъ „ходилъ вѣрою, а не видѣніемъ“, что Богопознаніе Его развивалось вмѣстѣ съ развитіемъ личности, что Онъ не видѣлъ лицомъ къ лицу Бога, неба, вѣчности, если Онъ Самъ свидѣтельствуетъ о такомъ же точномъ созерцаніи и всецѣломъ постиженіи Самого Божественнаго Существа Отца (*τις ἐστιν ὁ πατήρ*) ⁴⁾, какое имѣетъ Отецъ о Сынѣ, чѣмъ ясно различаетъ Свое непосредственное и абсолютное Божеское знаніе („видѣлъ“ и „слышалъ“ у Бога) отъ несовершеннаго, неполнаго и ограниченнаго знанія человѣческаго (Іоан. 10, 15. Ср.

¹⁾ Ibid. XIV. 17 стр.; II, 3 (на Іоан. 3, 33). XII. 255—256 стр. (*Migne*. 73, col. 276).

²⁾ Ср. свидѣтельства Іисуса Христа о Своей самобытности (Іоан. 5, 21, 26), о вѣчности (цит. выше Іоан. 8, 25, 58 и парал.), о всемогуществѣ (Іоан. 5, 36; 10, 28; 14, 13; 11, 25), о всевѣдѣніи (Іоан. 8, 55; 10, 15), о вездѣсущи (Іоан. 3, 13; Мѡ. 18, 20).

³⁾ Ср. св. Іоаннъ Златоустъ. „Толков. на св. Матѡ. еванг.“ XII, 2. LVI, 3. Твор. (СПБ. 1901 г.) VII. 124. 578 стр.

⁴⁾ См. св. Іоанна Златоуста бесѣды на еванг. св. ап. Іоанна Богосл. XV. 2. Творенія. VIII. 99 стр.

3, 32; 6, 46; 7, 28—29; 8, 26, 38, 40, 55; 12, 50; Мѡ. 11, 27; Лук. 10, 22 и др. Сопост. съ Иоан. 1, 18; 5, 37; 1 Тим. 6, 16) ¹⁾.

Если же такъ, если есть свидѣтельства Иисуса Христа о взаимоотношеніяхъ Его съ Богомъ Отцомъ, указывающія на дѣйствительное, предвѣчное Его Богосыновство, говорящія о сродствѣ и единствѣ сущности, нераздѣльномъ вѣдѣніи, нераздѣльной волѣ, о равенствѣ власти, а не о моральномъ только единеніи, обусловливаемомъ, съ одной стороны, вѣрой и жизнью по вѣрѣ, а съ другой, Божественнымъ снисхожденіемъ къ Вѣрующему; словомъ, если есть свидѣтельства, говорящія о метафизическомъ (природномъ), а не о этическомъ, „исключительномъ“ взаимоотношеніи ²⁾ Иисуса Христа съ Богомъ Отцомъ, то не можетъ быть рѣчи и о какихъ-либо ограниченіяхъ въ Божеской природѣ воплотившагося Сына Божія, о какомъ-либо измѣненіи Его Божескаго бытія. Слѣдовательно, и слава воплотившагося Сына Божія на землѣ, о которой Онъ Самъ свидѣтельствуеть (Иоан. 11, 4; 17, 22), и подъ которой разумѣются акты откровенія Божественной сущности, эта слава была не славою только Отца, а славою Его собственной, Своею для Него, славою Второй Ипостаси Св. Троицы, явившеюся на землѣ во плоти человѣческой. Проявлялась эта слава въ вышеуказанныхъ свидѣтельствахъ Иисуса Христа о Себѣ, какъ носителѣ Божеской природы и абсолютныхъ Божескихъ свойствъ, въ ученіи, въ знаменіяхъ и чудесахъ ³⁾; однимъ словомъ, была внѣшнимъ обнаруженіемъ Его Божескаго Существа, всѣхъ Его Божескихъ свойствъ. Но съ особенною очевидностью Христось показалъ эту славу во время Своего преображенія на горѣ, когда избранные ученики, по замѣчанію Евангелиста, „видѣша славу Его“ (Лук. 11, 32. Ср. Мѡ. 17, 2—6; Иоан. 1, 14) ⁴⁾. Въ этомъ случаѣ, какъ и еще

¹⁾ См. св. *Иоанна Златоуста* тѣ же бесѣды. LX. 1. *ibid.* 334—395 стр. Ср. *P. Schanz. Commentar über d. Evangelium des heilig. Johannes.* Tübingen. 1885. S. 317. Особенно подробно о преимуществахъ Богопознанія Иисуса Христа по сравненію съ Богопознаніемъ человѣческимъ см. у *H. C. Powell'a.* *The principle of the incarnation.* London. 1896. p. 337—358.

²⁾ Въ нѣкоторыхъ случаяхъ и сторонники кенотическихъ теорій свидѣтельствамъ объ этомъ „исключительномъ“, какъ называютъ они, взаимоотношеніи придаютъ вышеуказанное значеніе, хотя иногда на одной и той же страницѣ говорятъ совершенно о другомъ. Ср. для примѣра *Godet.* *Op. cit.* II. S. 57.

³⁾ Ср. св. *Иоаннь Златоустъ.* *Ibid.* LXXXII. 2.—VIII. 550—551 стр.

⁴⁾ Ср. Толкованіе св. *Иоанна Златоуста* на Мѡ. 17, 2—6. Творенія. VII. 577—578 стр.

раньше при крещеніи Господа, Божественная слава, присущая Сыну Божию отъ вѣчности, на время какъ бы прославляетъ и человѣчество Спасителя тѣмъ прославленіемъ, какого оно имѣло достигнуть впоследствии (ср. Мѡ. 28, 18; Мр. 16, 19; Еф. 1, 20—22), и на время для очевидцевъ событія, насколько они вмѣстить могли, обнаруживаетъ непреложную полноту Божества Иисуса Христа во всемъ его несравненномъ величіи (ср. 2 Пет. 1, 16). Какъ и при крещеніи Господа, это видимое обнаруженіе славы Божіей сопровождается и торжественнымъ засвидѣтельствомъ со стороны Бога Отца того, что человѣкъ—Христосъ, по виду похожій на другихъ людей, воистину есть Отчее сіяніе, Единородный Сынъ Божій, Единосущный Богу Отцу. Такое откровеніе Божественной сущности Христа Спасителя является неопровержимымъ доказательствомъ полного соответствія между тѣмъ, чѣмъ сознавалъ Себя Иисусъ Христосъ и чѣмъ Онъ былъ въ дѣйствительности. Въ частности, Евангеліе, по толкованію св. отцовъ, съ неопровержимою ясностью свидѣтельствуетъ не только о Божескомъ самосознаніи Иисуса Христа, но и о наличности въ Немъ, для всѣхъ ясно обнаруживаемыхъ, Божескихъ свойствъ—*всемогущества, всевѣднія, вседѣйствія*.

Съ самаго того момента, когда впервые „подобно солнечному лучу возсіяла слава Спасителя нашего“¹⁾ (*ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*) и Онъ „сотвори начатокъ знаменіемъ въ Канѣ Галилейской“ (Іоан. 2, 11), *всемогущая* сверхчеловѣческая *сила* начала обнаруживаться въ многочисленныхъ и разнообразныхъ чудесахъ Господа. Всѣ чудеса свидѣтельствовали, что Слово „не лишилось изначальной силы и славы, какъ скоро облеклось немощнымъ нашимъ и безславнымъ тѣломъ“²⁾, почему Христосъ и указывалъ на нихъ, какъ на доказательство Своего Божества, но особенно ясно объ этомъ говорили чудеса, въ которыхъ Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій, явился самостоятельнымъ источникомъ жизни³⁾ (Іоан. 5, 21, 28—29; 6, 27, 57—58; 10, 28; 11, 25; 14, 6 и др.), или проявилъ силу подобную твор-

¹⁾ См. Толкованіе на ев. отъ Іоанна *св. Кириллѣ Александрійскомъ*. II. I. (па 2, 11).—XII. 209 стр. *Migne*. 73, с. 228.

²⁾ См. *ibid.* I. 9 (на Іоан. 1, 14).—147—148 стр. *Migne*. 73, с. 164—165.

³⁾ Кенотики же, мы видѣли, на эти чудеса указываютъ, какъ на главное доказательство зависимости дѣйствій Христа отъ силы, получаемой Имъ свыше.

ческой и совершенно недоступную людямъ, облеченнымъ силою свыше и творящимъ чудеса чужимъ именемъ. Въ противоположность ученію кенотиковъ объ отсутствіи во Христѣ власти самоположенія, св. Кириллъ Александрійскій на основаніи Іоан. 6, 57—58 такъ говоритъ о всемогуществѣ и животворящей силѣ Господа: „Сынъ зналъ Себя жизнью по природѣ, иначе какъ бы Онъ могъ быть „начертаніемъ Ипостаси“ (Евр. 1, 3) Родившаго Его,—какъ образомъ и подобіемъ точнымъ? Развѣ неправильно бы поступилъ и Филиппъ, говоря: „покажи намъ Отца“ (Іоан. 14, 8)? Ибо въ такомъ случаѣ и дѣйствительно можно было подумать, что кто видѣлъ Сына, тотъ еще не видѣлъ Отца, если Одинъ—жизнь по природѣ, а Другой частень жизни отъ Него... Поэтому, когда говоритъ „живу ради Отца“, не думай, что Онъ признаетъ Себя живущимъ, благодаря принятію жизни отъ Отца, но поелику родился отъ живого Отца, поэтому утверждаетъ, что и Онъ также живетъ... Живу, говоритъ, ради Отца: такъ какъ родившій Меня Отецъ есть жизнь по природѣ, а Я есмь Его благоприродное и подлинно-законное рожденіе, то и *свойство Его по природѣ имѣю въ Себѣ*, т. е. быть жизнью, ибо это есть и Отецъ“¹⁾. Эту животворящую силу Свою Іисусъ Христосъ проявлялъ, разрушая власть смерти и воскрешая мертвыхъ, но въ особенности обнаружилъ ее въ чудесныхъ событіяхъ, послѣдовавшихъ за смертью Его,—въ воскресеніи и вознесеніи на небо, давши міру самое очевидное знаменіе Своего Божественнаго могущества и власти. При жизни Іисуса Христа такими чудесами, обнаруживающими особенно выразительно Его собственное Божеское всемогущество, были дѣянія, имѣющія на себѣ печать необыкновенной, неземной власти и силы, какъ напримѣръ, исцѣленіе слѣпорожденного, чудесный уловъ рыбы, насыщеніе пяти тысячъ человекъ. „Что можетъ быть могущественнѣе, восклицаетъ св. Кириллъ Александрійскій, Того, Кто повелѣвалъ и самымъ стихіямъ, запрещалъ морю и вѣтрамъ, преобразовывалъ природу вещей, во что хотѣлъ, прокаженнымъ повелѣлъ очиститься, слѣпымъ давалъ зрѣніе *Своею Божественною властію*“²⁾. И удивляя многихъ этою Божественною силою, Онъ уловлялъ ихъ къ вѣрѣ, такъ что, „видя Его совершающимъ чудеса, склонялись къ

¹⁾ Ibid. Творенія. XIII. 65—66 стр.

²⁾ Ibid. XIV т. 201 стр. *Migne*. 74. col. 212.

убѣжденію, что совершитель столь досточудныхъ дѣлъ дѣйствительно долженъ быть Богомъ“¹⁾. „Мнози вѣрваша во имя Его, видяще Его знаменія, яже творяше“ (Іоан. 2, 23). И хотя Іисусъ Христосъ, какъ замѣчаетъ Евангелистъ, не ввѣрялъ Себя только что увѣровавшимъ въ Него (Іоан. 2, 24), однако иногда и похвалилъ вѣру въ свойственную Ему лично Божескую силу и неразрывную съ нею власть²⁾ творить чудеса (ср. Лук. 7, 7—10). Собственной Божеской силѣ Господа приписываетъ чудеса и обще-церковное сознаніе, выраженіемъ котораго можетъ служить, на примѣръ, окружное посланіе св. Льва, папы римскаго, принятое на Халкидонскомъ вселенскомъ соборѣ и девятый анаеоматизмъ св. Кирилла, одобренный третьимъ вселенскимъ соборомъ.

Такъ же ясно засвидѣтельствовано въ Евангелии и обнаруженіе Іисусомъ Христомъ *Божескаго всевиднїя*. Объ этомъ свойствѣ Божеской сущности въ Іисусѣ Христѣ говоритъ прежде всего то „яснѣйшее и очевиднѣйшее“ ученіе о Богѣ³⁾ и тайнахъ небесной Божественной жизни, какое Іисусъ Христосъ возвѣстилъ на землѣ и какое могло имѣть источникомъ своимъ только указанное выше совершеннѣйшее Богопознаніе. Ученіе это превышало обыкновенное чело-вѣческое сознаніе и, по свидѣтельству Евангелиста, могло быть препода-дано только Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, безначально и постоянно пребывающимъ (ὁ ὢν) въ лонѣ (εἰς τὸν κόλπον) Отца, т. е. во внутрен-немъ, тѣсномъ, личномъ единеніи съ Нимъ (Іоан. 1, 18)⁴⁾. Оно

¹⁾ Св. Кириллъ Александрійскій. Ibid. XII. стр. 220. Ср. стр. 117. 460. (*Migne*. 73, col. 240. 129. 484). Мысль о самостоятельности всемогущей Божеской силы чудотвореній въ Іисусѣ Христѣ неоднократно раскрывается на основаніи Св. Писанія въ святоотеческихъ твореніяхъ. См., напр., св. *Іоаннъ Златоустъ*. Толков. на св. Матѣ. еванг. XXI, 3. XXXVIII, 2. XLVIII, 1. Творенія. VII. стр. 246—247. 417. 495. Св. *Григорій Богословъ*. „Слово о богосл.“ IV. Творенія. III (1844) 87—89 стр.

²⁾ Противъ различенія нѣкоторыми кенотиками δόναμις и ἐξουσία въ томъ смыслѣ, что ἐξουσία есть право пользоваться силой (ср. *Mason*. Op. cit. p. 98 и дал.). *Hall* справедливо указываетъ на Лук. 7, 6—10, гдѣ эти два понятія очевидно представляютъ взаимно дополняющими и предполагающими другъ друга. Op. cit. p. 172 и 177.

³⁾ На исключительную ясность проповѣданнаго Іисусомъ Христомъ ученія, по изясненію св. *Іоанна Златоуста*, указываетъ рѣдко встрѣчающійся въ Новомъ Заветѣ глаголь ἐξηγήσαμι—Іоан. 1, 18. „Бесѣды на евангеліе св. ап. Іоанна Богосл.“ XV. 3.—VIII. 101 стр. Ср. *Schanz*. Op. cit. S. 108.

⁴⁾ А не въ нравственномъ только единеніи любви, какъ по толкованію *Godet* (Op. cit. II. S. 57). — Ср. св. *Кириллъ Александр.* ibid. На Іоан. 1, 18.—XII. стр. 163 и дал. Св. *Іоаннъ Златоустъ* Ibid. 100 стр. *Schanz*. ibid.

стояло, такимъ образомъ, въ тѣсной связи съ самымъ существомъ Иисуса Христа, съ Его дѣйствительнымъ природнымъ отношеніемъ къ Отцу, а потому, какъ и сознаніе Богосынновства, не могло быть продуктомъ воспоминанія прежняго непосредственнаго знанія. Другимъ предметомъ сверхчеловѣческаго вѣдѣнія Иисуса Христа, по свидѣтельству Евангелія, были сокровенныя тайны человѣческаго сердца. Проявленіе всемогущей силы чудотвореній привело къ исповѣданію Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ всѣхъ учениковъ Господа (ср. Мѡ. 14, 33; Иоан. 2, 11), проявленіе сверхъестественнаго знанія сокровенныхъ помысленій человѣческихъ вызвало то же исповѣданіе у Наѡанаила (Иоан. 1, 48—49). „Зналъ Наѡанаиль, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій, что одинъ только Богъ испытуетъ сердца и никому изъ людей не дано знать помысленія другого (ср. Пс. 7, 10)... Когда же узналъ, что Господь видитъ еще невыраженныя звуками и только въ умѣ вращавшіяся мысли, тотчасъ же называетъ Его учителемъ и... исповѣдуетъ Его Сыномъ Божиимъ, Богомъ по природѣ признавая Того, Кому принадлежать свойства Божества“¹⁾. Такъ же и въ другихъ случаяхъ знаніе Иисусомъ Христомъ тайныхъ помысленій людей и сердца человѣческаго совершенно не подходитъ подъ уровень обыкновенной прозорливости, обусловливаемой данными естественнаго порядка. Оно характеризуется прежде всего универсальностью. „Кто вѣсть отъ человѣкъ, аже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ?“ (1 Кор. 2, 11). Между тѣмъ, какъ никто не вѣдаетъ, Богъ не не знаетъ, ибо Онъ отнюдь не находится въ числѣ всѣхъ тѣхъ, о коихъ справедливо употребляется „никто“, но внѣ всего и все въ Его власти“²⁾. Такъ и „Иисусъ“ Самъ вѣдалъ всѣхъ (πάντας) и не требоваше, да кто свидѣтельствуеть о человѣцѣхъ, αὐτός γὰρ ἐγίνωσκε τι τῷ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (Иоан. 2, 24—25). „А знать, что есть въ сердцѣ людей, свойственно Тому, Кто создалъ сердца ихъ (Пс. 32, 15), т. е. одному Богу“³⁾. Въ частности, какъ и при призваніи Наѡанаила, призывая Симона (Петра), Господь Иисусъ Христосъ, „не сказавъ ни одного слова и не спросивъ, кто иди откуда пришелъ къ Нему сей мужъ, отъ какого родился отца, говоритъ, кто

¹⁾ Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* На Иоан. 1, 49. — XII. 205 стр. *Migne*. 73, col. 224.

²⁾ Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* На Иоан. 2, 24—25. — XII. 221 стр. *Migne* 73, col. 240.

³⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. *ibid.* XXIV. 1. — VIII. 155 стр.

онъ и какъ именуется“, и видитъ „до какого совершенства въ добродѣтели дойдетъ онъ“ (Іоан. 1, 42) ¹⁾. Искони же зналъ Іисусъ и всѣхъ Своихъ учениковъ, „ѣи суть невѣрующіи и кто есть предаѣй Его“ (Іоан. 6, 64) ²⁾. И когда Онъ на Тайной Вечери открылъ мысли Своихъ учениковъ, ученики исповѣдали проявленіе въ этомъ Божескаго свойства всевѣдѣнія (ср. Іоан. 16, 30). Такъ же необъяснимымъ для человѣка образомъ провидѣлъ Іисусъ Христосъ вѣру ослабленнаго и мысли принесшихъ его (Мѡ. 9, 2—8; Мар. 2, 1—12; Лук. 5, 17—26) ³⁾, и мысли фарисеевъ (Мѡ. 12, 25) ⁴⁾, и настроеніе бѣдной вдовы (Мар. 12, 44), апостола Петра (Лук. 22, 61) и мн. др. Изъ приведенныхъ же примѣровъ можно заключать и о безусловной полнотѣ знанія Господа, и о его самобытности, непогрѣшимости. Все—такія свойства, какія недоступны несовершенному знанію человѣческому, всегда неполному, ограниченному въ своей глубинѣ и въ своемъ объемѣ. Изъ многаго множества случаевъ сверхъестественнаго предвѣдѣнія Господомъ обстоятельствъ и событій можно указать, напримѣръ, на чудесное предвѣдѣніе статира во рту первой попавшейся ап. Петру рыбы (Мѡ. 17, 27—одновременное проявленіе Божескихъ всевѣдѣнія и всемогущества), обстоятельствъ, предшествовавшихъ торжественному входу Господа въ Іерусалимъ (ср. Лук. 19, 29—34) и Тайной Вечери (22, 8—12). Случай, предъ которыми становятся втупикъ отрицатели неограниченнаго знанія Господа, или прибѣгая къ явно натянутымъ объясненіямъ ихъ знакомствомъ (?) Іисуса Христа и апостоловъ съ владѣльцами бѣла (приведеннаго учениками къ Господу) и горницы (уготованной для Тайной Вечери) ⁵⁾, или просто уклоняясь отъ всякаго объясненія ⁶⁾. Ясно обнаружилъ

¹⁾ Св. Кирилль Александрійскій. *Ibid.* На Іоан. 1, 42.—XII. 201—202 стр. *Migne.* т. 73, col. 220.

²⁾ См. св. Іоаннь Златоустъ *ibid.* XLVII. 2.—311 стр. Здѣсь же св. Іоаннь Златоустъ въ приведенныхъ словахъ Евангелиста видитъ несомнѣнное указаніе на то, что Господь зналъ о предательствѣ Іуды (ср. Іоан. 13, 11) еще задолго до избранія его апостоломъ (въ противоположность мнѣнію Gess'a. См. выше 97 стр.). „Слово *искони* здѣсь поставлено, говоритъ св. отецъ, не безъ цѣли, но чтобы ты позналъ Его предвѣдѣніе и то, что Онъ еще прежде этихъ словъ... зналъ предателя, что было доказательствомъ Его Божества“.

³⁾ См. св. Іоаннь Златоустъ. Толков. на св. Мате. еванг. XXIX. 2.—*ibid.* VII. 325 стр.

⁴⁾ См. *ibid.* XLI. 1.—436 стр.

⁵⁾ Ср. *Mason.* *Op. cit.* p. 159—160.

⁶⁾ *Ibid.* p. 158.

Иисусъ Христосъ такое же необыкновенное и проникновенное знаніе ветхозавѣтнаго Писанія, носящее на себѣ печать неземной, сверхъестественной мудрости (ср. Иоан. 7, 15; Мат. 7, 29; Мар. 1, 22 и др.), и въ частности, знаніе пророчествъ, освѣщая ими передъ слушателями всю Свою жизнь (ср. Мат. 26, 54; Мар. 14, 49; Лук. 24, 44). Еще менѣе можно сравнивать съ человѣческимъ предвѣдѣніемъ многочисленныя и ясныя пророчества Господа Иисуса Христа, носящія характеръ положительныхъ утвержденій, а не „вѣроятныхъ только предположеній“ (ср. Иоан. 3, 14; 2, 19 и др.), и произносимыя Имъ всегда прямо отъ Себя, а не какъ заимствованныя или сообщенныя свыше. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда Онъ получалъ откровенія свыше и какъ бы извѣщенія отъ Отца, Онъ свидѣтельствовалъ, что это было не для Него, но „народа ради“. Ср., напр., Иоан. 12, 28—30: „не Мене ради гласъ сей (Бога Отца—„и прославихъ и паки прославлю“) бысть, но народа ради“; не для того, чтобы Я изъ него узналъ что-нибудь, чего прежде не зналъ, — Я знаю все Отчее, — но для васъ ¹⁾, „чтобы вы принимали Меня, какъ Сына Божія, Коего Отецъ признаетъ Своимъ Сыномъ по природѣ“ ²⁾). Характерную черту пророчествъ Иисуса Христа, отличавшую ихъ отъ предсказаній обыкновенныхъ пророковъ, составляетъ то, что Онъ является какъ бы направляющимъ самый ходъ событій къ исполненію Своихъ пророчествъ (ср. Мѡ. 24, 22; Мар. 13, 20; Лук. 21, 9 и др.). Онъ предсказываетъ противоборство проповѣди апостоловъ и, какъ всеильный источникъ премудрости, говорить: „Азъ дамъ вамъ уста и премудрость, ей же не возмогутъ противитися или отвѣщати вси противляющіеся вамъ“ (Лук. 21, 15). Въ виду многочисленныхъ и разнообразныхъ свидѣтельствъ Евангелія о совершеннѣйшемъ знаніи нашего Господа, даже тѣ, которые хотятъ свести его къ знанію чисто человѣческому, соглашаются признать такую полноту его (по отношенію къ нѣкоторымъ предметамъ), при которой не можетъ быть уже мѣста для усовершенствованія ³⁾. А это и есть знаніе сверхъестественное, сверхчеловѣческое. Вмѣстѣ съ

¹⁾ Ср. св. *Иоаннъ Златоустъ*.—Вес. на ев. св. ап. *Иоанна*. LXVII. 2.—VIII. 451 стр.

²⁾ Ср. св. *Кириллъ Александрійскій*. Op. cit. На Иоан. 12, 30.—Твор. XIV т. 90 стр. *Migne*. 74, col. 93.

³⁾ См. *Mason*. Op. cit. p. 190.

другими это достоинство Христа должно быть отнесено къ Божескимъ, не присущимъ ни одному изъ тварныхъ существъ ¹⁾).

Не вполне согласно съ Евангелиемъ представленіе кенотиками и зависимости Иисуса Христа Сына Божія отъ пространственныхъ ограниченій. Какъ ни различны объясненія словъ Господа: „никтоже взыде на небо, токмо спедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси“ (Іоан. 3, 13) ²⁾, однако святоотеческое пониманіе ихъ далеко не совпадаетъ съ пониманіемъ кенотиковъ. Даже св. Кирилль Александрійскій, который имѣлъ подъ руками кодексъ безъ послѣднихъ словъ: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, признаеть, что въ данномъ мѣстѣ Иисусъ Христосъ „относится къ храму отъ Дѣвы такія свойства, кои приличествуютъ собственно одному только Слову“ ³⁾. Что же касается самого пропуска этихъ словъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ Св. Писанія, то объяснить его можно легко, въ виду предшествующаго καταβάς ⁴⁾, между тѣмъ какъ признаніе даннаго выраженія глоссою встрѣчаетъ затрудненіе и съ текстуальной и съ экзегетической стороны. Не говоря уже о присутствіи его во многихъ кодексахъ (А. У. Коп. Злат. Теодор. и мн. др.), оно помогаетъ уясненію и самой мысли. Безъ него получалась бы идея пребыванія тѣла Иисуса Христа на небѣ до прославленія ⁵⁾. Принимая настоящія слова Спасителя вмѣстѣ съ словами св. ап. Іоанна о пребываніи Единороднаго Сына въ нѣдрѣ Отца (ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς, 1, 18) за свидѣтельство вѣчнаго единосущія Сына съ Отцомъ ⁶⁾, св. отцы Церкви видѣли въ нихъ указаніе и на неизмѣнно сохраняющееся въ Сынѣ Божеское свойство вездѣприсутствія (Мѡ. 18, 20). Мысль о томъ, что Сынъ Божій „сошелъ съ неба, и не отлучился отъ Отца; родился въ вертепѣ, и не сошелъ съ престола; возлегъ въ ясляхъ и не оставилъ Отчихъ нѣдръ“, что Христосъ и въ теченіе земной жизни вмѣстѣ

¹⁾ Ср. св. Кирилль Александрійскій. Цит. толкованіе на евангеліе отъ Іоанна (на 2, 24—25). XII, 221 стр. *Migne*. 73, col. 240.

²⁾ См. *Thomasius*. Op. cit. I. S. 478.

³⁾ Св. Кирилль Александрійскій. Цит. твореніе. *ibid.* 231 стр. *Migne*. 73, col. 249.

⁴⁾ См. *Schanz*. Op. cit. S. 175. *Luthardt*. Op. cit. I. S. 380.

⁵⁾ *Hall*. Op. cit. p. 176—177.

⁶⁾ Ср., напр., св. Григорій Богословъ. Слово о богослов. III.—Твор. III. 71 стр. Св. Іоаннъ Златоустъ. Цит. бесѣды. XV. 2—3. XXVII. 1.—VIII. 1 кн. 100—101. 174 стр.

сь Отцомъ наполняетъ небо и землю, весьма часто встрѣчается въ писаніяхъ святоотеческихъ ¹⁾. Иоан. 8, 59 и Лук. 4, 30 показываютъ, что даже тѣло Иисуса Христа не въ такой степени было подчинено условіямъ и границамъ пространства, какъ наше.

Итакъ, самосвидѣтельства Иисуса Христа и Его дѣла, тѣ слова и дѣла, на которыя Онъ указывалъ, какъ на главный источникъ познанія Его (ср. Иоан. 5, 36; 10, 25, 37—38; 14, 10—11 и др.), не только не даютъ права видѣть въ Немъ Божество умаленнымъ, укороченнымъ, но положительно удостовѣряютъ обратное. Они говорятъ объ истинно Божескомъ образѣ бытія, о Божескомъ образѣ дѣятельности и о славѣ Христа, какъ Единороднаго Сына Божія, Единосущаго Отцу ²⁾.

Ученики Господа при Его жизни на землѣ не достаточно только понимали эти свидѣтельства, такъ какъ Онъ Самъ въ домостроительственныхъ и воспитательныхъ цѣляхъ славу Своего Божества отрывалъ съ мудрою постепенностью, не позволяя увѣровавшимъ въ Него разглашать преждевременно вѣсть о Его Божествѣ. Апостолы въ то время не имѣли еще надлежащаго понятія о Христѣ ³⁾. „Сыномъ Божиимъ въ силѣ по духу святыни“ Иисусъ Христосъ открылся только чрезъ воскресеніе изъ мертвыхъ (ср. Рим. 1, 4). Только послѣ этого чудеснаго событія, въ которомъ Божество Христа проявилось съ несомнѣнною и очевидною для всѣхъ ясностью, наступило предсказанное Спасителемъ время, когда ясно стало единосуціе Его съ Отцомъ, Его вѣчное пребываніе въ Немъ („въ той день уразумѣете вы, яко Азъ во Отцѣ Моемъ“) и неразрывная связь Его со всѣми, искупленными кровію Его („вы во Мнѣ и Азъ въ васъ“, Иоан. 14,

¹⁾ См., напр., *св. Кирилл Александрійскій*. Толков. на ев. отъ Іоанна (на 13, 33). *Migne*. 74, col. 156—157; *Advers. antropom.* XVIII. *Migne*. 76, col. 1108—1112. *Св. Василій Великій*. Бесѣда 26. Творенія (3 изд.). IV. 373—374 стр. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. *Ibid.* *Св. Аванасій Великій*. „Слово о воплощеніи Бога Слова и о явленіи Его къ намъ во плоти“. 17.—Творенія въ рус. пер. 2 изд. I. 212—213 стр. „Слово пространнѣшее о вѣрѣ“. 7. 11. *ibid.* IV. 457—458 стр. *Migne*. 26, col. 1268—1269. *Св. Іоаннъ Дамаскинъ*. *Op. cit.* 120. 136 и др. стр. Изъ святоотеческихъ твореній ученіе о вездѣприсутствіи Христа по Божеству во время Его земной жизни перешло и въ церковныя богослужебныя книги (особенно въ службу Октоиха).

²⁾ Ср. цит. толкованіе *св. Кирилла Александрійскаго* на евангеліе отъ Іоанна. кн. I, 9. II, 5, 6. III, 5. Творенія. XII. стр. 145. 329. 333. 369—370. *Migne*. 73, col. 161. 345. 348—349. 358.

³⁾ Ср. *св. Іоаннъ Златоустъ*. Цит. Бесѣды LXXV. 4.—VIII, 2. 502 стр.

20). Тогда-то Богъ, „рекій изъ тмы свѣту возсіяти“, озарилъ сердца апостоловъ, чтобы просвѣтить ихъ *познаніемъ славы Божіей въ Лицъ Иисуса Христа* (2 Кор. 4, 6). Тогда они съ несомнѣнностью познали въ Учителѣ своемъ Единороднаго Сына Божія, сущаго въ нѣдрѣ Отчемъ (Іоан. 1, 18), и открыто, ясно возвѣстили міру, что видѣли и что слышали (1 Іоан. 1, 1—3; 2 Пет. 1, 16—18) ¹⁾. Ясно и просто звучитъ проповѣдь апостоловъ о таинствѣ воплощенія Сына Божія и о Божественномъ Лицѣ Иисуса Христа: „Слово плоть бысть и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, славу, яко Единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины“ (Іоан. 1, 14). „Сказавъ, что плотью стало Слово, т. е. человѣкомъ, посягаетъ Св. Кирилль Александрійскій, и низведши Его до братства съ рабами и тварями, *оставляетъ* однако же *неприкосновеннымъ у Него Его Божеское достоинство* и опять показываетъ Его *исполненнымъ присущаго Ему Отческаго свойства*, ибо сама по себѣ *Божественная природа... всегда* одинакова и *пребываетъ въ собственныхъ преимуществахъ*. Посему, хотя и говоритъ евангелистъ, что Слово стало плотью, но не утверждаетъ, чтобы Оно было побѣждено немощами плоти, *ни чтобы Оно лишилось значительной силы и славы, какъ скоро облеклось немощнымъ нашимъ и безславнымъ тѣломъ*“ ²⁾. Буквальное значеніе ἐγένετο (ср. Іоан. 2, 9) въ значительной степени ограничивается послѣдующимъ: ἐσχίσθησαν ἐν ἡμῖν, на каковыя слова кенотики не обращаютъ вниманія, тогда какъ они съ ясностью устраняютъ даже малѣйшую мысль объ измѣненіи и превращеніи ³⁾. Присоединяя ἐσχίσθησαν ἐν ἡμῖν, Апостоль какъ бы такъ говоритъ, скажемъ словами св. Іоанна Златоуста: „ничего несообразнаго не подозрѣвай въ словѣ ἐγένετο, ибо я говорю не объ измѣненіи сего неизмѣняемаго Существа, а о вселеніи

¹⁾ Подробнѣе о томъ, насколько можно говорить о различіи ученія Иисуса Христа о Себѣ и ученія о Немъ св. апостоловъ (различіе это нѣкоторыми кенотиками представляется преувеличеннымъ), см. въ нашей статьѣ: „Евангеліе Христа отличается ли отъ евангелія апостоловъ о Христѣ“. Вѣра и Церковь. 1907 г. 5. 683—701 стр.

²⁾ Св. Кирилль Александрійскій. Цит. твореніе. На Ісан. 1, 14.—XII. 147 стр. *Migne*. 73, col. 164.

³⁾ По словамъ св. Кирилла Александрійскаго, даже и въ отношеніи образа бытія. Ср. *ibid.* 145 стр. *Migne*. 73, col. 161.

и обитаніи Его (среди насъ)¹⁾. Ἐγένετο, поэтому, сказано для того, чтобы не принимали воплощеніе за вымыселъ, но вмѣстѣ съ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν оно не означаетъ какого-нибудь превращенія. Слово воспріяло только истинную плоть человѣческую, такъ что „образовалось нѣкоторое неизреченное и невыразимое ихъ единеніе“²⁾; Оно „только обитало во плоти, пользуясь, какъ собственнымъ тѣломъ, воспріятымъ отъ Святой Дѣвы храмомъ“³⁾. Ср. 1 Иоан. 4, 2; 2 Иоан. 7; 1 Тим. 3, 16 (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί)⁴⁾. Поэтому-то и говоритъ Евангелистъ: „не пророка, не ангела, не архангела, не другихъ высшихъ силъ и не иного какого-либо сотвореннаго существа, но самого Владыки, самого Царя, самого истиннаго Единороднаго Сына, самого общаго всѣхъ насъ Господа мы видѣли славу“⁵⁾. „Вѣмы, яко Сынъ Божій прииде“, говоритъ въ другомъ мѣстѣ тотъ же Апостоль, „и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ во истинномъ (ἐν τῷ ἀληθινῷ) Сынѣ Его Иисусѣ Христѣ: Сей есть истинный Богъ и животь вѣчный“ (αὐτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος—1 Иоан. 5, 20)⁶⁾. Итакъ, объ оставленіи Сыномъ Божиимъ при воплощеніи Своей домірной Божеской славы можно говорить тѣмъ менѣе, что самое воплощеніе и вся уничтоженная жизнь Иисуса Христа среди людей разсматривается и въ Свящ. Писаніи и въ святоотеческихъ твореніяхъ, какъ откровеніе Божеской славы или обнаруженіе Божескихъ свойствъ во всемъ ихъ совершенствѣ и полнотѣ.

Соотвѣтственно такому пониманію ученія о полнотѣ Божества въ Иисусѣ Христѣ, совершенно противоположному кенотическому, Церковь въ согласіи съ Евангеліемъ, въ лицѣ св. отцовъ, наилучшихъ выразителей ея преданія, иначе учить и о взаимномъ общеніи

¹⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. Цит. твореніе. XI, 2.—VIII. 75 стр.

²⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. Ibid. 75—76 стр.

³⁾ Св. Кириллъ Александрійскій Ibid. Ср. Schanz. ibid. S. 95.

⁴⁾ Эти свидѣтельства св. апостоловъ показываютъ, что нѣтъ нужды бояться и избѣгать самаго слова „еоефанія“ и что оно во всякомъ случаѣ ближе къ выраженію библейской мысли, чѣмъ кенотическія: vertifste Uebersetzung, Versetzung, Zurückziehung auf die Potenz и г. п.

⁵⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. Ibid. 78 стр. Св. Кириллъ Александрійскій. Ibid. 147. стр. (Migne. 73, col. 164).

⁶⁾ Ср. Тит. 2, 13; Рим. 9, 5; 1 Кор. 2, 8.

свойствъ двухъ природъ во Христѣ или объ усвоеніи Божествомъ всего свойственнаго человечеству. Вся ошибка представителей кенотической теоріи состоитъ въ томъ, что, полагая исходнымъ пунктомъ своей христологіи человѣческую природу Иисуса Христа, и задавшись цѣлью объяснить догматъ о Лицѣ Христа на началахъ разума, они, въ угоду логическимъ требованіямъ этого разума, невольно, можетъ быть, принуждены были исказять историческіе факты. Истинно-человѣческая жизнь Христа Спасителя, съ такою ясностью и непосредственностью описанная въ благовѣствованіяхъ очевидцевъ и служителей воплотившагося Слова (ср. Лук. 1, 2), казалась имъ логически несоединимой съ абсолютной полнотой Божества. Отсюда—стремленіе на почвѣ лютеранскаго ученія о *communicatio idiomatum* во что бы то ни стало ослабить силу указанныхъ выше несомнѣнныхъ данныхъ о наличности во Христѣ именно абсолютной и нисколько неизмѣненной полноты Божества. Святые же отцы Церкви, при объясненіи возможности и дѣйствительности внутренняго (проникновенія одной природы въ другую) во Христѣ (*περὶ ἁφῆσεως*), строго держались всегда на почвѣ, прочно завѣреннаго въ писаніяхъ апостольскихъ, положенія: *totus in suis, totus in nostris* (св. Левъ) и свято соблюдали неприкосновенность церковнаго опредѣленія о неслитномъ и неизмѣнномъ соединеніи естествъ—Божескаго и человѣческаго въ Ипостаси Бога Слова. Такъ поступали они въ твердомъ убѣжденіи, что *quomodo* *Боговоложенія* составляетъ прежде всего предметъ вѣры и стоитъ выше доступнаго размышленію (*μεῖζον ἢ κατὰ λόγον ἢ ἔφρον*)¹⁾, и что логическая возможность ипостаснаго соединенія двухъ цѣлыхъ и неповрежденныхъ природъ доказывается уже фактической несомнѣнностью его. Оставаясь поэтому на строго исторической почвѣ (на почвѣ Евангелія), съ ихъ точки зрѣнія, ни въ какомъ случаѣ нельзя говорить о какомъ-то какъ бы третьемъ сложномъ ествѣ, явившемся продуктомъ или результатомъ воспріятія человечества Божествомъ, о

¹⁾ Св. Григорій Нисскій. *Orat. catech.* c. XI. *Migne.* 45, col. 44. Ср. со. Кириллъ Александрійскій: ἀπόρρητος μυστικὴ πάντως ἄφρατος καὶ ἀπερινόητος ἔνθεσις. *Adv. Nestor.* IV, 5. *Migne.* s. gr. 76, col. 197. De recta fide ad Theod. XLIV.—col. 1200. Этотъ же св. отецъ говоритъ, что единеніе природъ въ Лицѣ Иисуса Христа ὑπὲρ νοῦν (Quod unus sit Christus. *Migne.* 75, col. 1292. De incarnat. Unigen. XXV. *ibid.* col. 1397), ὑπὲρ λόγον (*Adv. Nestor.* II, 9.—*Migne.* 76, col. 96; *Апол.* 7 *анаѳ.* *ibid.* col. 428).

естествѣ съ одною „Богочеловѣческой“ волею, съ однимъ „Богочеловѣческимъ“ сознаниемъ, съ одною „Богочеловѣческой“ дѣятельностью. Не можетъ быть рѣчи и о какомъ-то претвореніи свойствъ одной природы въ свойства другой. Иисусъ Христосъ соотвѣтственно двумъ Своимъ естествамъ обнаруживаетъ въ жизни и дѣятельности и двойныя естественныя свойства. Кромѣ человѣческой воли въ Немъ есть воля Божеская, вмѣстѣ съ человѣческими дѣйствіями Ему свойственны и дѣйствія Божескія, также и мудрость и знаніе Онъ имѣетъ и Божескія и человѣческія ¹⁾). Словоиъ, каждое естество сохраняетъ въ цѣлости то, что свойственно ему отъ природы, и какъ до соединенія, такъ и послѣ соединенія остается отличнымъ отъ другого ²⁾). Ясно, что не получается такимъ образомъ послѣ соединенія чего-то новаго, иного, третьяго. Здѣсь и часто приводимый въ святоотеческой письменности примѣръ соединенія души и тѣла, какъ и вообще всѣ примѣры, когда рѣчь идетъ о воплощеніи Бога ³⁾), даетъ очевидно только приблизительное представленіе. Человѣкъ, состоящій изъ души и тѣла, есть нѣчто совершенно отличное отъ каждой изъ своихъ составныхъ частей, Христосъ же не изъ различнаго былъ еще инымъ (ἐξ ἑτέρων ἑτερον), а изъ различнаго—тѣмъ же самымъ ⁴⁾). Въ Немъ „сотворенное пребыло сотвореннымъ, и несозданное—несозданнымъ. Смертное осталось смертнымъ и бессмертное—бессмертнымъ; описуемое—описуемымъ; неопикуемое—неопикуемымъ; видимое—видимымъ, и невидимое—невидимымъ. *Одно блистаетъ чудесами, другое подпало подъ оскорбленія*“ ⁵⁾). Такъ церковное ученіе о неслитномъ соединеніи двухъ полныхъ естествъ формулируется св. Иоанномъ Дамаскинъ, который, можно сказать, свелъ къ одному заключительному слову все сказанное о Лицѣ Иисуса Христа прежними отцами и все опредѣленное соборами. Согласно этому представленію цѣлостности двухъ естествъ во Христѣ взаимообщеніе ихъ тѣмъ же св. отцомъ понимается такъ, что, въ противополож-

¹⁾ Ср. св. Иоаннъ Дамаскинъ. Точное изложеніе православной вѣры. III. 13. Цит. переводъ. 152 стр. ср. 14. 15.

²⁾ Св. Иоаннъ Дамаскинъ. *ibid.* III. 8. 140 стр. III. 5. 131—132 стр. Посланіе св. Льва къ архіеп. Флавіану. Дѣянія всел. собор. 2 изд. III. 234—235 стр. V. 153—154 стр.

³⁾ Св. Иоаннъ Дамаскинъ. *ibid.* III. 26. 194 стр.

⁴⁾ *Ibid.* III. 3. 124 стр.

⁵⁾ *Ibid.* 127 стр. Ср. Посланіе св. Льва. *Ibid.*

ность кенотической христологии, преобладающее значеніе получает Божество, а не человѣчество, но при этомъ безъ подавленія второго первымъ, единство же Лица не превращается въ органическое единство природъ, почему и земная жизнь Спасителя не разматривается, какъ жизнь общая; „во всѣ свои моменты Богочеловѣческая“¹⁾, а

¹⁾ Духовно-тѣлесная жизнь человѣка опять можетъ давать только самое слабое представленіе о жизни Богочеловѣческой. Сынъ Божій „не былъ объять тѣломъ, чтобы когда былъ въ тѣлѣ, тогда не былъ и внѣ тѣла, и когда приводилъ въ движеніе тѣло, тогда вселенная лишена была Его дѣйствія и промышленія... Душѣ свойственно, хотя разматривать въ помыслахъ и то, что внѣ ея тѣла, однако же, не простирать своихъ дѣйствій на что-либо внѣ ея тѣла и своимъ присутствіемъ не приводить въ движеніе, что отдалено отъ тѣла... Не таково было Божіе Слово въ человѣкѣ. Оно не связывалось тѣломъ, а напротивъ того *само наипаче имъ обладало*; посему и въ тѣлѣ Оно было, и находилось во всѣхъ тваряхъ, и было внѣ существъ, и упокоевалось въ Единомъ Отцѣ“. *Св. Афанасій Великій*. „Сл. о воплощеніи Бога Слова“. 17. Творенія (1902). I. 212 стр.

Примечаніе. Выраженія *св. Кирилла Александрійскаго*—*ἕνωσις φυσική* и *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, употребляемая имъ для обозначенія единства, получившагося послѣ воспріятія человѣчества Божествомъ, при надлежащемъ пониманіи ихъ, по руководству самого же св. Кирилла и отцовъ, пользующихся ими послѣ него (Св. Иоанна Дамаскина и Леонтія Византійскаго) ни въ какомъ случаѣ не могутъ благоприятствовать предположеніямъ кенотиковъ о какой-то общей природѣ, образовавшейся изъ двухъ, съ одною общею душою, съ общею волею, съ общимъ разумомъ, съ общею Богочеловѣческою жизнью. Смыслъ, соединяемый св. отцомъ съ первымъ выраженіемъ *ἕνωσις φυσική*, онъ самъ объясняетъ ссылкой на аналогичное употребленіе слова *φύσις* св. ап. Павломъ въ посл. къ Ефесянамъ: *καὶ ἦμεν τέχνη φύσις ὁμοῦ* (2,3), гдѣ, по изъясненію св. Кирилла, *φύσις* употреблено вмѣсто *ἀληθῶς* и означаетъ „понимать“. Въ такомъ чисто формальномъ, а не реальномъ значеніи пользуется словомъ *φυσική* (*φυσικός*) св. Кириллъ, желая, въ противоположность несторіанскому *συνήφεια*, только сильнѣе отгѣвнть мысль о дѣйствительномъ, истинномъ единеніи, въ противоположность призрачному или только умопредставляемому, а не о природномъ (въ какомъ значеніи слово *φυσικός* употребляется имъ же по отношенію къ единству Лицъ Пресвятой Троицы), такъ что упомянутое выраженіе вполнѣ совпадаетъ у него съ выраженіями: *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἀληθινή, κατ' ἀλήθειαν* (ср. De s. Trinit. I.—*Migne*. 75, col. 697; Изъясненіе и апол. 3 анае. прот. Феодор. *Migne*. 76, col. 300, 405, 408.—Дѣянія всел. соборовъ. II. стр. 16—17. 29. *Св. Иоаннъ Дамаскинъ*. Цит. твореніе. III. 3. 127 стр.).—Что касается выраженія *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, то независимо отъ значенія его въ томъ первоисточникѣ, изъ котораго оно позаимствовано св. Кирилломъ [ср.: „Отецъ нашъ и еп. Афанасій пишетъ о Христѣ: *ὁμολογοῦμεν... μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*“. Апологія 8 анае. противъ восточ. *Migne*. 76, col. 349. Дѣянія всел. соб. II. 37 стр., De recta fide. *Migne*. *ibid.* col. 1212. Болѣе обоснованнымъ въ наукѣ слѣдуетъ считать мнѣніе объ аполлианіанскомъ происхожденіи упомянутаго выраженія, чѣмъ о заимствованіи его изъ подлиннаго творенія св. Афанасія (ср. *Thomasius*. Die christliche Dogmengeschichte. I. Erlan-

при объясненіи обстоятельствъ и особенностей ея не считается невозможнымъ in abstracto одни слова и дѣйствія относить къ одной природѣ, другія — къ другой. Когда говорятъ о Божествѣ, ему не могутъ быть приписываемы свойства, присущія человѣчеству, равнымъ образомъ и наоборотъ, плоти или человѣчеству нельзя приписывать свойствъ Божества. „А когда рѣчь идетъ объ Ипостаси, то назовемъ ли ее обоимъ вмѣстѣ естествомъ, или по одной изъ частей, — придаемъ ей

gen. 1874. S. 435) или даже о его самобытности въ христологіи: св. Кирилла (какъ склоненъ думать проф. М. Гарнеев. Op. cit. 94—98 стр.). Ср. свидѣтельство св. Леонтія Византійск. о томъ, что св. Кириллъ первый изъ православныхъ началъ употреблять это выраженіе, а до него оно употреблялось Аполлинаріемъ. De sect. 8. *Migne*. 86, col. 1253. См. *Hauck*. Realencyklopädie. IV. S. 48—50, 380. А. *Rehrmann*. Die Christologie d. hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim. 1902. Ss. 333—334. Проф. Н. Глубоковский. „Вл. Θεодоритъ, еп. Киррскій“. II. Москва. 1890 г. 164 стр.], въ связи съ его общими христологическими воззрѣніями оно также не даетъ повода видѣть въ ученіи александрійскаго архіепископа прототипъ новѣйшихъ теорій кеносиса. Слѣдуетъ прежде всего не упускать изъ виду неточность и неопредѣленность христологической терминологіи (особенно въ пользованіи словами φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον) какъ въ твореніяхъ св. Кирилла, такъ и вообще въ церковной письменности того времени (см. *Rehrmann*. Op. cit. S. 289 и д. А. Спасскій. „Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго“, С. Писадь. 1895 г. 162 стр.), чтобы и безъ предположенія рокового недоразумѣнія въ защитѣ св. Кирилломъ термина якобы „несогласнаго съ собственными его убѣжденіями“ (только недоразумѣніе и печальную ошибку склоненъ усматривать въ этой защитѣ проф. А. Бриллиантовъ; см. „Происхожденіе монофиситства“. Христ. Чтеніе. 1906 г. II. 804 стр.) понять его смыслъ и значеніе. Обычное объясненіе разсматриваемаго выраженія св. Кирилла смѣшеніемъ понятій „естество“ и „лицо“; хотя проф. М. Гарнеевымъ и признается шаблоннымъ (Op. cit. 95 стр.), однако считается съ нимъ неизбежно. Цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ можетъ быть подтверждено синонимичное употребленіе св. Кирилломъ словъ φύσις и ὑπόστασις (напр.: ἡ τοῦ λόγου φύσις ἢ ἡ οὐσία ὑπόστασις. Апол. 2 анае. пр. Θεодор. *Migne*: s. gr. 76, col. 401; δύο ὑποστάσεις αἰῶνον φύσις. Анолог. 3 анае. *ibid.* col. 404; ср. Epist. XL. L.—*Migne*. 77, col. 193. 276; даже μ. φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη замѣняется иногда выраженіемъ μία ὑπόστασις τ. θεοῦ λόγου σεσαρκ. Ср. Epist. XVII. XLV. *ibid.* col. 116. 232 Adv. Nest. II. 8. *Migne*. 76, col. 93 и др.), хотя о смѣшеніи ихъ собственно едва ли можно говорить въ виду того, что употребляются они такъ только по отношенію къ природѣ Логоса, въ противоположность антиохійскому δύο φύσις, человѣческая же природа нигдѣ не отождествляется съ ὑπόστασις. Если теперь принять во вниманіе цѣль, съ какою св. Кириллъ употреблялъ данное выраженіе противъ богоселововъ антиохійскаго направленія, именно: представить человѣчество, воспринятое Іисусомъ Христомъ и ставшее Его собственнымъ, въ должномъ отношеніи его къ Нему, какъ къ личному Слову Божію (тогда какъ IV вселенскій соборъ, ясно и точно формулировавшій ученіе о двухъ природахъ, цѣлью своею имѣлъ подтвердить именно не меньшую неповрежденность и цѣлость человѣчества, какъ природы, чѣмъ цѣлость и совершенство Божества, какъ природы, во Христѣ); то ясно,

свойства обоихъ естествъ“¹⁾). Такъ можно говорить о страданіяхъ Господа славы, разумѣя страданія не Божества, а человѣчества; можно говорить о предвѣчности Младенца Иисуса Христа, разумѣя предвѣчность Божества Его, а не человѣчества; можно говорить и о невѣдѣніи Иисуса Христа, коль скоро это невѣдѣніе только усвоается Божественному Лицу, но не относится къ свойствамъ Божественной природы и т. п. Взаимное общеніе естествъ въ томъ и состоитъ, что каждое изъ нихъ свои свойства „предлагаетъ въ обмѣнъ другому, по причинѣ тождества Ипостаси и проникновенія ихъ—одного въ другое“²⁾). Хотя равноправія, такъ сказать, или равенства вліянія одной природы на другую въ этомъ взаимодействіи конечно не могло быть. Если нельзя говорить о проникновеніи души тѣломъ, или о томъ, что душа содержится тѣломъ, то еще менѣе можно говорить о проникновеніи человѣчествомъ Божества, конечной природой природы безконечной, самой все содержащей и все проникающей. Поэтому св. Іоаннъ Дамаскинъ съ особенною силою настаиваетъ на

что словомъ *φύσις* и обозначается природа, существующая въ Ипостаси, „природа“ Ипостаси или все то, что характеризуетъ данную Ипостась, какъ таковую. *Μία φύσις* есть *ἡ τοῦ λόγου φύσις ἥ ἦσαν ἢ ὑπόστασις, ὃ ἔστιν αὐτὸς ὁ λόγος*, говоритъ св. Кириллъ (Апол. 2 анае. пр. Феодор. *Migne*. s. gr. 76, col. 401), т. е. одна природа (или Богъ, будучи всеѣмъ, что есть Богъ) въ лицѣ Слова воплотилась. Она и до воплощенія была едина и послѣ воплощенія остается единой, потому что человѣческую природу она восприняла въ единство своей Ипостаси. *Μία φύσις* и т. д. значить: одинъ и тотъ же (одно лицо) есть и истинный Богъ по существу, и истинный человѣкъ по воспріятію. Ср. св. *Аванасій Великій*. Письмо къ Епикт. 11. *Migne*. 26, col. 1068. *Леонтій Византійскій*. Цит. твор. *Migne*. 86, col. 1253. св. *Іоаннъ Дамаскинъ*. Цит. твор. III. 7. 11.

¹⁾ Св. *Іоаннъ Дамаскинъ* *ibid.* III. 4. 129—130 стр. Ср. св. *Кириллъ Александрійскій*. Толк. на ев. отъ Іоанна. Твор. XIV. 14 стр. (*Migne*. 74, col. 24).

²⁾ Св. *Іоаннъ Дамаскинъ* *ibid.* Ср. объясненіе проникновенія одной природы въ другую св. *Аванасіемъ Великимъ*: (По Божеству Иисусъ Христосъ совершалъ свойственное Богу, по человѣчеству — свойственное человѣку) „совершаемо же это было не раздѣльно по качеству творимаго, такъ чтобы въ иномъ обнаруживалось дѣйствіе тѣла безъ Божества, а въ иномъ дѣйствіе Божества безъ тѣла. Напротивъ того совершаемо это было соединенно и единъ былъ благодатію Своею чудно творящій это—Господь. По человѣчески Онъ плюнулъ, и плюновеніе было Божественно; потому что плюновеніемъ даровалъ зрѣніе очамъ слѣпому отъ рожденія“... „Послание къ Серапіону“. IV. 14. Твор. III. 80—81 стр. Та же мысль подробно со ссылками на множество фактовъ евангельской исторіи раскрыта *блаж. Теодоритомъ* въ одномъ изъ его писемъ—151, VII. См. Творенія въ рус. пер. VIII. (Серг. Посадъ. 1908 г.) 242—245 стр.

преимущественномъ и преобладающемъ значеніи Божества въ Иисусѣ Христѣ, а никакъ не чловѣчества, на томъ, что и *проникновеніе собственно произошло со стороны Божескаго естества*, а со стороны чловѣческаго лишь настолько и такъ (тайнымъ, для насъ неизъяснимымъ образомъ), насколько и какъ даровано ему Богомъ. И не чловѣчество ограничиваетъ Божество, какъ бы ассимилируя его съ собою, а Божество содержитъ, усовершенствуетъ и ограничиваетъ чловѣчество: содержитъ, воспринявъ его въ единство своей Ипостаси, усовершенствуетъ, сообщая ему свои собственные свойства (*αὐχρημα*, дарованія, украшенія), ограничиваетъ, позволяя ему подчиняться его законамъ, такъ что, хотя и терпѣлъ Иисусъ Христосъ то, что свойственно было согласно съ законами Его чловѣческаго естества, но *терпѣлъ* только тогда, когда позволяла *Божеская воля*, и притомъ, оставаясь по Божеству совершенно безстрастнымъ и непричастнымъ страстямъ плоти ¹⁾. Итакъ, плоть чловѣческая была какъ бы орудіемъ дѣйствованія и слѣдовательно откровенія Божества, почему то, что совершалось чрезъ нее, получало спасительное значеніе, а Божество, по благоволенію, давало мѣсто дѣйствию законамъ чловѣческой природы и *добровольно* подчинялось имъ, какъ своимъ собственнымъ, иногда и превышая допускаемое ими (хожденіе, напр., по водамъ); такъ, по мысли св. отцовъ, слѣдуетъ представлять общеніе свойствъ двухъ природъ въ Иисусѣ Христѣ ²⁾.

¹⁾ Ср. св. *Иоаннъ Дамаскинъ*. *ibid.* III. 3. 127 стр. 7. 138—139 стр. 18. 180 стр. 19. 183—184. IV. 18. 244 стр. Св. *Кириллъ Александрійскій*. *Hom. pasch.* 17. *Migne.* 77, col. 777. Св. *Григорій Богословъ*. Слово 38. Твор. III. 245 стр.

²⁾ Ср. св. *Иоаннъ Дамаскинъ*. *ibid.* III. 15. 170—171 стр. Св. *Аванасій Алекс.* „На арианъ“ III. 31. *Migne.* 26, col. 389. Творенія. II. 409 стр. Св. *Кириллъ Александрійскій*. *Adv. Nest.* *Migne.* 76, col. 21; 81, col. 17.—Въ этомъ ученіи св. *Иоанна* о περὶ ὧν τῶν φύσεων находятъ свое объясненіе и изреченія св. *Кирилла Александрійскаго* о господствѣ въ Иисусѣ Христѣ условій (мѣръ) Его чловѣчества, на которыя кенотики ссылаются въ доказательство какъ бы бездѣйствія, пассивности (хотя бы и добровольной по первому дѣйствию самоограниченія) Божества, его страдательнаго положенія. Святой *Кириллъ* говоритъ: (λόγος) ἡφ' ἑαυτῶν οἰκονομῶν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῶν τὸ κρατεῖν (Quod unus sit Christus. *Migne.* 75, col. 1332). Переводъ ἐφ' ἑαυτῶν: „надъ Собою“ или „Собою“ (какъ и у проф. *М. Гарцева*. *Op. cit.* 101—103), согласно съ контекстомъ рѣчи и грамматикой, едва ли можно считать болѣе правильнымъ. чѣмъ другой переводъ: „въ Себѣ“, какъ и въ латинскомъ текстѣ—in se (ср. *Powell.* *Op. cit.* p. 290. *Hall.* *Op. cit.* p. 110). Смыслъ получается такой: въ цѣляхъ домо-строительства Господь допустилъ дѣйствовать или имѣть мѣсто законамъ и

Это учение о *περιχώρησις τῶν φύσεων* въ Лицѣ Иисуса Христа и о взаимной передачѣ свойствъ, точно формулированное и изложенное св. Иоанномъ Дамаскинѣмъ, стоитъ въ тѣсной связи съ обычнымъ у св. отцовъ (даже и тѣхъ, которые противъ несторіанства съ особенною силою настаивали на ипостасномъ, дѣйствительномъ и нераздѣльномъ единствѣ природъ въ Иисусѣ Христѣ) опредѣленіемъ воспріятія Сыномъ Божиимъ человѣческой природы въ смыслѣ: снисхожденія Слова въ плоть¹⁾, обитанія Его во плоти, какъ во храмѣ²⁾, облеченія или одѣянія въ плоть³⁾, ношенія на Себѣ ради насъ тѣла или человѣка, воспринятаго отъ Маріи⁴⁾ и т. п. (ср. протестантское ученіе о внутреннѣйшемъ углубленіи или всецѣлой перестановкѣ Божества со всѣми его свойствами въ человѣчество, и вслѣдствіе этого объ ограниченіи перваго), и вмѣстѣ съ нимъ даетъ ключъ къ объясненію возможности понимать человѣческую сторону жизни Спасителя и уничтожительныя реченія о Немъ такъ, какъ понимали ихъ св. отцы, т. е. разграничивать въ нѣкоторыхъ случаяхъ то, что относится къ одной природѣ во Христѣ, и что къ другой. Такое разграниченіе свойствъ двухъ природъ съ отнесеніемъ ихъ къ одной общей для нихъ Ипостаси Сына Божія тѣмъ болѣе естественно и понятно, что Св. Писаніе положительно не даетъ права разсматривать Лицо Иисуса Христа съ чисто метафизической точки зрѣнія (въ какомъ случаѣ взаимоотношеніе природъ въ Иисусѣ Христѣ подчиняется общимъ законамъ необходимости), отдѣльно отъ совершеннаго Христомъ дѣла искупле-

ограниченіямъ *Своего* человѣчества. Но въ то же время св. Кириллъ всегда считалъ Иисуса Христа стоящимъ выше этихъ ограниченій Своего человѣчества. Преимущество, напримѣръ, Господа Иисуса Христа предъ Иоанномъ Крестителемъ (Іоан. 1,15; 3,31), по его объясненію, состояло въ томъ, что Креститель не превосходилъ мѣры человѣчества, а Христосъ чрезъ дѣла Свой открывался Богомъ. Толкованіе на евангеліе отъ Іоанна (на 1,15). XII. 152 стр. *Migne*. 73, col. 169.

1) *Св. Аванасій Великій*. „Слово простран. о вѣрѣ“, 1. 3. Творенія. Рус. перев. IV (1903 г.). 455. 457 стр.

2) *Ibid.* 3. 456 стр. *Св. Кириллъ Александрійскій*. Толкованіе на евангеліе отъ Іоанна. XII. 145 стр. XIII. 73. 461 стр.

3) *Св. Аванасій Великій*. На арианъ. II, 9; III. 22.—Твор. II. 272. 397—398 стр. (*Migne*. 26, col. 165. 368—369). *Св. Иоаннъ Дамаскинъ*. *ibid.* III. 1. 120 стр.

4) Самая употребительная терминологія *св. Аванасія Великаго*. См. „Слово пространнѣйшее о вѣрѣ“. §§ 3. 24. 25. 26. 27. 29. 35.—Твор. IV. стр. 456. 464. 466. 467. 468. 470. 473 и мн. др. (*Migne*. 26, col. 1265. 1277. 1280—1281. 1284. 1288). Ср. его же наименованіе человѣческой природы Иисуса Христа „Господнимъ человѣкомъ“. IV. 463 стр.

ніа, какъ въ большинствѣ случаевъ принято въ западномъ богословіи и въ частности въ системахъ представителей кенотической теоріи¹⁾. Нигдѣ въ Св. Писаніи нѣтъ рѣчи о воплощеніи Сына Божія независимо отъ цѣлей или причины воплощенія, нигдѣ не говорится собственно о томъ, *какъ* произошло вочеловѣченіе Бога, *какъ* возможно было для Божескаго Существа принять участие въ истинно-человѣческой жизни; говорится всегда *почему* или *для чего* Онъ содѣлался подобнымъ намъ челоѣкомъ, *для чего* Онъ усвоилъ Себѣ страсти и страданія плоти и т. п. (ср. Евр. 2, 14—17; 4, 15; Рим. 8, 3). Всюду, гдѣ рѣчь идетъ о воплощеніи, въ Св. Писаніи выдвигается телеологическая или, такъ называемая, *домостроительно-сотеіологическая точка зрѣнія*, а не отвлеченно-метафизическая²⁾. Такой же точки зрѣнія всегда держалась и Церковь въ своемъ догматическомъ ученіи о воспріятіи Сыномъ Божиимъ челоѣческой природы, преподаваемомъ и раскрываемомъ св. отцами, съ цѣлью способствовать пониманію Лица Божественнаго Искупителя. Пріемъ естественный и единственно только возможный. Если личность челоѣка и его дѣла еще могутъ быть болѣе или менѣе строго разграничиваемы, хотя и дѣла челоѣка доставляютъ часто не мало данныхъ для характеристики и самой личности его, то Лицо Господа нашего Іисуса Христа и Его дѣло искупленія рода челоѣческаго такъ тѣсно связаны, что не только второе всецѣло основывается на первомъ, но и самое Лицо Спасителя нашего, точнѣе, Его двоякая природа опредѣляется именно добровольно взятымъ на Себя Сыномъ Божиимъ еще въ предвѣчномъ свѣтѣ (Евр. 10, 7), и въ опредѣленное время (Гал. 4, 4; Евр. 9, 26) выполненнымъ, подвигомъ избавленія людей отъ слѣдствій райскаго паденія. Именно въ достоинствѣ Лица Іисуса Христа, какъ Спасителя рода челоѣческаго, съ библейской точки зрѣнія, только и могутъ находить личное объеди-

¹⁾ Отсюда заглавія этихъ системъ: *Christi Person und Werk*.

²⁾ Ср. замѣчаніе *проф. Н. Глубоковскаго* къ статьѣ „Кеносисъ“ въ „Православ. богосл. Энциклопедіи“, т. IX. (1908 г.): „новозавѣтные писатели собственно удостовѣряютъ для Боговоплощенія самый фактъ, не вдаваясь въ раціональныя его разьясненія.. Крайности (кенотизма) должны утверждать православное сознаніе въ мысли, что Боговоплощеніе есть дѣйствительная тайна, для которой *можетъ быть* *вполнѣ доказываема* раціонально *только* *ея* *необходимость* по существу и ходу Божественнаго домостроительства“. 504. 505 стр. Курс. авт.

женіе двѣ различныя природы—Божественная и человѣческая, послѣдняя притомъ еще съ явленіями падшаго состоянія ея—страданіями, искушеніями и смертью. Самыя свойства этой природы, воспринятой въ нераздѣльное и неразлучное ипостасное единеніе съ Сыномъ Божиимъ, и ея положеніе въ Лицѣ Іисуса Христа, поэтому, могутъ быть объяснимы только въ томъ случаѣ, если смотрѣть на нее, какъ на воспринятую и сохраняемую *гомостроительственно* ¹⁾. Поэтому *вопросъ объ образѣ или способѣ* воплощенія Сына Божія, объ образѣ или возможности (метафизической) самоуничиженія Господа Іисуса Христа, о возможности для Него подчиненія ограниченіямъ человѣческой природы, въ святоотеческой христологіи и сводится всегда къ вопросу *о црляхъ*, о конечныхъ причинахъ, о достаточномъ основаніи или, что то же, о моральной возможности и необходимости воплощенія Сына Божія, самоуничиженія Его или подчиненія условіямъ человѣческой жизни. Самоуничиженіе Сына Божія Іисуса Христа до крестной смерти цѣлью своею имѣло искупленіе грѣшнаго человѣчества отъ преступленій, содѣланныхъ въ первомъ завѣтѣ ²⁾. А совершить это искупленіе, не значило только явить Божество въ предѣлахъ доступныхъ для человѣка или представить идеаль истинно-человѣческой жизни; необходимо было измѣнить, возродить, оживотворить самую человѣческую природу, нужно было не только оправдать грѣшника, т. е. снять съ него вину, но и совершенно очистить его отъ грѣха, сдѣлать его святымъ, дать ему силы для того, чтобы быть праведникомъ. А все это могло быть сдѣлано только Существомъ Божественнымъ. Только приобщеніе человѣческой природы къ такому именно Существо во всей полнотѣ Его силъ и свойствъ могло быть для нея спасительно. И вотъ, при разсмотрѣніи отдѣльныхъ моментовъ глубочайшаго снисхожденія и величайшаго самоуничиженія Господа, свѣтцы и обращаютъ вниманіе прежде всего на ихъ значеніе для человѣ-

¹⁾ Пользуются иногда, мы видѣли, ссылкой на искупительное дѣло Іисуса Христа и кенотики, но оно имѣетъ важность въ ихъ глазахъ, только какъ нравственный мотивъ для утверждаемой ими метафизической перемѣны въ Сынѣ Божіемъ,

²⁾ Имѣло ли бы мѣсто воплощеніе и самоуничиженіе Сына Божія, если бы не было грѣхопаденія и не было бы поэтому нужды въ искупленіи, на этотъ вопросъ, на основаніи слова Божія, можно, кажется, отвѣчать отрицательно. Ср. Евр. 2, 14—15 и толкованіе *св. Іоанна Златоуста*.

ческой природы Иисуса Христа, а через нее и для всего человеческого рода. Сынъ Божій, по безконечной любви Своей къ падшему человѣку, содѣлался Сыномъ человеческимъ для того, чтобы сыны человеческіе, т. е. сыны Адамовы, содѣлались сынами Божиими; Онъ принялъ ветхое естество человеческое, чтобы обновить его; Онъ понесъ на Себѣ наше павшее естество, чтобы возставить, возродить его; Онъ взялъ на Себя грѣхъ человеческій, чтобы искупить его; Духа Святого Онъ принимаетъ не для Себя, а для насъ; ради насъ Онъ живетъ истинно-человѣческой жизнью, обнаруживаетъ естественныя и безпорочныя страсти человеческія: голодъ, жажду, усталость, страхъ, ради насъ страдаетъ и терпитъ смерть. Все, что ни дѣлаетъ Онъ, все это, безъ сомнѣнія, для насъ, такъ какъ „ради насъ Слово плоть бысть“¹⁾.

Такова святоотеческая, домостроительственная точка зрѣнія, единственно возможная, повторяемъ, при рѣшеніи трудныхъ вопросовъ, связанныхъ съ наличностью въ Иисусѣ Христѣ человеческой природы. Характеризуется эта точка зрѣнія, такимъ образомъ, прежде всего признаніемъ полной свободы Иисуса Христа въ подчиненіи законамъ, естественнымъ потребностямъ и слабостямъ человеческой природы. У человѣка это подчиненіе неотвратимо. Онъ проходитъ все

+
¹⁾ Св. Аѳанасій Великій. На аріанъ III. 48.—Твор. II. 429 стр. (*Migne*, s. gr. 26, col. 425).—Эта домостроительственная точка зрѣнія на Лицо Иисуса Христа и неизбѣжный при ней перевѣсъ, отдаваемый святоотеческой хринологіей въ жизни Спасителя Божественному моменту предъ человеческимъ, стоятъ въ тѣсной связи съ общимъ во всемъ отцамъ нравственно-мистическимъ идеаломъ обоженія человѣка. (Подробно объ этомъ сотеріологическомъ идеалѣ можно читать въ статьѣ И. Попова: „Религіозный идеалъ св. Аѳанасія“. Богосл. Вѣст. за 1903—1904 г.; „Идея обоженія въ древне-восточной церкви“. Вопр. философ. и психол. 1909 г. и А. Орлова. „Къ характеристикѣ хринологіи Оригена“. Богосл. Вѣст. 1909 г. июль—авг. и „Къ характеристикѣ хринологіи Иларія Пиктав.“ Богосл. Вѣст. 1909 г. сент.—окт.). Идеалъ обоженія у однихъ св. отцовъ получилъ большее раскрытіе, у другихъ меньшее, но въліяніе его сказалось, можно думать, не только на хринологіи никейской эпохи (Орловъ). Нѣкоторый перевѣсъ въ сторону Божественнаго момента предъ человеческимъ—достояніе хринологическихъ воззрѣній св. отцовъ и позднѣйшаго времени. Срав., напр., отмѣчаемое ниже ученіе св. Кирилла Алекс. и св. Іоанна Дамаскина о свободномъ обладаніи воплотившимся Сыномъ Божиимъ соединившимися во едино естествами, о томъ, что вся жизнь человеческой природы, ея развитіе и ея немощи находились въ зависимости отъ свободной воли Иисуса Христа, допускавшаго человѣчеству переносить и переживать то, что ему свойственно.

стадіи своего развитія, страдаетъ, терпитъ лишенія, умираетъ по самой природѣ своей и является безусловнымъ субъектомъ своихъ голода, жажды, утомленія и т. п. Иисусъ Христосъ же переживаетъ и испытываетъ все это не потому, что оно необходимо для Него по существу, но потому, что желаетъ этого ¹⁾. Страдаетъ и умираетъ Онъ не потому, что имѣетъ смертную природу человѣческую, а для того принявъ Онъ эту природу, чтобы пострадать и умереть въ ней для спасенія человѣка. Въ Немъ даже то, что естественно, не предшествовало Его волѣ, а вызывалось по соизволенію, по поущенію со стороны Божества ²⁾. Въ такомъ утверженіи полной непринужденности и безусловной добровольности въ Иисусѣ Христѣ всѣхъ проявленій человѣческой жизни и дается возможность понимать общеніе природъ въ Иисусѣ Христѣ такъ, что всѣ уничижительныя слова и всѣ акты глубочайшаго самоуничженія, имѣющіе непосредственную связь съ мессіанскимъ дѣломъ спасенія людей, разсматриваются по отношенію къ Божеству, какъ обнаруженіе въ доступной для человѣка формѣ вѣчной, неизмѣнной Божеской славы и достоинства (плоть—орудіе для проявленія Божества), а по отношенію къ человѣчеству, какъ чудесное обоженіе его въ силу неизреченнаго проникновенія Божествомъ.

Въ частности, уничтоженіе Иисуса Христа, выразившееся въ добровольномъ *подчиненіи естественнымъ законамъ* человѣческаго развитія, человѣческаго образа существованія, въ добровольномъ, смиренномъ послушаніи Отцу до крестныхъ страданій и смерти, съ этой домостроительственной точки зрѣнія, должно быть относимо къ единому Боже-

¹⁾ Св. Аванасій Великій. На арианъ III. 57—58.—Ibid. 440—441 стр. *Migne*. ibid. col. 444—445.

²⁾ „Сообразное съ естествомъ возбуждалось въ Немъ тогда, когда Онъ позволялъ плоти испытать то, что ей свойственно... Въ Немъ ничего не было принужденнаго, но все добровольно. Онъ добровольно алкалъ, добровольно жаждалъ, добровольно боялся, добровольно умеръ“. Св. Иоаннъ Дамаскинъ. Ibid. III. 20.—186 стр. Св. Аванасій Великій. На арианъ I, 44. III, 55, 57.—Твор. II. стр. 234. 437. 440—441 (*Migne*. s. gr. 26, col. 104. 437. 445). Блаж. Августинъ: „человѣкъхотя не желалъ бы, скорбѣть,—хотя не желалъ бы, спать,—хотя не желалъ бы, голодаеть, жаждеть; Христосъ же все это испытывалъ, потому что восхотѣлъ“. Contr.Faust. VIII. *Migne*. s. l. 42, col. 484. Св. Иларій Пикт. de Trinit. XI. 30. *Migne*. s. l. 10, col. 419: Subjecto Christi non humilitatem sonat, sed dispensationem. Св. Кириллъ Александр.: ἡμεῖς μὲν φυσικῶς πεινώμεν καὶ διψῶμεν καὶ καθεύδομεν, οὐ γινώσκῃ, ἀλλ' ἀνάγκη φύσεως δουλεύοντες, αὐτὸς δὲ οὐκ ἀνάγκη, ἀλλὰ γινώσκῃ. Dial. cum Nestor. *Migne*. 76, col. 253.

скому Лицу Иисуса Христа, но только не по об'ёмъ Его природамъ, а по одной человѣческой, при чемъ то, что у другихъ людей происходитъ совершенно естественно, напр., умственное и нравственное развитие, у Него носить на себѣ ясныя слѣды сверхъестественности, зависящей не отъ исключительныхъ отношеній къ Нему, какъ Мессіи, Бога Отца, а отъ того, что все человѣческое въ Немъ существуетъ вмѣстѣ и рядомъ съ Божественнымъ, становится присушимъ Божественному естеству и потому само обожается. Хотя Иисусъ Христосъ, такимъ образомъ, подчинился всемъ условіямъ естественнаго, ограниченнаго человѣческаго бытія, но Его личное бытіе, жизнь Его человѣческой природы всецѣло опредѣлялась тою же свободною волею Его, какая лежала въ основѣ воплощенія. Какъ Богъ, воплотившійся Сынъ Божій съ самаго начала могъ сообщить воспринятой Имъ природѣ человѣческой всевозможныя для нея совершенства и явиться во всей славѣ Божескаго величія, но въ домостроительственныхъ цѣляхъ Онъ свободно предоставляетъ ей развиваться по свойственнымъ ей законамъ и въ извѣстной постепенности обнаруживать сокрытую въ ней Божию силу и Божию премудрость ¹⁾).

Прежде всего нельзя говорить о совершенномъ тождествѣ *интеллектуальнаго* человѣческаго развитія Сына Божія Иисуса Христа съ развитіемъ всехъ остальныхъ людей, коль скоро „мы вѣримъ, что уже отъ чрева Матери на Еммануила, какъ чловѣка, низошли вполнѣ премудрость и благодать, которыя и обитали въ Немъ по существу (φωσίζε:)" ²⁾. Развивался, по ученію святоотеческому, не Сынъ Божій, такъ какъ „не можетъ преуспѣвать то, что полно, и не можетъ допускать приложенія то, за предѣлами чего нѣтъ ничего" ³⁾, а природа человѣческая, обожение которой въ Лицѣ Иисуса Христа происходило съ постепенностью, обусловленной ея естественнымъ развитіемъ. Усвоется же это развитіе и возрастаніе, конечно, единому Лицу Сына Божія, такъ какъ и человѣческая природа — Его природа ⁴⁾. „Что касается выраженія: Иисусъ преспѣ-

¹⁾ Ср. *Св. Кирилль Александрійскій*. Изъясненіе 4 анаб. *Migne*. 76, col. 301. Adv. Nest. I, 1. Ibid. col. 17. 21. *Св. Іоаннь Дамаскинъ*. Ibid. III. 18. 20.

²⁾ *Св. Кирилль Александр.* Adv. Nestor. III. 4. *Migne* 76, col. 153.

³⁾ *Св. Кирилль Александр. Толков.* на ев. отъ Іоанна (на 1, 14). Творенія. XII. 148 стр. *Migne*. 73, col. 165. Ср. *Св. Аванасій Великій*. На арианъ III. 51. 53. Творенія. II. 433 и 435 стр. *Migne*. 26, col. 429 и д.

⁴⁾ Ср. *св. Іоаннь Дамаскинъ*. Цит. твореніе. III. 15.

ваше возрастомъ, и премудростію и благодатію (Лук. 2, 52), пишетъ св. Аванасій Великій, то оно говорится о человѣкѣ, разумѣемомъ въ Спасителѣ.. Иисусъ Христосъ, разумѣемый въ Спасителѣ человѣкѣ, пріемлетъ преуспѣяніе возраста, бываетъ нѣкогда младенцемъ, а потомъ мужемъ, начиная, яко лѣтъ тридцать, какъ говорить Лука (3, 23)¹⁾. „Человѣчество Христа, пишетъ тотъ же св. отецъ въ другомъ мѣстѣ, преспѣвало премудростію, постепенно возвышаясь надъ естествомъ человѣческимъ, обожаясь, содѣлываясь и являясь для всѣхъ органомъ премудрости для дѣйственности Божества и его возсіянія“²⁾. Увеличиваясь возрастомъ, по словамъ св. Іоанна Дамаскина, Иисусъ Христосъ обнаруживалъ находившуюся въ Немъ мудрость³⁾. Это обоженіе человѣчества въ Лицѣ Иисуса Христа и выразилось въ обиліи тѣхъ духовныхъ дарованій, какими Онъ видѣлся изъ ряда другихъ людей. Иисусъ Христосъ, дѣйствительно,

¹⁾ „Слово простран. о вѣрѣ“. 18. 21. Творенія. IV. 460—461. 462 стр. (*Migne*. 26, col. 1272. 1273). Ср. *Св. Григорій Нисскій*. „Опроверж. мнѣній Аполлинарія (Антиррет.)“ 28. 40. Творенія въ рус. пер. VII (1865 г.). 119.147 стр. (*Migne*. 45, col. 1185. 1213). *Блаж. Θεοδοσίτῃς*. „О вочеловѣченіи Господа“. Христ. Чтеніе. 1847 г. III. 209 стр.

²⁾ На аріанъ III. 53. *Ibid*. II. 435 стр. *Св. Кириллѣ Александрійскій* въ толкованіи на Іоанна 1, 14 преуспѣяніе понимаетъ даже въ смыслѣ возрастанія удивленія у окружающихъ Христа лицъ. „Слово—Богъ, говоритъ онъ, вызывая все большее и большее удивленіе къ Себѣ, чрезъ Свои дѣла являлось благодатнѣйшимъ у взиравшихъ“. Творенія. XII. 149 стр. (*Migne*. 73, col. 165). *Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ*. *Ibid*. III. 22. 188—189 стр. Ср. *Св. Аванасій Великій*: „съ преспѣяніемъ тѣла преспѣвало въ Немъ для видащихъ явленіе Божества. А въ какой мѣрѣ открывалось Божество, въ такой болѣе и болѣе для всѣхъ людей возрастала благодать, какъ въ человѣкѣ“. *Ibid*. 434 стр. (*Migne*. 26, col. 433).

³⁾ *Ibid*. Такъ же учитъ и *св. Григорій Богословъ*. См. 3 посл. къ Клеодонію Творенія. (1844 г.) IV. 198 стр., ср. 95 стр. Ср. *Св. Кириллѣ Александрійскій*. Thesaurus. XXVIII. *Migne*. 75, col. 423—429. Выраженіе *Ορησεν* объ истощаніи Логосомъ Себя „до Божескаго безумія“, взятое въ контекстѣ рѣчи имѣеть совершенно иной смыслъ, чѣмъ тотъ, какой придаютъ ему кеногтики: *ὁ λόγος ἐκένωσεν ἑαυτὸν, ἵνα τῷ κενώματι αὐτοῦ πληρωθῇ ὁ κόσμος. Εἰ δὲ ἐκένωσεν ἐκεῖνο τὸ ἐπιδημήσαν τῷ βίῳ αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ κένωμα, σοφία ἦν „ὅτι τὸ μαρὸν τοῦ θεοῦ, σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ, καὶ τὸ ἀσθενές τοῦ θεοῦ, ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ“ (1 Кор. 1, 25). Εἰ ἐγὼ εἰρήκαμ τὸ μαρὸν τοῦ θεοῦ, πῶς ἂν οἱ φοιταῖτιοι ἐκάλεισαν μοι; πῶς ἂν ἐμέμψατο μοι; πῶς ἂν χιλιῶν μὲν εἰρημένων τῶν νομιζομένων καὶ αὐτοῖς καλῶν τούτου δὲ, ὡς οἴονται, οὐ καλῶς εἰρημένου κατηγορήθην διότι εἶπον τὸ μαρὸν τοῦ θεοῦ (Rom. in Jerem. VIII, 8. *Migne*. s. gr. 13, col. 345). Рѣчь идетъ не о томъ, что Сынъ Божій пересталъ мыслить какъ Богъ и усвоилъ только человѣческій образъ мысли, а о томъ же, о чемъ говоритъ св. ап. Павелъ въ 1 Кор. 1,25—о такомъ униженіи Сына Божія до крестной смерти, которое казалось міру безуміемъ. О какой-нибудь перемѣнѣ въ Сынѣ Божіемъ не говорится совсѣмъ.*

получилъ „не въ мѣру“ полноту даровъ Святаго Духа, но особенность и исключительность Его помазанности, въ силу обитанія въ Немъ неумаленной полноты Божества, состояла въ томъ, что Онъ въ одно и то же время былъ помазующимъ и помазуемымъ. „Ибо Слово, принявъ тѣло, не умалилось до того, чтобы возымѣть нужду въ пріятіи благодати, но обожило наче и то, во что облеклось и въ большей мѣрѣ даровало сіе человѣческому роду“. Какъ Сынъ Божій, Податель Духа Святого, Онъ изливаетъ Его на Свою человѣческую природу, какъ человѣкъ, Онъ принимаетъ это помазаніе ¹⁾, прославляется отъ Духа Святого (ср. Іоан. 7, 39), получаетъ „преизобильную благодать“, но получаетъ не для Себя, а „ради насъ“, чтобы, получивъ, сохранить ее для нашей природы ²⁾.

Такое же значеніе и такой же характеръ имѣлъ и *нравственный подвигъ* жизни Спасителя. Можно ли говорить о *чисто* человѣческомъ послѣдовательномъ усовершенствованіи въ добрѣ, о *чисто* человѣческой побѣдѣ надъ искушеніями Того, Кто, по самой природѣ Своей, обладалъ совершенною безгрѣшностью и святостью, Кто по самой природѣ Своей не могъ поддаться искушенію (non posse peccare по природѣ, а не по приобрѣтенію), у Кого не могло быть и рѣчи о колебаніяхъ, нерѣшительности въ слѣдованіи добру ³⁾. Жизнь воплощагося Сына Божія не была постепеннымъ восхожденіемъ по ступенямъ нравственнаго совершенства до полного образованія характера,

¹⁾ *Св. Афанасій Великій*. „О явленіи во плоти Бога Слова и прот. арианъ“. 3.6. Твор. III. 254. 259 стр. На арианъ I. 42. 46.—*ibid.* П. 231. 236—237 стр. (*Migne*. 26, col. 100. 105. 108). Ср. *Св. Василій Великій*. Прот. Евномія. 5. Творенія (рус. пер.). 3 изд. III. 169. 179—182 стр. „О Святомъ Духѣ“. 16. *Ibid.* 237 стр. и др. *Св. Григорій Богословъ*. Слово о богосл. IV. Твор. (1844 г.) III. 80. 101 стр. *Блаж. Феодоритъ*. „Сокращенное изложеніе Бож. догматовъ“. 11. Твор. р. пер. VI. (1859 г.) 46 стр.

²⁾ *Св. Кирилль Александрійскій*. Толк. на ев. отъ Іоанна. Творенія. XII. 190 стр. Ср. XIII. 215—216. 221 стр. (*Migne*. 73, col. 208. 752—753. 760). „Будучи святъ по природѣ, какъ Богъ“, говоритъ *св. Кирилль Александрійскій*, „и всей твари давая причастіе Святаго Духа, Онъ Самъ освящается *ради насъ* въ Святомъ Духѣ, при чемъ не другой кто-либо освящаетъ Его, но напротивъ *Самъ это совершаетъ надъ Собою* для освященія Своей плоти. Вѣдь Онъ принимаетъ Духа Святого *собственною* и принимаетъ именно поскольку былъ человѣкомъ, однакожъ и *дастъ Его Себѣ, какъ Богъ*“. На Іоан. 17, 19. Рус. пер. при Богослов. Вѣстн. 1 910 г. янв. 98 стр. (*Migne* 74, col. 548).

³⁾ Ср. *св. Іоаннъ Дамаскинъ*. *Ibid.* III. 14.—160 стр. и д. См. о преимуществахъ человѣческой природы Іисуса Христа, какъ обоженной отъ соединенія съ Божеской, въ твореніяхъ *св. Кирилла Александр.*: „наше тѣло подвержено

или постепеннымъ развитіемъ какой-то Богочеловѣческой потенціи до состоянія святости, сопряженнымъ съ борьбой, съ трудомъ и усиліями, о чемъ говорятъ кенотики на основаніи Евр. 5, 7—8 и неоднократно указаній Евангелія на молитвенное общеніе Іисуса Христа съ Богомъ Отцомъ. „Кто безъ крайняго помѣшательства въ умѣ, получаетъ блаж. Феодоритъ, скажетъ, что это изречено о Божескомъ естествѣ. (А по ученію кенотиковъ и выходитъ, что развивается и совершенствуется именно низведенное до потенціи Божеское естество). Преизбытокъ уничиженія, выражаемаго сказаннымъ здѣсь (Евр. 5, 7—8), и самихъ худителей Божества понуждаетъ ничего такого не прилагать Божеству“¹⁾. Указанное мѣсто изъ посланія къ Евр., какъ и всѣ параллельныя къ нему слова Господа, переданныя евангелистами, о противопоставленіи Имъ Своей воли и воли Бога Отца, объ исполненіи данной Ему Богомъ заповѣди, какъ Его жизненной задачѣ, также могутъ быть поняты, съ сохраненіемъ церковнаго ученія о полнотѣ Божества въ Іисусѣ Христѣ, только при примѣненіи къ нимъ сотеріологической точки зрѣнія. При послѣдовательно выдержанномъ положеніи о совершенной неизмѣняемости Божества Сына Божія ни по одному изъ свойствъ, ни по образу жизни и дѣятельности, конечно, не можетъ быть рѣчи о болѣе низшемъ состояніи Іисуса Христа по сравненію съ Отцомъ и о подчиненномъ положеніи по отношенію къ Нему по Божеской природѣ. О различіи, а тѣмъ болѣе о противоположности/воли Единороднаго Сына Іисуса Христа („Богочеловѣческой воли“, по словоупотребленію кенотиковъ) и воли Бога Отца, (какое различіе твердо устанавливается кенотической христорологіей), рѣчи, конечно, также не можетъ быть. Самыя слова Іисуса Христа, которыя видимо утверждаютъ такое различіе (Іоан. 6, 38; 5, 30; 4, 34; Лук. 22, 42), свидѣтельствуютъ о полномъ тождествѣ и согласіи мыслей, намѣреній и дѣйствій Спасителя и Бога

страстямъ, легко подпадаетъ чувственности и страдаетъ само по себѣ отъ закона грѣха; но въ Божественномъ и святомъ тѣлѣ Христа ничто подобное не возбуждалось.....“ Соп. Julian. VIII. *Migne*. 76, col. 941. Ср. Comment. in Lucam. II. *Migne*. 72, col. 492. 489. Comm. in Iohan. XI. 10. *Migne*. 74, col. 549. In epist. ad. roman. (6,6). *Migne*. *ibid.* col. 796. Epist XLV. *Migne*. 77, col. 233.—Также у св. Аванасія Великаго. На арианъ. I. 51, 60. Твор. II. 243. 255 стр. (*Migne*. 26, col. 117—119. 137), у блаж. Августина. Enchirid. 36, 40, 41 (ср. *Migne*. s. I. 37, col. 250: homo Christus nullum habere posset peccatum).

¹⁾ Толков. на посл. къ Евреямъ. Творенія. VII. 588 стр.

Отца. „Я пришел совершить не другое что, такъ передаетъ рѣчь Господа св. Іоаннъ Златоустъ, какъ то, чего хочетъ и Отець, и у Меня нѣтъ какой либо особой воли Своей, кромѣ воли Отца; потому что все Отчее принадлежитъ Мнѣ и все Мое принадлежитъ Отцу“ ¹⁾. Слѣдовательно, по отношенію къ волѣ Бога можно говорить только о различіи человѣческой воли Христа, или, по терминологіи отцовъ вселенскаго собора, „воли плоти“ (ср. Мар. 7, 24; Мѡ. 27, 33—34; Іоан. 19, 28). Но и это различіе, по ученію св. Церкви, не простирается до противоположности, до противоборства: „два естественныя хотѣнія или воли въ Немъ нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно, и двѣ естественныя воли, не противоположныя, но человѣческая Его воля уступаетъ, не противорѣчитъ, или противоборствуетъ, а подчиняется Его Божественной и всемогущей волѣ“ ²⁾. Душа Господа, хотя желала свободно, но „того, чего Божественная Его воля хотѣла, чтобъ она желала“ (ἀλλ' ἐκεῖνα ἀυτοθεούσιως ἤθελεν, ἢ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτῆς) ³⁾. И въ силу Божественности (т. е. сверхъестественности) происхожденія человѣческой природы Иисуса Христа, съ самаго начала ипостасно соединенной съ Богомъ, такое подчиненіе „воли плоти“ волѣ Божіей не явилось слѣдствіемъ разсматриванія, размышленія, изслѣдованія, а было природнымъ. По природѣ, въ силу самаго бытія Своего и обладанія знаніемъ всего отъ начала, Онъ владѣлъ благомъ и имѣлъ, какъ расположеніе къ прекрасному, доброму, такъ и отвращеніе ко злу (ср. Ісаіи 7, 15—16) ⁴⁾. Поэтому земную жизнь Иисуса Христа, Сына Божія, нельзя разсматривать какъ *обыкновенную* человѣческую жизнь среди постоянныхъ искушеній, борьбы и страданій, какъ жизнь человѣка въ этихъ испытаніяхъ постепенно научающагося постигать благую волю Бога, стремящагося во всемъ согласовать съ нею свою волю и всегда находящагося въ опасности уклониться въ сторону зла. Искушенія Иисуса.

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. св. ап. Іоанна. ХLI. 4. Твор. VIII. 259—260 стр. Ср. XLV. 3. 297 стр. Ср. Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. Творенія. III. 90 стр. Св. Кириллъ Александрійскій. Толков. на ев. отъ Іоанна (на 4,34). Творенія. XII. 305—306 стр. (*Migne*. 73, col. 324—325).

²⁾ Опредѣленіе VI вселенск. собора. Дѣянія всел. соборовъ. 2 изд. VI. 231 стр.

³⁾ Ср. св. Іоаннъ Дамаскинъ. *ibid.* III. 18. 180—182 стр. Ср. 14. 155 стр.

⁴⁾ Ср. св. Іоаннъ Дамаскинъ. *ibid.* III. 14. 160—161 стр.

Христа, въ виду указанныхъ особенностей Его челоѣчества, не были тождественными съ искушеніями челоѣка и имѣли только формальное сходство съ послѣдними, такъ какъ искушался Онъ лишь *κατ' ἐμοσύνην* (намъ) *χωρὶς ἁμαρτίας* (Евр. 4, 15) ¹⁾. Молитва Его, и даже молитва объ избавленіи отъ страданій, также не была выраженіемъ только чисто челоѣческой безпомощности или борьбы двухъ настроеній, двухъ противоположныхъ теченій мысли, такъ какъ рядомъ съ естественною челоѣческою слабостью въ Немъ обнаруживается сверхъестественное проникновеніе въ тайны Божественныхъ плановъ („...Азъ вѣдѣхъ, яко всегда Мя послушаеши“, Иоан. 11, 42), вмѣстѣ съ челоѣческимъ смущеніемъ и боязнью—сверхчелоѣческая твердость и „несравненное“ дерзновеніе (ср. Иоан. 12, 27—28; Мѣ. 26, 40—41) ²⁾. Словомъ, послушаніе, вопль, слезы, ³⁾ молитва, все это совершается, какъ и раньше было сказано, „отъ нашего лица“, все совершается въ цѣляхъ домостроительства—чтобы научить насъ, чтобы проложить намъ путь восхожденія къ Богу, исполнить *за насъ* всякую правду ⁴⁾— и все должно быть относимо къ челоѣчеству единого Христа. „Самъ Христосъ, какъ Слово, не былъ ни послушливъ, ни непослушливъ, но, какъ зракъ раба (Фил. 2, 7), снисходить къ сорабамъ, пріемлетъ на Себя чужое подобіе, *представляя въ Себѣ всего меня и все мое*, чтобъ истощить въ Себѣ мое худшее... и чтобъ мнѣ чрезъ соединеніе съ Нимъ, пріобщиться свойственнаго Ему“ ⁵⁾. Самый текстъ

¹⁾ См. Проф. Д. И. Богданевскій. Экзегетическія замѣтки. Труды Кіевской Духовной Академіи. 1907 г. іюнь.

²⁾ Ср. Св. Кириллъ Александрійскій. Толков. на ев. отъ Иоанна (на 12, 27—28). Твор. XIV. стр. 84. 54 и дал. (*Migne*. 74, col. 60—61. 88). Молитву Иисуса Христа св. Кириллъ Александрійскій, подъ вліяніемъ очевидно полемическихъ интересовъ противъ несторіанъ, называетъ поэтому „видомъ молитвы“ (*τὸ σὺναι τῆς προσευχῆς*), а боязнь смерти называется св. Аванасіемъ „мнимою боязнью“ (На арианъ. III. 57. Твор. П. 440 стр.).

³⁾ Изъясняя Мѣ. 26, 37, Оригенъ обращаетъ вниманіе на слово „началь“ (скорбѣтъ и тужить) и въ немъ усматриваетъ указаніе на отличіе душевной скорби Христа отъ скорби другихъ людей. „Онъ не скорбѣлъ самою страстью скорби, но оказался по челоѣческой природѣ лишь въ самомъ началѣ скорби и страха“. На еванг. Матѣ. 90. *Migne*. 13, col. 171:

⁴⁾ Ср. св. Иоаннъ Дамаскинъ. Цит. твореніе. III. 24.

⁵⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. Твор. III. 83 стр. Ср. Блаж. Теофилактъ. Толкованіе на посланіе св. ап. Павла къ Евреямъ. Рус. пер. (1903) 56—57 стр. Св. Иоаннъ Дамаскинъ. Цит. твореніе III. 14. *ibid.* 158 стр. Бл. Феодоритъ. Толкованіе на Евр. 12.2. Творенія VII. 640 стр. Бесѣда *Θεοδοῦτα*, еп. анкирскаго Дѣянія вселенскихъ соборовъ. II. 106 стр.

В гл. посланія къ Евреямъ въ проявленіяхъ чисто человѣческой жизни и настроенія Іисуса Христа даетъ основаніе видѣть только исполненіе мессіанскаго дѣла воплотившимся Сыномъ Божиимъ, такъ какъ глаголь *τῆλεβωβ*, какъ и всѣ производныя отъ него слова, имѣетъ переходное значеніе и указываетъ на то, что Іисусъ Христосъ совершилъ для другихъ, а не для Своего нравственнаго роста ¹⁾. Онъ былъ Богомъ по природѣ; Ему можно было и не страдать и не умирать, но „вмѣсто подлежащія Ему радости“, Онъ пожелалъ претерпѣть крестъ вольнаго самоуничиженія, послушанія, страданій, и этимъ „совершился“, т. е. достигъ цѣли Своего служенія, исполнилъ его, привелъ это служеніе къ концу и явился *начальникомъ* вѣры, (не въ томъ смыслѣ, что первый силою взялъ входъ въ царство Божіе, какъ полагаютъ кенотики, а) въ томъ смыслѣ, что первый вѣдрилъ ее въ насъ, сталъ виновникомъ *нашей* вѣры; явился *совершителемъ* ея (не въ томъ смыслѣ, что Самъ сталъ совершеннѣе, чѣмъ былъ прежде, усовершенствовался въ вѣрѣ, а) въ томъ смыслѣ, что усовершеншаетъ *нашу* вѣру и потому становится начальникомъ, т. е. виновникомъ нашего спасенія (Евр. 2, 10; 5, 7—9; 12, 2) ²⁾.

Даже *тѣлесныя страданія* Іисуса Христа, вслѣдствіе указанныхъ особенностей Его человѣческой природы, происшедшей не обыкновеннымъ путемъ естественнаго рожденія, а чудеснымъ образомъ, не могутъ быть совершенно приравняемы къ страданіямъ человѣческимъ. Въ Немъ не было главной причины или основанія страданій—природной грѣховности, и соединенныхъ съ нею недостатковъ, порочныхъ слабостей ³⁾, а потому, хотя страданія Его и немощи были дѣйствительными, а не призрачными, однако и страдаетъ Онъ, и боится страданій, и на смерть предалъ Себя не противъ воли и не по необходимости природы, какъ свойственно всѣмъ людямъ, обладающимъ „порочную“ плотью, а добровольно (*по человѣчески добровольно*, а не только какъ Богъ) ⁴⁾. Не человѣческая природа Его сама по себѣ—

¹⁾ См. *Cremer. Biblisch—theolog. Wörterbuch. 5. Auf. S. 823.* Проф. Д. И. Богдановскій. „Посланіе св. ап. Павла къ евреямъ“. Труды Кіев. Дух. Академіи. 1905 г. I. 338—339 стр.

²⁾ Ср. бл. *Θεοφιλακτῆ. ibid. стр. 27. 56—59. 178.*

³⁾ Ср. св. *Иларій Пикт. de Trinit. X. 14. 26. 27. 28. Migne. s. l. 10, col. 353. 366 и дал.*

⁴⁾ Ср. св. *Іоаннъ Дамаскинъ. ibid. III. 18. 180 стр.* Въ связи съ этимъ стоитъ мнѣніе о томъ, что Сынъ Божій Іисусъ Христосъ могъ умереть только на-

источникъ и причина немощей Его (голодь, усталость, слезы), страда-
ній, смерти ¹⁾, такъ какъ Онъ naturam non habebat ad dolendum ²⁾, а

сильственною смертию, хотя и по собственному соизволенію. См. *F. Philippi*.
Kirchliche Glaubenslehre. Gütersloh. 1885. IV¹. Ss. 166—167.

¹⁾ Ср. св. Кириллъ Александрійскій. Толков. на ев. отъ Иоан. (на 4, 6). Тво-
ренія, XII. 272—273 стр. *Migne*. 73, col. 293. — Изъясняя слова: „Нынѣ душа
Моя возмутися“ (Иоан. 12, 27), св. Кириллъ говоритъ: „Человѣческія состоянія
(разумѣются естественныя, безпорочныя страсти) возбуждались во Христѣ не
для того, чтобы возбужденія эти овладѣвали Имъ и шли далѣе, какъ это у
насъ, но чтобы, побѣжденные силою Слова, прекращались, съ преобразованиемъ
природы въ первомъ Христѣ въ нѣкое лучшее и божественное состояніе...
Смущается отъ страданій не такъ, какъ мы, но постольку, поскольку это каса-
лось лишь подверженности чувству предмета, потому тотчасъ же опять возвра-
щается къ подобающей Ему дерзновенности“. Толкованіе на еванг. отъ Иоанна.
Твор. XIV. 85 стр. *Migne*. 74, col. 89. 92.

²⁾ Св. Иларій Пикт. *ibid.* X. 23. *Migne* s. l. 10, col. 363. Ср. col. 381: pro
nobis dolet, non et doloris dolet sensu; quia et habitu ut homo repertus, ha-
bens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi... Характерное уче-
ніе св. Иларія Пикт. о психо-физическихъ отправленияхъ человѣческой приро-
ды Иисуса Христа съ рѣшительно отстаиваемымъ имъ понятіемъ о безуслов-
ной свободѣ Христа въ страданіяхъ и о безстрастности Его человѣческой
природы, возбуждавшее всегда недоумѣніе, въ послѣднее время послу-
жило предметомъ оживленной полемики между двумя богословами—*G. Rauschen*'омъ и *A. Beck*'омъ. *G. Rauschen*. Die Lehre d. hl. Hilarius v. P.
über die Leidensfähigkeit Christi. Theologisch. Quartalschrift. 1905. 3 Heft. S.
424—439. *A. Beck*. Статья подъ такимъ же заглавіемъ въ жур. *Zeitschrift*
für katholische Theologie. XXX. 1906. I. S. 108—122. *G. Rauschen*. Статья подъ
тѣмъ же заглавіемъ въ жур. *Zeitschrift f. katholisch. Theol.* 1906. II. S. 296—304.
(Возраженіе Beck'у). Тутъ же и отвѣтъ *Beck'a*. S. 305 и дал. *Rauschen* обви-
няетъ св. Иларія въ ярко выраженныхъ докетическихъ тенденціяхъ его хри-
стологии. *Beck* старается защитить св. Иларія отъ этихъ обвиненій и на-
стаиваетъ на его совершенной ортодоксальности. Въ русской литературѣ от-
раженіемъ этой полемики явилась обстоятельная и интересная статья *А. Ор-
лова*. „Къ характеристикѣ христологии Иларія Пиктава.“ *Восгл. Вѣст.* 1909 г.
IX X.—Ученіе о зависимости человѣческихъ аффектовъ и страданій Иисуса
Христа отъ Ипостаси Логоса, отъ свободной воли Его, никогда ничѣмъ не
ограничиваемой, на которое, какъ указано выше, обращаютъ особенное вни-
маніе и кенотики, не представляетъ, конечно, въ христологии св. Иларія чѣго-
нибудь совершенно оригинальнаго и исключительнаго. Въ такой или иной
степени, мы видимъ, оно свойственно всѣмъ св. отцамъ. Ученіе же св. Иларія
объ отношеніи Божества къ страданіямъ плоти въ Иисусѣ Христѣ уже потому
не могло быть вполне яснымъ и несвободнымъ отъ перетолкованій, что въ
то время не формулировано было еще съ наивозможною точностью и ученіе о
взаимоотношеніи вообще природы въ Иисусѣ Христѣ. Къ тому же нѣкоторая
односторонность этого ученія св. Иларія вполне объясняется и полемическими
задачами автора. Отличіе христологии позднѣйшихъ св. отцовъ (напр., св. Кирил-
ла Алекс., св. Иоанна Дамаскина) въ этомъ пунктѣ отъ христологии св. Иларія
заключается въ томъ, что они болѣе опредѣленно, чѣмъ св. Иларій, гово-
рятъ объ отдѣльных моментахъ самоуничженія Иисуса Христа, какъ о прѣ-

всемогущая Божеская воля Его, всеильно управляющая Его челоуѣтствомъ ¹⁾ и въ самыхъ страданіяхъ обнаруживающая славу Божию. Она—единственный принципъ всей Его жизни и дѣятельности, она же—принципъ и Его челоуѣческихъ страданій ²⁾, понесенныхъ Имъ не за Себя, а за насъ, не „по природѣ“, а „по домостроительству“ (ср. 2 Кор. 5, 21). И все, что въ жизни Спасителя произошло естественнымъ образомъ, т. е. по свойству Его челоуѣческаго естества, какъ напримѣръ, „рожденіе отъ Дѣвы, увеличеніе и преуспѣваніе сообразно съ возрастомъ, голодъ, жажда, усталость, слезы, сонъ, просверливаніе гвоздей“ и тому подобное, все это также объяснимо только съ домостроительственной точки зрѣнія, какъ нѣчто такое, чрезъ что устраивается наше спасеніе ³⁾. „Что ты называешь уничтожительнымъ, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій, то *добровольно* совершилъ Богъ—Слово ради тебя; Онъ проливалъ слезы по челоуѣчески, чтобы предотвратить твою слезу. Промыслительно предавая на страданіе плоть, *временно собственную Ему*, страшился, чтобы сдѣлать насъ мужественнѣйшими. Избѣгалъ чаши, чтобы крестъ отличилъ нечестіе іудеевъ. Вознесъ молитвы и моленія, чтобы преклонить слухъ Отца къ твоимъ молитвамъ. Спалъ, чтобы научить тебя бодрствовать въ искушеніяхъ и быть прилежнѣе въ молитвѣ... Показавъ дѣла Свои и образъ святаго жительства Своего на земли,

явленійхъ Его общаго самоуниженія, другими словами, вносятъ представленіе о нѣкоторой законмѣрности, естественности въ развитіи челоуѣческой природы (уничженіе Иисуса Христа проявлялось въ свободномъ подчиненіи *законамъ* челоуѣческой жизни). По ученію св. Иларія, страданія Иисуса Христа, да и вообще проявленія челоуѣческой природы допускались *всякій разъ особымъ* актомъ личнаго соизволенія Сына Божія, съ точки же зрѣнія позднѣйшей христологіи, Сынъ Божій въ самомъ воспріятіи челоуѣческой природы свободно предоставилъ ей жить и развиваться по свойственнымъ ей законамъ и въ этомъ смыслѣ подчинился обыкновеннымъ законамъ челоуѣческой природы, оставляя конечно за Собою полную власть и силу препобѣждать эти законы и дѣйствовать сверхъестественно.

¹⁾ Ср. *Passus unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates; sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est: neque enim, cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in natiuitate naturam.* Св. *Иларій Шикт.* *ibid.* X. 47. *Migne.* 10, col. 380

²⁾ Ср. св. *Иларій.* *ibid.* X. 55, 56 и дал. *Migne.* 10. col. 387 и д. бл. *Августинъ.* *In. Johan.* XLIII. 8. XLIX. 11. *Migne.* s. 1. 35, col. 1709. 1754.

³⁾ Св. *Иосифъ Дамаскинъ.* *Цит. твореніе.* IV. 18.—245 стр. Св. *Аванасій Великій.* *Посл. къ Эпиктету,* 5. *Посл. къ Максиму.* 3. *Твор.* III. 295. 313—314 стр. (*Migne.* 26, col. 1057. 1060. 1088—1089). Слово *простр.* о вѣрѣ. 24. *ibid.* IV. 465 стр.

Онъ усвоилъ Себѣ и немощи чловѣчества¹⁾. На вопросъ о внутренней возможности такого участія безстрастнаго, всеильнаго Божества въ страданіяхъ и немощахъ плоти, чловѣкъ никогда не дастъ опредѣленнаго, всеисчерпывающаго отвѣта, а потому, сознавая безсиліе своей природы (ср. Сир. 3, 21)²⁾, долженъ умолянуть предъ тайной и сказать только: такъ было по писаніямъ³⁾.

Вѣрность тому же соборному опредѣленію о неслитномъ и неизмѣнномъ соединеніи естествъ въ Иисусѣ Христѣ сохраняется св. отцами и при *объясненіи уничижительныхъ реченій* Господа, на которыя кенотики ссылаются въ подтвержденіе своей мысли о существенномъ измѣненіи отношеній воплотившагося Сына Божія къ Отцу. Относитъ возвышенныя выраженія къ Божеству и природѣ, которая выше страданій и плоти, а выраженія болѣе уничижительныя къ Тому, Кто ради насъ истощилъ Себя и воплотился, различать, такимъ образомъ, гдѣ рѣчь о ествѣ Божіемъ и гдѣ о „домостроительствѣ воплощенія“, вотъ—общее правило, преподаваемое св. отцами для уразумѣнія трудныхъ мѣстъ Св. Писанія, подающихъ „поводъ къ уничиженію Божества Единороднаго“⁴⁾. Изъ словъ Спасителя такими являются тѣ, въ которыхъ Онъ или представляетъ Отца большимъ и высшимъ Себя (Іоан. 10, 29; 14, 28), или называетъ Себя посланнымъ, даннымъ, освященнымъ отъ Бога (Іоан. 3, 17, 34; 6, 29, 32, 57; 10, 36 и др.), или приписываетъ Себѣ чловѣческія свойства слабости, безсилія, невѣдѣнія и говоритъ о томъ, что Онъ живетъ „ради Отца“ (*διὰ τοῦ πατέρα*, Іоан. 6, 57), что не можетъ творить что нибудь о Себѣ (*ἑαυτοῦ*, Іоан. 5, 19, 30), или гово-

(*Migne*. 26, col. 1277). Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. Твор. III 95 стр. Св. Григорій Нисскій. Противъ Аполлин. 24. VII. 108—110 стр. (*Migne*. 45, col. 1173. 1176.)

¹⁾ Дѣянія вселенскихъ соборовъ. 2 изд. II. 76—77 стр. (Аполог. 10 ачаѡ прот. Θεόδωρ.). Ср. св. Василій Великій. Письмо къ Кесарійск. монахамъ (8). Твор. 3 изд. VI. 31—32 стр.

²⁾ Ср. св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* (на Іоан. 10, 34—37). Твор. XIV. 20 стр. (*Migne*. 74, col. 28).

³⁾ Ср. св. Иларій Пикт. *ibid.* X. 67. *Migne*. 10, col. 395.

⁴⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. III. *ibid.* III. 73 стр. Св. Василій Великій. Бесѣда 15 (о вѣрѣ). Твор. IV. 241 стр. Св. Аванасій Великій. О явленіи во плоти Бога Слова. 7, 8.—III, 257 стр. (*Migne*. 26, col. 996). „Слово пр. о вѣрѣ.“ 21. 24.—IV. 462. 464 стр. (*Migne*. 26, col. 1273. 1277). Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* (на 4, 6)—XII. 273 стр. Св. Іоаннъ Дамаскинъ. Цит. твор. IV. 18.—248 стр.

рять (Иоан. 12, 49), или судить (Иоан. 12, 47), даровать (Мф. 20, 23), хотѣть (Мф. 26, 39), и т. п. При изъясненіи этихъ изреченій св. отцы, относя ихъ къ человѣческой природѣ Иисуса Христа, обращаются иногда и къ ученію о единосущіи Лицъ Св. Троицы, имѣющихъ общее все, что касается Божеской природы и различающихся по Своимъ ипостаснымъ свойствамъ¹⁾. Такъ что каждое изъ указанныхъ изреченій получаетъ двойное объясненіе, или съ точки зрѣнія тождества сущности Сына и Отца (какъ выражаются св. отцы), или съ точки зрѣнія „домостроительства съ плотью“. Въ частности, при объясненіи Иоан. 14, 28, или „большинство“ Отца возводится къ вѣчнымъ отношеніямъ Лицъ Св. Троицы, такъ / что Сынъ представляется меньшимъ Отца по вѣчному рожденію и по зависимости отъ Него, какъ Своего виновника и начала²⁾; или неравенство Сына съ Отцомъ относятъ ко Христу, какъ человѣку („разсматриваемому по человѣчеству“). „Отъ нашего въ Иисусѣ Христѣ естества у Него есть меньшее Отца человѣчество, а отъ Отца у Него *есть равное съ Отцомъ Божество*“³⁾. Такое пониманіе вполнѣ подтверждается контекстомъ рѣчи, въ какой произнесены Господомъ эти слова. Цѣль ихъ — указать основаніе для радости учениковъ, при отшествіи ихъ

¹⁾ Св. Иоаннъ Дамаскинъ даже молитву Иисуса Христа объясняетъ, между прочимъ, съ точки зрѣнія ипостаснаго отношенія Его къ Богу Отцу и видитъ въ ней почитаніе Иисусомъ Христомъ Отца Своего, какъ начала Своего и причины. Цит. твореніе III, 24.—Такъ же и св. Иларій Пикт. замѣчаетъ, что Христосъ, взывая на крестѣ къ Богу Отцу, воздавалъ „честь величію Отца, въ силу Своего Сыновняго почтенія“. In psal. 141. 1.

²⁾ Св. Василій Великій. Противъ Евномія. I. IV. Твор. III. 47—48. 134 стр. Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. *ibid.* 85 стр. Св. Григорій Нисскій. Слово прот. Арія и Савеллія. Твор. VII. 17 стр. (*Migne* 43, col. 1296—1297). Св. Иоаннъ Дамаскинъ. *ibid.* IV. 18. 242 стр. Св. Иоаннъ Златоустъ. Цит. твор. LXXV, 3. Твор. VIII. II. 502—503 стр. Св. Кириллѣ Александрійскій. Толков. на ев. отъ Иоанна. X, 1. *Migne* 74, col. 317. ср. col. 956—957. Thesaur. XI. *Migne* 75, col. 141. Св. Иларій Пикт. de Trin. IX. 53—55. *Migne* 10, col. 323—326. Такого же толкованія держатся св. Епифаній и св. Исидоръ Пелусіотъ (см. М. Макарій „Правосл. догмат. богословіе“. Спб. 1850 г. I. 297 стр. прим.).

³⁾ Посланіе св. Льва къ архіеп. Флавіану. Дѣянія всел. соборовъ. 2. изд. III. 235 стр. Ср. св. Аванисій Великій: „Отца называетъ большимъ Себя, потому что сдѣлался человѣкомъ; а какъ Отчее Слово, равенъ Онъ Отцу“. „О явленіи во плоти Бога Слова“. 3—4. Твор. III. 254 стр. (*Migne* 26, col. 989). Св. Кириллѣ Александрійскій. *ibid.* *Migne* 74, col. 313. Св. Василій Великій. Письмо къ Кесар. мон. (8). Твор. VI. 31 стр. Такъ же толкуютъ данное мѣсто св. Амерсій, б. Августинъ (см. М. Макарій. *ibid.*).

Божественнаго Учителя въ Отцу—говорить за то, что не для ума-ленія Сына рѣчь шла о величїи Отца, а наоборотъ, чтобы засвидѣ-тельствовать истинно-божеское достоинство Иисуса Христа въ на-стоящемъ и полное прославленіе Его по человѣчеству въ будущемъ ¹⁾. Такъ же и указанія на посольство Сына Божїя Богомъ Отцомъ въ міръ, на освященіе Его, на то, что Богъ отдалъ міру Сына не толь-ко не говорятъ объ измѣненїи вѣчныхъ отношеній Лиць Св. Троицы между Собою, „не наносятъ совѣмъ никакого вреда Сыну Божїю въ томъ отношенїи, чтобы быть единосущнымъ Отцу и равночестнымъ и отнюдь ни въ чемъ обладающимъ менѣе“ ²⁾; а именно свидѣтельству-ютъ объ этомъ равенствѣ достоинства, власти и силы Сына Божїя съ Отцомъ и по воплощенїи, такъ какъ освященнымъ и запечатлѣннымъ отъ Бога Онъ называется вмѣстѣ съ нами по-человѣчески, когда плоть Его была освящена, будучи воспринята святѣйшимъ Словомъ ³⁾; посланнымъ же отъ Отца—или такъ же „по отношенїю къ вочело-вѣченїю, поскольку возсіялъ міру съ плотью благоволенїемъ, и одоб-ренїемъ Отца“, или по единству совѣта, хотѣнїя и силы Бога Сына и Бога Отца въ совершенїи спасенїя погибшихъ ⁴⁾. Контекстъ рѣчи, въ какой говоритъ Господь о Себѣ, какъ о Посланникѣ Бога Отца, тѣмъ болѣе оправдываетъ такое пониманїе, что освященнымъ отъ Бога называетъ Себя Тотъ, Кто одновременно засвидѣтельствовалъ Себя и Единороднымъ Сыномъ Божїимъ (Іоан. 10, 36), и послан-нымъ отъ Бога именуется Тотъ, Кто оказывается и совершителемъ дѣла посланнаго Его (Іоан. 4, 34 и др.), какъ Его живая сила, и единородное Слово, и ипостасная премудрость ⁵⁾. При этомъ то, что проситъ Онъ у Посланнаго и Освятившаго Его и что объявляетъ полученнымъ отъ Него, какъ на примѣръ, власть, силу, славу, честь, все это Онъ принялъ не какъ неизмѣннїй, всѣмъ владѣль Онъ и

¹⁾ Подробнѣе см. *К. Сильченковъ*. „Прощальная бесѣда Спасителя съ уче-никами“. Харьковъ. 1895 г. 211 стр. и д.

²⁾ Ср. *св. Кирилль Александрійскій*. Цит. твор. (на 10, 34—37). XIV. 19 стр (*Migne*. 74, col. 28).

³⁾ *Св. Кирилль Александр.* *ibid.* 21 стр. (*Migne. ibid.* col. 29). *ibid.* (на Іоан. 6, 27). XII. 462—463 стр. (*Migne.* 73, col. 484—485).

⁴⁾ Ср. *св. Кирилль Александр.* *ibid.* (на Іоан. 3, 24; 4, 34). XII. стр. 257—258. 304. (*Migne.* 73, col. 277. 279. 324). *Св. Іоаннъ Златоустъ.* *ibid.* XXXIX. 2.—VIII. 1. 254—255 стр.

⁵⁾ Ср. *св. Кирилль Александр.* *ibid.* 304—305 стр. (*Migne.* 73, col. 324).

раньше, такъ какъ и во плоти оставался Господомъ славы (ср. 1 Кор. 2, 8), такъ какъ Самъ отъ Себя запрещалъ сатанѣ (Мѡ. 4, 10; Лук. 13. 16), ученикамъ же далъ надъ нимъ власть (Лук. 10, 18—19), Самъ отпускалъ грѣхи, воскрешалъ мертвыхъ, далъ зрѣніе слѣпому, „и совершилъ это, не отложивъ до того времени, когда приметъ (власть), но какъ властитель“¹⁾. Такъ же когда Иисусъ Христосъ говоритъ о Себѣ и другое, что-либо такое, что надо считать приличествующимъ только человѣку, а отнюдь не Богу, какъ напримѣръ, о Своей зависимости отъ Отца въ жизни, въ дѣйствіяхъ и въ ученіи, то, въ виду указанныхъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ о единосущіи Его съ Богомъ и о совершеннѣйшемъ Его Божествѣ, чтобы не запутаться въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ, опять слѣдуетъ относить слова Господа по буквальному смыслу ихъ къ домостроительству воплощенія, т. е. къ человѣческой природѣ²⁾, по отношенію же къ Божеству „не гоняться за буквализмомъ“ и понимать такъ, какъ приличествуетъ Богу³⁾. Въ устахъ воплотившагося Сына Божія и эти „смиренномудрыя“ слова не только не умаляли Божескаго достоинства Его и равенства съ Отцомъ, а скорѣе свидѣтельствовали, въ формѣ болѣе доступной для пониманія человѣка, объ этомъ самомъ достоинствѣ и равенствѣ. По-человѣчески, обычными словами, которыя по отношенію къ Богу всегда оказываются недостаточно точными, Онъ говоритъ о сохраненіи самобытности и силы животворить другихъ, равныхъ самобытности и силѣ Отца: „яко же посла Мя живой Отецъ, и Азъ живу Отца ради; и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради“

¹⁾ Св. Аванасій Великій. На арианъ. III. 40. Твор. II. 420—421 стр. (*Migne*. 26, col. 408—409). Едва ли можно считать точнымъ выраженіе проф. М. Тарьева: образъ Христа, какъ человѣка съ природнымъ богосыновнимъ самосознаніемъ и съ *бододарованною* чудотворною силою есть подлинно евангельскій образъ и имѣющій для себя оправданіе въ церковномъ ученіи о самоуничженіи Христа (см. „Основы христіанства“ т. I. „Христосъ“. С. Посадъ. 1908 г. 133 стр.). Евангеліе, какъ мы указывали, свидѣтельствуетъ, что Иисусъ Христосъ творилъ чудеса *Своею* Божескою силою и властью, общею у Него съ Отцомъ, а изъ области церковнаго сознанія ср. кромѣ приведенныхъ словъ св. Аванасія цит. выше 9 анаемат. св. Кирилла.

²⁾ Ср. св. Аванасій Великій. На арианъ III. 38. 39. *ibid.* 418—419 стр. (*Migne*. 26, col. 404—405). Св. Василій Великій. Прот. Евном. IV. Твор. III. 135 стр. и дал. Св. Григорій Богословъ. Слово о богослов. III. Твор. III. 72 стр. и дал.

³⁾ Ср. Св. Кириллъ Александр. Цит. твор. (на Іоан. 3, 36; 4, 6, 34). XII. стр. 264. 273. 306. (*Migne*. 73, col. 285. 293. 325).

(Иоан. 6, 57)¹⁾;—о совершенномъ тождествѣ Своего дѣйствованія и дѣйствованія Отца: „не можетъ Сынъ творити о Себѣ (Самъ отъ Себя) ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща: яже бо Онъ творитъ, сія и Сынъ такожде (ὁμοίως) творитъ“ (Иоан. 5, 19; ср. 30)²⁾;—о полномъ тождествѣ Своего ученія съ ученіемъ Отца: „Мое ученіе нѣсть Мое, но пославшаго Мя“ (Иоан. 7, 16; ср. 14, 24; 12, 49), „якоже научи Мя Отець Мой, сія глаголю“ (Иоан. 8, 28)³⁾. Св. Кирилль Александрійскій справедливо обращаетъ вниманіе на то, что даже сами по себѣ слова Господа: „не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничесоже“ еще не обозначаютъ совершеннаго безсилія и указываютъ скорѣе на постоянство и неизмѣнность природы, на то, что Сынъ не можетъ быть инымъ, чѣмъ Онъ есть по природѣ, общей у Него съ Отцомъ⁴⁾, или не можетъ дѣлать ничего, что несвойственно совершать и Отцу⁵⁾, равно какъ и Отець также по тождеству природы не можетъ быть мыслимъ дѣйствующимъ въ чемъ либо Самъ по Себѣ и одинъ безъ Сына, имѣя Его силою и крѣпостью⁶⁾. Этимъ и объясняется, почему Сынъ Божій Иисусъ Христосъ часто „усволяетъ Отцу силу Своихъ дѣлъ, ставя Себя не внѣ этой силы, но все относя къ дѣйственности единаго Божества. А Божество одно въ Отцѣ и въ Сынѣ и въ Святомъ Духѣ“⁷⁾. Такимъ образомъ, и въ уничижительныхъ реченіяхъ о Себѣ Иисусъ Христосъ, употребляя, какъ чловѣкъ, чловѣческіе обороты рѣчи, „говоритъ, что Онъ и желаетъ, и говоритъ, и дѣйствуетъ одно и то же съ Отцомъ и легко совершаетъ, что желаетъ и что творитъ Отець“; говоритъ такъ „для того, чтобы во всемъ Онъ оказался единосущнымъ Ему и истиннымъ плодомъ Его существа, а не имѣющимъ съ Нимъ только относительное единство въ однихъ лишь подобныхъ желаніяхъ и законахъ любви, что утверждаемъ, замѣчаетъ св. Кирилль Александрійскій, присуще и тварямъ“⁸⁾.

¹⁾ Ср. Св. Иоаннъ Златоустъ. *ibid.* XLVII. 1. Твор. VIII. I. 308 стр.

²⁾ Ср. Св. Иоаннъ Златоустъ. *ibid.* XXXVIII. 4.—248 стр.

³⁾ Ср. Св. Иоаннъ Златоустъ. *ibid.* XLIX. 1—2.—323 стр.

⁴⁾ См. цит. твор. (на Иоан. 5, 19, 30)—*ibid.* стр. 340—341. 370 (*Migne.* 73, col. 357. 360. 388).

⁵⁾ Ср. Св. Кирилль Александрійскій. *ibid.* 344 стр. (*Migne.* *ibid.* col. 361).

⁶⁾ Ср. Св. Кирилль Александрійскій. *ibid.* 368 стр. (*Migne.* *ibid.* col. 388). Это же толкованіе всецѣло принимается *Schanz'емъ*. См. цит. комментарий. Ss. 240—241.

⁷⁾ Св. Кирилль Александрійскій. *ibid.* 369 стр. (*Migne.* *ibid.*).

⁸⁾ *Ibid.* (на Иоан. 10, 37—38). Твор. XIV. 25 стр. *Migne.* 74, col. 33.

Ясно поэтому, какую цѣну имѣетъ ссылка представителей кенотического воззрѣнія на Лицо Иисуса Христа, на тотъ „уничжительный“ элементъ, какой находятъ они даже въ чудесахъ Господа, т. е. въ тѣхъ самыхъ знаменіяхъ, которыя, какъ мы говорили, съ наглядностью убѣждаютъ въ сохранившейся и въ теченіе земной жизни Сына Божія полнотѣ Божеской природы Его. По поводу указанія ихъ на то обстоятельство, что Господь ссылается на Свои чудесныя дѣла не для того, чтобы подтвердить ими Свое Божество въ собственномъ смыслѣ, а только для того, чтобы обнаружить чрезъ нихъ именно Свое относительное единство и общеніе съ Богомъ Отцомъ, по существу не отличающееся и отъ присущаго тварямъ. Hall справедливо замѣчаетъ, что во 1-хъ Господь давалъ откровеніе о Своемъ Лицѣ въ строгомъ соответствіи съ воззрѣніемъ іудеевъ, а для нихъ въ ученіи о Богѣ главное и единственное значеніе имѣла истина единства Божія (ср. Втор. 6, 4), во 2-хъ такой методъ усвоенія Себѣ Божественныхъ свойствъ вполнѣ отвѣчалъ и дѣйствительности, такъ какъ Сынъ, рожденный отъ Бога Отца, всегда существуетъ во внутреннемъ единеніи съ Нимъ¹⁾. Что касается еще ссылки кенотиковъ на такія чудеса Господа, которыя предварялись молитвою Его къ Отцу (напр., при гробѣ Лазаря—Іоан. 11, 41—42), то молитва эта, какъ говорили мы, согласно съ контекстомъ также должна быть объяснена дидактическими и домостроительственными цѣлями (ср. 42 ст.), почему и нельзя указывать на нее, какъ на отрицательную инстанцію въ вопросѣ о сохранности полноты Божества въ Иисусѣ Христѣ въ теченіе Его земной жизни. Наоборотъ, молитвою этою Иисусъ Христосъ съ особенною очевидностью, приспособительно къ немощи іудеевъ, обнаруживаетъ Свое полное согласіе и единство съ Отцомъ въ мысли, въ волѣ и въ дѣйствіяхъ²⁾.

Итакъ, вся жизнь Господа Иисуса Христа на землѣ и „смиренныя“ реченія Его о Себѣ показываютъ, что Онъ одновременно, въ силу взаимнаго проникновенія двухъ природъ, жилъ и дѣйствовалъ какъ Богъ и человѣкъ. Съ помощью тѣла Онъ совершалъ дѣла Божія и тѣмъ не менѣе ясно замѣтны были въ Немъ немощи этого

¹⁾ Hall. Op. cit. p. 166—168.

²⁾ Ср. Св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* LXIV. 2—3. Твор. VIII. 431—433 стр. Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* XIV. 54 стр. (*Migne.* 74, col. 60—61).

тѣла. „Дѣлами давалъ познавать и Себя—Сына Божія, и Отца Своего; а немощами плоти показывалъ, что носитъ на Себѣ истинное тѣло, и что оно есть Его собственное“¹⁾.

Особое замѣчаніе считаемъ нужнымъ сдѣлать еще о пререкаемыхъ словахъ Спасителя, чаще другихъ приводимыхъ въ доказательство отсутствія въ Немъ Божескихъ свойствъ: „о дни же томъ (последнемъ днѣ міра) или о часѣ никтоже вѣсть, ни (одѣ) ангели иже суть на небесѣхъ, ни (одѣ) Сынъ, токмо (сі рѣ) Отецъ“ (Мар. 13, 32; ср. Мѡ. 24, 36). Въ виду несомнѣнныхъ свидѣтельствъ о сохраненіи и обнаруженіи Сыномъ Божиимъ по воплощеніи всѣхъ Божескихъ свойствъ и въ частности знанія равнаго знанію Отца; а съ другой стороны, объ усвоеніи Имъ Себѣ всего свойственного ограниченной человѣческой природѣ (кромѣ грѣха), древне-христіанскіе экзегеты—св. отцы не находили невозможнымъ и указанія слова Іисуса Христа изъяснять съ домостроительственной точки зрѣнія. Тѣмъ болѣе, что мысль объ участіи Іисуса Христа и по человечеству (въ силу нераздѣльнаго, ипостаснаго единства его съ Божествомъ) въ Божескомъ всевѣдѣніи, или, что то же, о человѣческой природѣ, какъ органѣ откровенія и этого Божескаго свойства, не находится въ противорѣчій съ изложеннымъ выше ученіемъ о проникновеніи одной природы во Христѣ въ другую. „По причинѣ тождества ипостаси и по причинѣ неразрывнаго соединенія“, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, „душа Господа весьма обогатилась знаніемъ будущаго, подобно тому, какъ и остальными божественными знаменіями“²⁾. Ясно поэтому, что если Христосъ приписываетъ Себѣ невѣдѣніе послѣдняго дня міра, то приписываетъ по Своему человечеству, разсматриваемому отдѣльно отъ Божества, „поскольку только видимое можетъ быть отдѣляемо отъ умопредставляемаго“ (замѣчаетъ св. Григорій Богословъ). Незнание относится къ тѣмъ слабостямъ плоти, какія по челоуѣколюбію усвоены Спасителемъ. „Ставши подъ уровень невѣдущаго человечества, Онъ домостроительно совершаетъ то, что свойственно и другимъ“ (св. Кирилль Ал.). Не возгнушавшись плоти

¹⁾ Св. Аванасій Великій. На аріанъ Ш. 42.—Твор. II, 422 стр. (Migne s. gr. 26, col. 412).

²⁾ Точное изложеніе православной вѣры. Ш. 21. 186 стр. и дал. Мысль эта съ подробностью раскрыта св. отцами (св. Евлогіемъ Алекс., св. Григоріемъ Богословомъ, св. Софроніемъ Іерусал.) въ твореніяхъ противъ агнозтовъ.

человѣческой, Онъ вмѣстѣ съ людьми, какъ человѣкъ, не стыдится и не знать того, что свойственно не знать людямъ. Не Самъ по Себѣ не знаетъ, но вмѣстѣ съ нами и для насъ (*non Sibi nescivit, sed vobis*, св. Иларій), не по природѣ не знаетъ, а потому что *хочетъ* не знать¹⁾. Его человѣческое незнаніе, какъ и человѣческая плоть (ср. Рим. 8, 3), и человѣческія страданія (ср. Евр. 4, 15), было только подобнымъ нашему, но не тождественнымъ съ нимъ; рядомъ съ Божескимъ знаніемъ оно было „*видомъ* незнанія“ (св. Кирилль Александрійскій)²⁾. Не исключается также св. отцами возможность объяснять данное противопоставленіе Иисусомъ Христомъ Себя и Бога Отца и съ точки зрѣнія вѣчныхъ отношеній между Лицами Св. Троицы. Воплотившійся Сынъ Божій представляется въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, говорящимъ въ доступной формѣ, на обыкновенномъ языкѣ человѣческомъ, о своего рода „первенствѣ“, „большинствѣ“ Отца во всемъ по сравненію съ Нимъ, какъ Его рожденіемъ, или возводящимъ все свойства Свои къ Своему Виновнику и Первопричинѣ. Такъ говоритъ Онъ о Богѣ, какъ первоисточникѣ блага: „никтоже блага, токмо единъ Богъ“ (Мр. 10, 18), не исключая тѣмъ и Себя изъ естества Благаго (св. Василій Великій), такъ же первому Отцу приписываетъ знаніе Себя: „никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ“ (Мф. 11, 27), не обвиняя при этомъ и Святого Духа въ невѣдѣніи (св. Василій Великій). Такъ же и здѣсь первое знаніе сокровеннѣйшихъ тайнъ приписываетъ *одному* Отцу (Матѣ.), „воздавая честь Ему“ и подразумевая, что знаніе Отца есть и Его знаніе (ср. Іоан. 10, 15 и 15, 15). По передачѣ же

¹⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово о богосл. IV. Творенія. Ш. 94 стр. Св. Аванасій Великій. „О явленіи во плоти Бога Слова“ 7. Твор. Ш. 257 стр. (*Migne*. 26, col. 996). Ср. На арианъ Ш. 42—50.— П. 422—432 стр. (*Migne*. 26, col. 412 и д.).— „Слово простр. о вѣрѣ“. 33.—IV. 473 стр. (*Migne*. 26, col. 1288). Бл. Феодоритъ. Дѣянія всел. соборовъ. II. 63—64 стр. (Возраж. на 4 анае.). Св. Григорій Нисскій. „Слово противъ Арія и Савеллія“. 14. Твор. VII. 21 стр. (*Migne*. 45, col. 1300—1301). „Прот. Аполлин.“ (Антирр.) 28. *ibid.* 119 стр. (*Migne*. 45, col. 1185) Св. Василій Великій. Письмо къ Кесар. монахамъ (8). Твор. VI. 32—33 стр. Св. Иларій Пикт. de Trinit. X. 8. IX. 58. 71. *Migne*. s. I. 10, col. 328. 338. 348. Бл. Августинъ. Enarr. in Psal. VI, 1; XXXVI, 1. De Trinit. c. XII, 24. *Migne*. S. I. 36. col. 90. 355. t. 42, col. 837. Св. Кирилль Александрійскій. Апол. 4 анае. прот. Феодор. Дѣянія всел. соборовъ. II. 65 стр. Thesaur. XXII. Adver. anthr. XIV. *Migne*. s. gr. 75, col. 363. 369. 373. 376. 377; 76, col. 1101.

²⁾ См. защищеніе 4 анаеом. Дѣянія вселенскихъ соборовъ. *ibid.* Ср. М. Филаретъ. Слова и рѣчи. 1873 г. I. 73—76 стр. II. 202—203 стр.

изреченія св. еванг. Маркомъ такое толкованіе тѣмъ болѣе естественно, что у него опущено и слово *единъ*. Смысль получается такой: „никто же вѣсть, ни ангелы Божіи, не зналъ бы и Сынъ, еслибы не зналъ Отецъ; потому что отъ Отца дано Ему вѣдѣніе“¹⁾.—Вообще самая форма выраженія, употребленная, по сообщенію евангелистовъ, Господомъ Иисусомъ Христомъ, равно какъ и контекстъ рѣчи въ представленномъ мѣстѣ, не даютъ основанія считать приведенныя толкованія натяжкой или „принужденными“ (по выраженію св. Василія Великаго), какъ считаютъ ихъ кенотики. Предикатъ Второго Лица Св. Троицы—„Сынъ“ еще не говоритъ за то, что въ немъ надо видѣть указаніе только на Сына Божія, независимо отъ воспринятой Имъ человѣческой природы. На это не даетъ основанія употребленіе его Самимъ Иисусомъ Христомъ (ср. Іоан. 3, 17, 35—36; 5, 19 и др.; 8, 35—36; 14, 13) и апостолами (ср. употребленіе его въ посл. къ Евр.). По мысли св. отцовъ, это отрѣшенное и безотносительное наименованіе Сына скорѣе свидѣтельствуетъ именно въ пользу отнесенія его къ Сыну Божію воплотившемуся, явившемуся одновременно и Сыномъ Человѣческимъ²⁾. Характерно при этомъ употребленіе частицъ, опредѣляющихъ отношеніе „Сына“ къ тварямъ-

алеи менукале

¹⁾ См. св. *Василій Великій*. Письмо къ Амфилохію (236). Твор. (3 изд.) VII. 157—159 стр. *Св. Григорій Богословъ*. Слово о богосл. IV. *ibid.* 95 стр. *Св. Григорій Нисскій*: „по буквѣ Онъ отрекся отъ вѣдѣнія, а по силѣ таинственнаго выраженія исповѣдалъ оное“. *ibid.* Ср. св. *Ириней Лион.* *Соп. haer.* II. 28. 6. 8. Предположеніе, что незнаніе дня и часа кончины міра является „исключеніемъ“ для Сына изъ общаго „правила“ Божескаго всевѣдѣнія, какъ Его только свойство (*I. Kinze. Die ewige Gottheit Iesu Christi. Leipzig. 1904. S. 56. A. Mason. Op. cit. p. 120—122*), ни на чемъ не основано.

²⁾ Ср. св. *Григорій Богословъ. ibid.* 94 стр. св. *Аввасій Великій*. На арианъ III. 43. 44. Твор. II. 424 стр. (*Migne. 26, col. 416*). *H. C. Powell* въ полемикѣ съ кенотиками впадаетъ въ противоположную крайность, когда настойчиво старается доказать только мессіански-историческое значеніе термина „Сынъ“ и отрицаетъ возможность передачи словъ Иисуса Христа въ первомъ лицѣ: „я не знаю“ (ср. Іоан. 6, 40, гдѣ Иисусъ Христосъ говоритъ о Себѣ одновременно и въ третьемъ лицѣ—Сынъ и въ первомъ), упуская изъ виду, что неслитныя свойства двухъ природъ относятся все же къ одному носителю, къ Божескому Лицу Иисуса Христа (см. *Op. cit. p. 409—415*). Экзегесисъ, стоящій въ связи съ общей несторіанской тенденціей автора—отстоять равноправность обѣихъ природъ въ Иисусѣ Христѣ. Отсюда—его рѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи двухъ знаній въ Иисусѣ Христѣ въ духѣ хринологіи бл. *Теодорита* (разумъ человѣческой обладаетъ знаніемъ постольку, поскольку сообщаетъ ему Божество), въ свое время опровергнутое св. *Кирилломъ*. (Ср. *Возраженіе бл. Теодорита на 4 анаемат. и защищеніе св. Кирилла. Дѣянія вселен. соб. П. 63 стр. и дал.*).

ангеламъ и къ Богу Отцу. Сходство съ первыми обозначается отрицательными частицами *οὐδὲ*—*οὐδέ*, въ противоположность подобнымъ частицамъ *ὄτε*—*ὄττε*, соединяющими обыкновенно отрицанія неравной силы и предметы, не принадлежащія къ одному классу¹⁾; отличие же отъ Бога Отца обозначается частицей противоположенія *εἰ μὴ*; обыкновенно менѣе рѣшительной и рѣзкой, чѣмъ *ἀλλά*, и имѣющей собственно значеніе „развѣ только“, „развѣ если“, „кромѣ“²⁾. Самый текстъ, такимъ образомъ, указываетъ на неполное сходство въ знаніи Сына съ ангелами и на несовершенную противоположность Его въ этомъ отношеніи съ Отцомъ³⁾. А сопоставленіе данныхъ словъ Спасителя со всею рѣчью Его о дняхъ „кончины вѣка“ и о часѣ пришествія Сына Человѣческаго, въ какой рѣчи они произнесены (Мѡ. 24 и 25 гл. Мар. 13 гл.), еще болѣе убѣждаютъ въ правильности сдѣланнаго вывода. Съ подробностью говорить Иисусъ Христосъ о всѣхъ обстоятельствахъ, имѣющихъ наступить предъ кончиною міра и сопутствующихъ ей, ясно обнаруживаетъ проникновеніе въ таинственные Божественные планы, когда предсказываетъ о сокращеніи дней предъ кончиною, предупреждаетъ учениковъ Своихъ отъ нерадивости и безвѣчности, въ виду невѣдѣнія ими часа пришествія Господа; естественно ли послѣ этого предположеніе, что Тотъ, Кто предсказалъ все предшествующее дню кончины и послѣдняго суда, подробно описалъ самый этотъ судъ, не знаетъ день, наступающій вслѣдъ за предсказаннымъ? (Ср. еще Лук. 21, 32). „Бдите, яко *не вѣсте*, въ кій часъ Господь вашъ придетъ“ (Мѡ. 24, 42), „въ онъ-же часъ *не мните*, Сынъ Человѣчскій придетъ“ (44 ст.), „бдите убо, яко *не вѣсте* дне ни часа“... (Мѡ. 25, 13), неоднократно говоритъ Своимъ ученикамъ Иисусъ Христосъ, не вѣлая Себя съ ними въ число невѣдущихъ и неожиданыхъ (ср. Дѣян. 1, 7).—Трудность заключается, конечно, въ возможности мыслить въ одномъ Лицѣ два несливаемыя и нераздѣляемыя знанія—безграничное Божеское и ограниченное человѣческое, но это не иная трудность, какъ та же, что испытывается и при объясненіи единства двухъ неслитныхъ и нераздѣльныхъ природъ. Относительное (до извѣстной

¹⁾ G. Winer. Grammatik des neutestam. Sprachidioms. Leipzig. 1867. Ss. 454—455.

²⁾ F. Blass. Grammatik des neutestam. Griechisch. Göttingen. 1896. S. 211 и 263

³⁾ Ср. H. Powell. Op. cit. p. 416—417.

стенени) устраненіе ея возможно (какъ сказали мы) на почвѣ свято-отеческаго ученія о домостроительственномъ уничтоженіи Иисуса Христа. А всякія попытки перенести рѣшеніе вопроса въ область метафизики и психологіи оканчиваются, или представленіемъ о какомъ-то среднемъ („Богочеловѣческомъ“) знаніи, низшемъ Божескаго и высшемъ человѣческаго, какъ и о среднемъ существѣ, происшедшемъ отъ соединенія двухъ природъ; или признаніемъ равноправности природъ и свойствъ ихъ, какъ двухъ частей одного цѣлаго¹⁾, съ такимъ выводомъ относительно знанія: человѣческая природа имѣла знаніе настолько, насколько сообщало ей обитавшее въ ней Божество. И то и другое представленіе, ясно, цѣли не достигаютъ. Въ чемъ же заключалась возможность одновременнаго существованія въ Иисусѣ Христѣ Божескаго всевѣдѣнія и человѣческаго незнанія? Въ томъ, отвѣчаютъ св. отцы, что Иисусъ Христосъ въ цѣляхъ домостроительства, для ободренія однихъ и для предохраненія отъ безпечности другихъ, не открываетъ Своего знанія ученикамъ, „именуя Себя невѣдущимъ“. Имъ не полезно и не нужно было знать „времена и лѣта, яже Отецъ положи въ Своей власти“ (Дѣян. 1, 7), чтобы всегда бодрствовать и быть готовыми (Мѡ. 24, 42; Лук. 12, 40), а потому, предупреждая новыя вопросы съ ихъ стороны, умалчиваетъ о Своемъ всевѣдѣніи по Божеству и по человѣчеству неложно говорить: не знаю²⁾. Можетъ быть, предупреждалась такимъ образомъ и вѣра въ лжепророковъ, которые именемъ Христа обольщали людей проповѣдью о послѣднемъ днѣ и о вончинѣ³⁾. Такое умолчаніе Бога въ промысли-

не знаю

не знаю

1) Такой неудачной попыткой считаемъ, какъ уже отмѣтили выше, теорію взаимоотношенія знаній въ Иисусѣ Христѣ убѣжденнаго противника кенотизма *H. Powell'a*, которому слѣдуетъ и *F. Hall*. Ср. приводимую послѣднимъ аналогію взаимоотношенія знаній въ Иисусѣ Христѣ и отношенія между волей и знаніемъ человѣка при воспоминаніи. *Op. cit.* p. 217—218. Явно натянутымъ представляется намъ и пониманіе всевѣдѣнія въ смыслѣ знанія границъ познанія. Человѣкъ такимъ знаніемъ не обладаетъ и въ этомъ будто бы—его ограниченность. Такъ у *I. Künze*. *Op. cit.* S. 56.

2) *Св. Василій Великій*. Письмо къ кесар. монах. (8). Твор. VI. 32 стр. Противъ Евномія. IV.—III т. 135 стр. *Св. Иларій Пикт.* de Trinit. IX. 66. 67. 68. (*Migne* s. l. 10, col. 333—336). *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Толков. на ев. Мат. LXXVII. 1. Твор. VII. 2. 773—774 стр. *Св. Афанасій Великій*. На арианъ III. 48—50. Твор. II. 426—431 стр. *Бл. Августинъ*. De Genesi contr. manich. I. *Migne*. s. l. 34, col. 190; De divers. quaest. LX. *Migne*. 40, col. 48. *Бл. Іеронимъ*. *Migne*. s. l. 26, col. 181. (Comment. in evang. Matth. l. IV. cap. XXIV).

3) *Св. Афанасій Великій*. *ibid.*

2 *свѣтъ*
тельныхъ и педагогическихъ цѣляхъ о Своемъ знаніи или добровольное незнаніе (а не по природѣ) не представляетъ для исторіи откровенія Божія, чего-либо необычнаго. Ср. Быт. 3, 9; 4, 9; 18, 20 и дал.; 22, 12. И Сынъ Божій Иисусъ Христосъ говоритъ, что Онъ не хочетъ знать недостойныхъ Его знанія беззаконниковъ, хотя по природѣ (умомъ, такъ сказать, а не сердцемъ), конечно, знаетъ ихъ (Мѣ. 7, 23. ср. 25, 12); является незнающимъ, давая чисто человѣческіе вопросы сестрѣ Лазаря (Іоан. 11, 34) и ученикамъ (Мѣ. 16, 13), и одновременно обнаруживаетъ сверхъестественное, нечеловѣческое знаніе (ср. Іоан. 11, 11, 14; Мѣ. 16, 17 и др.).

При такомъ пониманіи церковнаго ученія о „совершенномъ“ Божествѣ и „совершенномъ“ человѣчествѣ въ Иисусѣ Христѣ, когда каждое изъ естествъ признается существующимъ со всеми принадлежащими ему свойствами, когда допускается различіе Божескаго и человѣческаго знанія, Божеской и человѣческой воли, Божескаго и человѣческаго образа дѣйствія, по мнѣнію кенотиковъ, не достигается полное единство Лица. Во имя этого-то единства и предпринимаются ими попытки реформировать древне-церковную, яко-бы односторонне-неудовлетворительную, христологию, а образъ Христа, начертанный при ея свѣтѣ на основѣ Евангелія, объявляется неподлиннымъ, неисторическимъ. Насколько дѣйствительно близокъ къ Евангелію образъ Иисуса Христа Сына Божія, реально обладающаго всей полнотой Божества и притомъ Божества не погасшаго, не низведеннаго до потенціи, а обнаруживающагося наглядными для человѣка способами, насколько, съ другой стороны, свободно отъ упрековъ въ односторонности представленіе о низведеніи Сыномъ Божиимъ Себя въ форму человѣческой души, видно изъ предыдущаго. А объясненіе ипостаснаго единства въ Иисусѣ Христѣ приспособленіемъ Божескаго сознанія къ сознанію человѣческому, или примѣненностью Божескаго Я къ человѣческому (=Божеская Личность въ формѣ личности человѣческой), помимо противорѣчія прямымъ даннымъ самосвидѣтельства Иисуса Христа, обнаруживающаго чисто Божеское самосознаніе, не отвѣчаетъ и послѣднимъ выводамъ науки по вопросу объ основныхъ свойствахъ личности. Прежде всего въ этомъ объясненіи должно быть отмѣчено не исполнѣ точное разграниченіе понятій: „природа“ и „лицо“, въ чемъ, мы видѣли, кенотики съ своей стороны обвиняютъ святоотеческую христологию. Однако въ ученіи св. отцовъ послѣ эпохи канцудо-

кійцевъ¹⁾ никогда не могло быть рѣчи о томъ, что личность, „я“ опредѣляется природой, что отъ природы зависятъ индивидуальныя качества лица. Ясно и опредѣленно еще въ тринитарныхъ спорахъ древними церковными писателями было выяснено взаимоотношеніе между природой и лицомъ, какъ между общимъ (*κοινόν*) и частнымъ (*ἴδιον*), опредѣляющимъ общее²⁾. Впослѣдствіи, примѣнительно къ хринологіи это разграниченіе только точнѣе формулировалось. Св. Іоаннъ Дамаскинъ различаетъ *φύσις* и *ὑπόστασις*, какъ общій видъ (*εἶδος*) и индивидуумъ (*ἄτομον, μερικόν*). Природа есть нѣчто общее, несуществующее само по себѣ. Конкретное и реальное бытіе она получаетъ только въ индивидуумѣ или личности³⁾. Такъ и Сынъ Божій, воспринявъ въ единство съ Собою человѣческую природу, начавшую свое конкретное, реальное бытіе лишь со времени этого самаго воспріятія, не только Самъ не терпитъ какого нибудь измѣненія, въ смыслѣ пріобрѣтенія новаго свойства лица, но наоборотъ Онъ опредѣляетъ эту природу, сообщая ей качества, совершенно выдѣляющія ее, какъ обоженную, изъ ряда всѣхъ человѣческихъ индивидуумовъ. Ошибка кенотиковъ, какъ и вообще лютеранской хринологіи, заключается въ томъ, что неполная аналогія (приводимая часто въ древне-христіанской письменности) единства двухъ природъ во Христѣ съ единствомъ души и тѣла въ челоѣкѣ принимается ими за полную, отсюда не считается невозможнымъ помѣщать лицо, какъ-бы въ точкѣ соприкосновенія природъ, говорить о Богочеловѣческомъ Лицѣ и даже какъ-будто предполагать третью (Богочеловѣческую) природу, поскольку Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ сравнивается съ людьми, находящимися подъ особымъ воздѣйствіемъ Божиимъ — съ пророками. Между тѣмъ, какъ выясняетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ Іисусѣ Христѣ нельзя допустить общаго вида, такъ какъ не было, нѣтъ и никогда не будетъ другого Христа. Онъ не можетъ быть названъ поэтому въ строгомъ смыслѣ и индивидуумомъ, какъ одинъ изъ многихъ⁴⁾. Итакъ, причина непониманія древне-церковной хринологіи та же, на какую указывалъ еще св. Іоаннъ Дамаскинъ: не-

¹⁾ См. А. Спасскій. „Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ“. С. Посадъ. 1906 г. 494 стр. и дал.

²⁾ См. св. Василій Великій. Письмо къ Григорію брату (38). Твор. VI. 85—87 стр. Пис. къ Тертію (214) и къ Амфилохію (236).—VII. 94—95. 162 стр.

³⁾ „Точн. излож. прав. вѣры“. III. 3. 4.—стр. 125. 128

⁴⁾ Ibid. 126 стр.

точное разграниченіе понятій — „природа“ и „лицо“ и объясненіе взаимоотношеніемъ ихъ въ человѣкѣ совершенно исключительной Личности Спасителя. — Важное значеніе для рѣшенія вопроса о необходимости, въ цѣляхъ ипостаснаго единства, перехода Ипостаси Сына Божія въ форму человѣческаго лица, или въ то основаніе природы (душу), какое опредѣляетъ человѣческое лицо, имѣетъ рѣшеніе другого вопроса — объ основныхъ свойствахъ личности вообще. Въ канотическихъ теоріяхъ такимъ характеристическимъ свойствомъ личности явно признается самосознаніе, сначала существующее въ лицѣ, какъ потенція, а потомъ постепенно развивающееся и совершенствующееся. Отсюда — требованіе, чтобы абсолютная Божеская Личность съ своимъ абсолютнымъ, безграничнымъ самосознаніемъ предъ тѣмъ, какъ стать одновременно и личностью человѣческою, приспособилась, примѣнилась къ ней, проще, превратилась въ эту развивающуюся личность съ совершенствующимся, ограниченнымъ сознаніемъ. Одновременное сознаніе Иисусомъ Христомъ Себя Сыномъ Божиимъ и Сыномъ человѣческимъ, говорить, и подтверждаетъ это. Но человѣческая личность выражается не столько фактомъ самосознанія, сколько фактомъ свободнаго самоопредѣленія къ разумной жизни и дѣятельности ¹⁾. Основаніемъ такого самоопредѣленія служитъ познаніе, которое, по самой природѣ своей, есть способность непосредственнаго созерцанія бытія и потому запечатлѣнно характеромъ абсолютности, цѣлью самоопредѣленія являются апріорныя идеи или такъ же (какъ и познаніе) безусловныя начала нравственности, содержаніемъ же личной жизнедѣятельности — абсолютное благо или святость. Это опредѣленіе основныхъ элементовъ личности (кстати сказать, вполне совпадающее съ опредѣленіемъ личности у св. Іоанна Дамаскина) ²⁾ считается послѣднимъ достояніемъ науки и на основаніи его въ понятіе личности съ логическою необходимостью включается признакъ абсолютности, какъ его существенное свойство. Личность по самой своей / природѣ оказывается началомъ абсолютнымъ ³⁾. Въ примѣненіи къ конечному индивидууму она претерпѣ-

¹⁾ Ср. проф. В. Несмѣловъ. „Наука о человѣкѣ“. II. 2 изд. 351 стр. *Протопресвит. І. Ямышевъ*. „Православно-христіанское ученіе о нравственности“. СПб. 1906 г. стр. 147. 157.

²⁾ Ср. „Точн. излож. прав. вѣры“. III. 14. 154 стр. 15. 162 стр.

³⁾ Ср. И. Четвериковъ. „О Богѣ, какъ личномъ существѣ“. Кіевъ. 1904 г. стр. 170. 299—304.

ваетъ чисто внѣшнія ограниченія и является какъ-бы недостаточно выраженной, какъ бы идеаломъ для психической жизни человѣка ¹⁾, а въ существѣ, представляющемъ Бога и человѣка, въ Сынѣ Божіемъ Иисусѣ Христѣ она и есть то, чѣмъ должна быть въ самой своей основѣ. Итакъ, самый анализъ понятія личности показываетъ, что центръ, объединяющій двѣ природы въ Иисусѣ Христѣ, даже частично не можетъ быть переносимъ въ сферу низшей, ограниченной природы, коль скоро послѣдовательно выдерживается неизмѣняемость Личности Божественной.—Можетъ быть сдѣлано и дѣлается возраженіе, что и съ точки зрѣнія понятія личности не получается ипостаснаго единства тамъ, гдѣ полагается различіе между Божеской и человѣческой волей, какъ и между Божескимъ и человѣческимъ сознаниемъ. Но такое возраженіе не считается съ изложеннымъ выше и основаннымъ на Св. Писаніи учениемъ о проникновеніи одной природы въ другую въ Иисусѣ Христѣ и о взаимоотношеніи въ Немъ двухъ волей. Чтобы яснѣе представлять себѣ это ученіе, надо не упускать изъ виду различія, полагаемаго св. отцами между волей или желаніемъ, какъ принадлежностью естества (*θέλημα φυσικόν*), какъ способностью, и волею, какъ регулятивнымъ принципомъ этой способности, являющеюся характеристичнымъ свойствомъ носителя ея или лица (*θέλημα γνωσικόν* или *ἐπιστατικόν*, иначе — *τὸ αὐτεξούσιον*) ²⁾. Последняя воля, опредѣляющая „какимъ образомъ надо желать“, „избирающая направление“ и „рѣшающаяся“ (она же—свободное самоопредѣленіе къ разумной жизни, ср. Иоан. 6, 38; 18, 37) въ Иисусѣ Христѣ была одна, такъ какъ и человѣческія желанія возбуждались въ Немъ не иначе, какъ съ согласія Божеской воли, а поэтому и Лицо могло быть только одно—Божеское, Лицо предвѣчнаго Логоса. Его принадлежность двумъ природамъ сказывалась не въ томъ, будто оно опредѣлялось къ дѣйствію какими-то средними принципами, не чисто Божескими, не чисто человѣческими, а „Богочеловѣческими“ (Божескими въ человѣческой формѣ), почему и само являлось „Богочеловѣческимъ“ (Божескимъ въ человѣческой формѣ) ³⁾, несовершеннымъ, развивающимся, а въ

¹⁾ Ср. *ibid.* 304. 343. 170 стр. Проф. В. Несмѣловъ. *Op. cit.* 166—168 стр.

²⁾ Св. Иоаннъ Дамаскинъ. *Ibid.* Такъ же учили св. Максимъ Исповѣдникъ, Леонтій Визант. И 6 всел. соборъ говоритъ о двухъ *естественныхъ* воляхъ.

³⁾ Собственно это и есть чисто человѣческое лицо, являющееся образомъ безусловнаго бытія (ср. ученіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ).

двойствѣ волевыхъ актовъ, одномъ актѣ Божеской, повелѣвающей, управляющей воли, другомъ—актѣ человѣческой воли, свободно слѣдующей первой. Въ такомъ взаимномъ согласіи воля залогъ единства стремленій, единства цѣлей, единства предметовъ хотѣнія, жизненныхъ обнаруженій, единства личности.

Въ силу этихъ соображеній объясненіе ипостаснаго единства въ Иисусѣ Христѣ сокращеніемъ абсолютной Ипостаси Логоса до границъ человѣческаго лица представляется и менѣ яснымъ, и менѣ естественнымъ, чѣмъ древне-церковное объясненіе его. По ученію Церкви, Сынъ Божій воспринялъ на Себя плоть человѣческую *въ собственной Ипостаси*¹⁾, и поэтому „Господь нашъ Иисусъ Христосъ есть *единое Божеское Лицо*, единично сознающее Себя въ двойствѣ своихъ естествъ Божескаго и человѣческаго“²⁾. „Богъ Слово, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, воплотился, воспріявъ Себѣ отъ Дѣвы начатки нашего смѣшенія, плоть, *одушевленную душою*, одаренную и разумомъ, и умомъ, такъ что *сама Ипостась Бога—Слова* назвалась Ипостасью для плоти, и, прежде бывшая простая, Ипостась Слова сдѣлалась сложною; сложною же изъ двухъ совершенныхъ естествъ: и божества и человѣчества“³⁾. Это не значить, однако, что человѣческая природа Иисуса Христа была совсѣмъ лишена лица. „Одна и та же Ипостась Слова, сдѣлавшись (буквально: принявъ имя) Ипостасью обихъ естествъ, не допускаетъ того, чтобы одно изъ нихъ было лишено ипостаси, не позволяетъ однако и того, чтобы они были съ различными ипостасями въ отношеніи другъ къ другу, ни того, чтобы Ипостась принадлежала иногда одному естеству, иногда же другому, но Ипостась владѣетъ ими обоими нераздѣльно и нераз-

¹⁾ Посланіе Восточн. патріарховъ о православной вѣрѣ. чл. 7.

²⁾ М. Макарій. Прав. Догматическое Богословіе. 1868 г. II. 80 стр.

³⁾ „Точн. излож. прав. вѣры“. III. 7. 136—137 стр. Для правильнаго пониманія ученія св. Іоанна Дамаскина о „сложной Ипостаси Сына Божія, содѣланной изъ двухъ естествъ“ (ср. *ibid.* 127. 129. 131 стр.), необходимо опять имѣть въ виду, какъ онъ опредѣляетъ самое соединеніе естествъ. „*Проникновеніе Божественное естество*, однажды проникая чрезъ плоть, даровало и плоти неизреченное *проникновеніе* въ отношеніи къ нему, которое, конечно, мы называемъ соединеніемъ“. IV. 18. 244 стр.—Смысль выраженія „сложная Ипостась“ Сына Божія, очевидно, такой: Ипостась Сына Божія, „непреложно“ ставшая Ипостасью и воспріятого Имъ человѣческаго естества; или: Ипостась, соединяющая въ себѣ двѣ природы.

лучно... вся однимъ естествомъ и вся другимъ“¹⁾. Поэтому хотя, согласно съ церковнымъ ученіемъ, и говорится, что Господь Иисусъ Христосъ жаждалъ, уставалъ, спалъ, вкушалъ пищу, возрасталъ, страдалъ *плотью* (ср. 1 Пет. 4, 1; 3, 18), но это не значитъ, будто Божество на время оставляло чело- вѣчество. Напротивъ, „есте- ство Божеское послѣ того, какъ оно приняло на себя естество чело- вѣческое, никогда уже не отдѣлялось отъ него“²⁾. И „хотя Боже- ственныя знаменія совершало Божество, но не безъ участія плоти, а то, что—низменно, совершала плоть, но не безъ Божества. Божество было соединено и со страдавшею плотью, оставаясь безстрастнымъ и совершая спасительныя страданія“³⁾. Поэтому изреченія Св. Пи- санія объ Иисусѣ Христѣ, какъ говорили мы, можно относить, одни къ Божеской природѣ, другія къ чело- вѣческой, но ни въ коемъ случаѣ нельзя прилагать ихъ раздѣльно къ двумъ лицамъ, или ипостасямъ⁴⁾. Единство Божескаго самосознанія, единство Боже- скаго Лица сохранилось въ Иисусѣ Христѣ даже тогда, когда Онъ, какъ чело- вѣкъ, умеръ, и святая душа Его разлучалась съ пречистымъ тѣломъ. „Даже и при такихъ обстоятельствахъ единая *Ипостась Слова* не раздѣлилась на двѣ ипостаси... (но пребывала Ипостасью какъ Слова, такъ и души, такъ и тѣла“⁵⁾.

Итакъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, согласно церковному ученію о Лицѣ Его, есть Единородный Сынъ Божій, достоинствомъ, силою и славою равный Отцу, непреложно, съ сохраненіемъ всѣхъ Божескихъ свойствъ, воспринявшій въ единство Своей Божеской Ипо- стаси полную природу чело- вѣческую (съ душою и тѣломъ), или по- несшій на Себѣ пречистую плоть, содѣлавъ ее способною безъ потери всего свойственнаго чело- вѣку вмѣстить (въ себя) и всю полноту Божества, стать органомъ откровенія Его Божескихъ славы, величія

¹⁾ Св. Иоаннъ Дамаскинъ. Ibid. III. 9. 141—142 стр. Въ такомъ же смыслѣ понимаетъ св. Иоаннъ Дамаскинъ выраженіе св. Кирилла Александрійскаго „μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη“. III. 11. 145—148 стр.

²⁾ „Православное исповѣданіе католич. церкви восточной“. Вопр. 46.

³⁾ „Точн. излож. прав. вѣры. III. 15. 170 с. Ср. св. Аванасій Великій. Посл. къ Серапіону. IV. 14. Твор. III. 80—81 стр. (Migne. 26, col. 656—657). Посл. къ Епикт. 6.—ibid. 295—296 стр. (Migne. 26, col. 1060—1061). Бл. Феодоритъ. См. Христ. Чт. 1844 г. IV. 330 стр.

⁴⁾ Ср. 4 анагемат. св. Кирилла. Дѣянія вс. соборовъ. II. 17—18 стр.

⁵⁾ Ср. св. Иоаннъ Дамаскинъ. „Точное изложеніе прав. вѣры“. III. 27. 195 стр.

и могущества, какъ рѣчь служить органомъ выраженія человѣческой мысли ¹⁾. Иисусъ Христосъ—не человѣкъ, скрывавшій въ Себѣ Бога, какъ какую-то потенциальную силу, приспособившую себя къ существованію въ ограниченной природѣ и тѣмъ самымъ лишенную возожности проявляться, а Богъ, открывавшійся въ человѣкѣ, Богъ плотносный ²⁾. Какъ видимъ, церковное представленіе образа Христа Спасителя и представленіе его же съ точки зрѣнія протестантскаго ученія объ „абсолютномъ“ кеносисѣ Сына Божія являются діаметральною противоположностью одно другому. И первое изъ нихъ болѣе согласно съ Евангеліемъ, болѣе отвѣчаетъ древне-церковнымъ христологическимъ формуламъ, болѣе естественно и пріемлемо для разума.

Предстоитъ разсмотрѣть теперь тѣ доводы, какими подтверждается ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія въ смыслѣ истощанія, уменія Его Божества.

¹⁾ Ср. св. Кирилль Александрійскій. Adv. Nest. II. 8. 9. *Migne.* 76, col. 93. 96. Epist I. *Migne.* 77, col. 32. 33.

²⁾ Ср. св. Афанасій Великій. „О явленіи во плоти Бога Слова“: 8. Твор. III, 258 стр. (*Migne.* 26, col. 1108). „Слово простр. о вѣрѣ“. 13. 14.—IV. 459 стр. (*Migne.* 26, col. 1269).

ГЛАВА V.

Разборъ основаній кенотическихъ теорій и оцѣнка ихъ съ церковно-догматической точки зрѣнія.

„Когда и божественные предметы выражаются человеческими словами, должно ничего не думать низкаго, но въ бѣдности нашихъ выраженій, какъ въ зеркалѣ, созерцать богатство Божественной славы“... *Св. Кириллъ Александрійскій*¹⁾.

I. *Фил. 2, 6—11. 2 Кор. 8, 9. Иоан. 17, 5.*—Какъ правильное пониманіе каждаго мѣста Св. Писанія необходимо обуславливается контекстомъ рѣчи, въ которомъ это мѣсто находится, такъ въ особенности главныя изъ библейскихъ основаній новѣйшаго ученія о кеносисѣ Сына Божія—*Фил. 2, 6—11* и *2 Кор. 8, 9*—понятны будутъ только въ томъ случаѣ, если ихъ поставить въ связь со всѣмъ ходомъ рѣчи Апостола. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ св. апостоль Павелъ, говоря объ уничиженіи, обнищаніи Иисуса Христа, указываетъ на Господа, какъ на образецъ для подражанія вѣрующимъ. Увѣщевал Филиппійцевъ въ первой главѣ посланія жить достойно благовѣствованія Христова, стоять „во единомъ дусѣ“ (*ἐν ἐνὶ πνεύματι*)—т. е. „въ одномъ и томъ же дарованіи единомыслія и ревности“²⁾, подвизаясь единокорно за вѣру евангельскую и не страшась спасительныхъ страданій за Господа (27—29 ст.),—св. Апостоль въ началѣ второй главы вновь обращается къ той же мысли и останавливается на ней съ особенною настойчивостью и силою. Во имя Христа, во имя духовнаго высшаго единенія во Христѣ, какое существуетъ между благовѣстникомъ Евангелія и вѣрующими, онъ трогательно умоляетъ Филиппійцевъ пребывать и между собою въ исполненномъ любви единокоріи и единомысліи (1—2 ст. Ср. Дьян.

¹⁾ Толкованіе на ев. отъ Іоанна (ва 10, 34—37). Твор. XIV. 20 стр. *Migne. s. gr. 74, col. 29.*

²⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на посланіе къ Филиппійцамъ. IV. 3. Творенія въ рус. перев. XI. 1. 1905 г. 253 стр. (Migne. s. gr. 42, col. 208.).*

4, 32). А такъ какъ главными пороками, разрушающими взаимную любовь и единодушiе христіанъ, главными стремленіями, вызывающими уклоненіе отъ христіанскаго пути жизни, были „рвеніе“ (ἐριθεία—сварливость, неуступчивость въ спорахъ и склонность къ спорамъ, рус. пер.—любопреніе), и тщеславіе (κενοδοξία)—„идѣже бо зависть, и рвеніе (ἐριθεία), ту нестроеніе и всяка зла вещь“ (Іак. 3, 16)—то св. Апостоль отъ этихъ пороковъ и предостерегаетъ возлюбленныхъ имъ (1, 8) Филипійцевъ. „Ничего не дѣлайте по любопренію или по тщеславію“, говоритъ онъ, и указываетъ то внутреннее настроеніе, которое должно преобладать въ душѣ человѣка для того, чтобы онъ могъ находиться въ единодушiи съ братіями: „по смиренномудрію (ταπεινοφροσύνη) ¹⁾ почитайте одинъ другого высшимъ себя. *Не о себѣ только* каждый заботься, но каждый и о другихъ“ (3—4 ст.). И такъ, въ самости ²⁾, въ эгоизмѣ—главнѣйшій источникъ разладовъ и нестроеній. Чтобы избѣжать послѣднихъ, Апостоль заповѣдуетъ искоренять первые, или, что то же, возгрѣвать самоотверженную любовь христіанскую, которая, по его же словамъ, „не завидитъ, не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своихъ си, не раздражается, не мыслитъ зла“ (1 Кор. 13, 4—5). Для ободренія Филипійцевъ въ смиренномъ перенесеніи обидъ, злословій и преслѣдованій за вѣру, для большаго побужденія ихъ къ христіанскому единодушiю и борьбѣ съ духовными пороками—гордостью, тщеславіемъ, св. Апостоль и обращаетъ взоры ихъ къ Божественному образу Спасителя ³⁾, къ тому высочайшему идеалу человѣческой жизни, который преподаль Онъ Своимъ собственнымъ примѣромъ (ср. Мѡ. 11, 29; Іоан. 13, 14—15; 15, 20 и др.) ⁴⁾ Τοῦτο γὰρ φρονεῖσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, говоритъ св. Апостоль (5 ст.). „Уподобляйтесь об-

¹⁾ „Смиренномудріе (ταπεινοφροσύνη) означаетъ постоянное забвеніе о своихъ добрыхъ дѣлахъ, признаніе себя изъ всѣхъ послѣднимъ“, т. е. смиреніе себя въ мысляхъ и чувствахъ. *Пр. Іоаннъ Лествичникъ*. Лѣствица. 4-ое изд. 1894 г. 179 стр. Ср. св. *Василій Великій*. Бесѣда 20. Творенія. IV. (3 изд.) 295—297 стр. Правила. 198.—V. 282 стр.

²⁾ Ср. *Еп. Теофанъ*. „Толкованіе посланій св. ап. Павла къ Филипійцамъ и Солунянамъ“. М. 1883 г. 69 стр.

³⁾ Ср. Рим. 15, 2—3; Евр. 12, 1—2; 1 Пет. 2, 21.

⁴⁾ Ср. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. *ibid.* VI, 1.—264—265 стр. (*Migne*. 42, col. 218).

щему всѣхъ Владыкъ¹⁾, „мудруйте“²⁾ такъ же, какъ Онь, или пусть въ васъ то же чувствуется (рус. перев.: должны быть тѣ же чувствованія), пусть выработается то же душевное настроеніе, тотъ же духовный съладъ, что и во Христѣ Исусѣ“³⁾, *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἐκυτὸν ἐκένωσεν, μορφῆν δοῦλου λαβὼν* и т. д. (6—8 ст.).

Итакъ, главнѣйшее мѣсто Св. Писанія, на которомъ основывается ученіе о самоуничженіи Иисуса Христа, находится у Апостола въ паренетической связи. Св. Павелъ раскрываетъ читателямъ посланія моральныя истины христіанства, указываетъ на великое значеніе въ дѣлѣ созиданія христіанской жизни самоотверженной любви, смиренномудрія, убѣждаетъ искоренять эгоизмъ и тщеславіе, не отказываться отъ нравственной помощи ближнему, коль скоро ея требуетъ благо послѣдняго, какъ бы уничижительной она ни казалась⁴⁾. Въ качествѣ же примѣра такого „скромнаго и смиреннаго настроенія“⁵⁾, такого отношенія къ ближнимъ Апостоль и указываетъ на „вольное“ самоуничженіе Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божія, „насъ ради человекъ и нашего ради спасенія спешаго съ небесъ“, воплотившагося и смирившаго Себя до крестной смерти.

Въ подобномъ контекстѣ рѣчи находится и мѣсто изъ второго посланія къ Коринѳянамъ. Убѣждая читателей посланія къ собранію милостыни для бѣдныхъ іерусалимскихъ братій (8 гл.), св. Апостоль обращаетъ вниманіе ихъ на примѣръ церквей македонскихъ, добротныхъ (*ἀδελφοί*) „по силамъ и сверхъ силъ“ (ср. 9, 1—3), указываетъ на милостыню, какъ на доказательство и подтвержденіе искренней любви христіанской (7—8 ст.), „наконецъ, переходитъ къ тому, что составляетъ верхъ и вѣнецъ увѣщанія“⁶⁾: „вѣсте бо“, го-

¹⁾ *Блаж. Теодоритъ*. Толков. на посл. къ Филипп. Твор. VII. (1861 г.) 465 стр.—*Св. Кириллъ Александрійскій*. Толков. на ев. отъ Іоанна (гл IV, 22). Твор. XII. 236 стр.

²⁾ Нѣкоторые древніе кодексы такъ и читаютъ: *φρονείτε*, вмѣсто позднѣйшаго *φρονεῖσθε*. Син. Алекс. Ват.

³⁾ Ср. *Ив. Назарьевскій*. „Посланіе св. ап. Павла къ Филипійцамъ“. С. П.-садъ. 1893 г. 51 стр. толкованія.

⁴⁾ Ср. *Еп. Теофанъ*. *ibid.* 70 стр.

⁵⁾ Ср. *св. Кириллъ Александрійскій*. Цит. твореніе (на Іоан. 13, 2—5).—XIII. 116 стр. *Migne.* 74, col. 113.

⁶⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на 2 посл. къ Коринѳе. Вес. XVII. 1.—Творенія. X. (1904 г.) 622 стр.

ворить, „благодать (τὴν χάριν) Господа нашего Иисуса Христа, / яко васъ ради обнища, богатъ сый, да вы нищетою Его обогатитесь“ (9 ст.).

Эта непосредственная связь Филип. 2, 6—11 и 2 Коринт. 8, 9, съ предыдущими словами Апостола и этической характеръ указанныхъ изреченій св. Павла большинствомъ кенотиковъ, при объясненіи ихъ, не принимается во вниманіе, а если нѣкоторыми и отмѣчается, то, или не придаютъ этому особаго значенія, какъ бы затемняя выдвигаемый Апостоломъ моральный моментъ¹⁾, или пользуются имъ для обоснованія, изложеннаго выше, ученія о Богѣ, какъ живой, нравственной личности, подвергающейся и „несущественнымъ“ измѣненіямъ для достиженія нравственныхъ цѣлей²⁾.

Съ точки зрѣнія же особаго предназначенія разсматриваемыхъ словъ Апостола (Фил. 2, 6; 2 Кор. 8, 9), имѣющихъ въ виду нравоучительное увѣщаніе, а не догматически-теоретическое формулированіе специальной доктрины, и съ точки зрѣнія церковно-догматическаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа, согласиться съ экзегезисомъ данныхъ мѣстъ въ духѣ новѣйшаго кенотизма совершенно нельзя. Нельзя прежде всего говорить о какой бы ни было метафизической перемѣнѣ въ бытіи Сына Божія, о дѣйствительномъ оставленіи Имъ чего-нибудь принадлежащаго Ему по существу потому, что въ такомъ случаѣ примѣръ, приведенный Апостоломъ, не соответствовалъ бы той мысли, какую онъ долженъ иллюстрировать. Все мѣсто явно носитъ этической характеръ. Рѣчь идетъ, какъ сказано выше, объ ограниченіи и искорененіи своекорыстныхъ, эгоистическихъ стремленій естественнаго человѣка, о необходимости заботу о себѣ и своемъ соединять съ заботой о нуждахъ и интересахъ другихъ. Апостоль говоритъ и объ умаленіи себя предъ другими, но, разумѣется, объ умаленіи нравственномъ. Требуется почитать другого большимъ (= выс-

¹⁾ Выраженіемъ этого можетъ даже служить принятое многими кенотиками чтеніе текста 5 стиха, устанавливающаго тѣсную связь послѣдующихъ словъ Апостола и предыдущихъ. Союзъ *γάρ*, имѣющій значеніе экспликативное и указывающій несомнѣнно на эту связь, хотя находится въ большинствѣ списковъ Св. Писанія (N' D E F G K L P), кенотиками опускается. Ср. *Wiesinger*. „Die Briefe d. Apostols Paulus an die Philipper“. Königsberg. 1850. S. 68. *Bensow*. Op. cit. S. 174. Безъ союза *γάρ* принимаетъ чтеніе 5 ст. и *prof. M. Гарнецъ*. „Уничженіе Господа нашего Иисуса Христа“. 5 стр.

²⁾ См., напр., *Liebner*. Op. cit. S. 328.

шимъ) себя, а себя умалять, считать себя ниже своего достоинства, умѣть снизойти къ другому, умѣть, не оставляя своего образа мыслей, чувствованій и т. п., самоотверженно войти въ образъ мыслей, чувствованій, настроеній и ближняго ¹⁾. Нѣкоторые экзегеты не безъ основанія обращаютъ вниманіе на конструкцію 4 стиха и отгѣняютъ въ немъ союзъ *καί*, русск.: „не только... но и“... ²⁾. Правда, говоря о нищелюбіи (2 Кор. 8), Апостоль увѣщаетъ Коринтянъ дѣйствительно отказаться въ пользу другихъ отъ своего достоянія, уступить часть отъ избытка своего въ восполненіе недостатка ближнихъ (14 ст.). Но и тутъ рѣчь идетъ не о перемѣнѣ состоянія богатства на состояніе бѣдности (ср. 13 ст.) и не о такомъ обнищаніи Иисуса Христа говорить / Апостоль. Въ какомъ отношеніи Иисусъ Христосъ обнищаль насъ ради, будетъ указано ниже, послѣ изъясненія словъ Апостола объ истощаніи Иисуса Христа. Какую же сторону въ жизни Спасителя Апостоль поставляетъ на видъ филиппійскимъ христіанамъ? Въ чемъ отмѣчаетъ онъ то „скромное и смиренное настроеніе“ Иисуса Христа, какое должно быть образцомъ для подражанія вѣрующимъ?

Филип. 2, 6—11, представляя собою одинъ изъ труднѣйшихъ для истолкованія отдѣловъ всего Св. Писанія, имѣетъ ту особенность, что смыслъ, какой придаютъ рѣчи Апостола, мѣняется всякій разъ въ зависимости отъ такого или иного пониманія каждаго слова. Этой тѣсной связи между употребленными Апостоломъ понятіями и словами несомнѣнно мы и обязаны тѣмъ, что, по выраженію проф. Н. Глубоковского, „во всемъ Новомъ Завѣтѣ не легко подобрать другой примѣръ, гдѣ разногласіе экзегетовъ и догматистовъ достигало бы такой остроты для принципиальнаго пониманія всей христіанской теологіи“ ³⁾. Трудность изъясненія даннаго текста увеличивается еще и оттого, что сочетанія словъ въ немъ не имѣютъ точной аналогіи себѣ въ библейскомъ словоупотребленіи, разночтеній же и вариантовъ, иногда оказывающихъ помощь при опредѣленіи смысла выраженій,

¹⁾ Ср. св. *Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на посл. къ Филипп. Бес. VII. 1. Твор. XI. 276—277 стр. (*Migne*. 42, col. 229). *H. C. Powell*. Op. cit. p. 246. *Ch. Gore*. Op. cit. p. 110—111.

²⁾ *Dr. Bright*. См. *Hall*. Op. cit. p. 58—59. *Θ. Тернеръ*. „Опытъ изъясненія на посл. св. ап. Павла къ Филипп.“ Вѣра и Раз. 1892 г. № 11. 640 стр.

³⁾ „Благовѣстіе св. апостола Павла и теософія Филона Александрійскаго“. Христ. Чтеніе. 1901 г. II. 809 стр. Ср. *Brace*. Op. cit. p. 11—12.

нѣтъ совѣтъ. Каждое слово здѣсь можетъ быть объяснено только въ связи съ общимъ смысломъ рѣчи Апостола, а пониманіе cadaго отдѣльнаго слова въ свою очередь оказываетъ вліяніе и на самый этотъ смыслъ. Экзегезисъ отрывочныхъ выраженій даннаго мѣста, представленный кенотиками, опредѣляется также общимъ смысломъ рѣчи Апостола; но полагая естественно въ основу своихъ объясненій начала лютеранской христологіи—ученіе объ *unio naturarum* во Христѣ, о *saracitas* человѣческой природы для Божеской (*Logos non extra carnem*),—кенотики сосредоточили свое вниманіе на словахъ *ἐκ τὸν ἐκένωσαν*, и, усмотрѣвъ въ нихъ указаніе на актъ умаленія, укороченія Божества, тѣмъ самымъ придали извѣстный оттѣнокъ толкованію и всего разбираемаго мѣста.

Такъ, въ зависимости отъ такого, а не иного смысла, соединяемаго съ словами *μορφῆ θεοῦ* и *ἐκένωσαν* (см. выше), ими устанавливается, что субъектомъ выраженія *ὅς ἐν μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων* долженъ быть признанъ *λόγος ἄσαρκος*, между тѣмъ какъ Апостолъ, согласно увѣщательному характеру своей рѣчи, ясно опредѣляетъ его предшествующими словами *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, въ которыхъ естественнѣе видѣть указаніе на Христа историческаго--Богочеловѣка ¹⁾). Ссылки на мѣста Св. Писанія, въ которыхъ одному и тому же Лицу Господа Иисуса Христа приписывается дѣятельность творческая, промыслительная и искупительная (Кол. 1, 13—22; 1 Кор. 8, 6; ср. 10, 4, 9), свидѣтельствуютъ только о томъ, что св. апостолъ Павелъ нигдѣ не говоритъ о Словѣ безплотномъ, что и рѣчь о „предсуществованіи“, о премірности Господа примѣняется у него къ исторической Личности Спасителя. Да и вообще апостолы, обращаясь своимъ созерцаніемъ къ прошлому, неизмѣнно рисовали себѣ Господа богочеловѣчески, почему въ Новомъ Завѣтѣ, за исключеніемъ пролога евангелія св. ап. Іоанна, нигдѣ нѣтъ рѣчи объ одномъ только премірномъ Логосѣ ²⁾). Отсюда, если нельзя согласиться съ тѣмъ, что субъектъ имени „Христосъ Иисусъ“ есть простой человѣкъ (Schenkel, Ritschl и др.), или человѣкъ, соединенный съ Сыномъ Божиимъ въ несторіанскомъ смыслѣ

¹⁾ Ср. *F. Philippi*. Kirchliche Glaubenslehre. IV. Gutersloh 1885. S. 469—471.

²⁾ Ср. проф. *Н. Глубоковскій*. *ibid.* стр. 59. 837. и „Благовѣстіе св. ап. Павла по его происхожденію и существу“. Кн. 1. СПБ. 1905 г. стр. 278. прим. 205.

(Dogner)¹⁾, то нельзя, вопреки ясному указанию Апостола на единое Лицо Иисуса Христа, и относить первую половину его рѣчи только къ Логосу предвѣчному. Ссылки проф. М. Тарѣва на восточныхъ отцовъ и учителей Церкви, которые разумѣютъ подъ именемъ Иисуса Христа Единороднаго предвѣчнаго Сына Божія, единосущнаго и равнаго Отцу²⁾, съ точки зрѣнія церковно-догматическаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа, едва ли могутъ имѣть въ данномъ случаѣ значеніе, такъ какъ нельзя видѣть въ названіяхъ „Сынъ Божій“, „Богъ“ и т. п. указаніе непременно на предвѣчнаго Логоса. Когда употребляются эти имена по отношенію къ Богочеловѣку Христу, то ими обозначаютъ не состояніе Второго Лица Св. Троицы, противоположное состоянію обозначаемому именемъ „Иисусъ Христосъ“ (по терминологіи западныхъ богослововъ, „преэксистенціальное“ (!)³⁾, а—Божескую природу, Божество во Христѣ. Указаніе на это Божество, какъ увидимъ, св. отцы и находятъ въ 6 стихѣ. Поэтому едва ли можно полагать рѣзкое различіе между отцами восточными и западными (которые относятъ имя „Христосъ Иисусъ“ къ воплотившемуся Сыну Божію) въ опредѣленіи субъекта словъ 6 стиха и отдавать предпочтеніе толкованіямъ первыхъ⁴⁾, такъ какъ и тѣ и другіе говорятъ о Единородномъ Сынѣ Божіемъ, Спасителѣ Иисусѣ Христѣ⁵⁾. Лицо „историческаго“ Иисуса Христа / и нужно признать субъектомъ всей рѣчи Апостола, такъ какъ „не чистый Логосъ, безъ униженія,

¹⁾ Ср. проф. М. Тарѣв. Op. cit. 7 стр.

²⁾ Ibid. 5 стр.

³⁾ Въ такомъ случаѣ имя „Господь“, полученное Иисусомъ Христомъ отъ Бога якобы впервые только по прославленіи (ср. 9 и 11 ст.), придется относить къ третьему состоянію Сына Божія, именуемому нѣкоторыми „post-эксистенціальнымъ“ (?). Такой терминъ употребляетъ *Vensch.* Op. cit. S. 183.

⁴⁾ Ср. проф. Н. Глубоковскій. Ibid. 812 стр.

⁵⁾ Сравненіе текста святоотеч. цитатъ, которыя приводитъ проф. Тарѣвъ, вполне подтверждаетъ это. Ср. *sv. Amrosij Med. Commentar. in ep. ad Phil. II, 5—6: Apostolus de Dei Filio, cum incarnatus homo factus est, tractat... simul ambo nomina et hominis filium, et Dei filium significat...* (цит. у Тарѣва. Ibid. 6 стр. прим. 13.). *Bl. Theodoritz. De incarnatione Domini: „καὶ ὁ ψευδώνυμος Παῦλος, ὁ τὴν μὲν πρὸ αἰώνων γέννησεν τοῦ Σωτῆρος ἀρνούμενος... ἐκ τῶν αὐτῶν τούτων λόγων (Фил. 2, 6) τὴν ἀξίαν τῆς ἀσεβείας αἰσχύνει καρποῦται διδάσκειται γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ Παύλου τὸν λαβόντα Θεὸν λόγον καὶ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν τὴν ληφθεῖσαν. Migne. ser. gr. 75, col. 1432.* Ср. его же толкованіе на Фил. 2, 6—7: „Говоритъ с'е Апостолъ о Богѣ Словѣ, именно, что въ Немъ, сущемъ Богѣ, когда облекся въ естество человѣческое, Божество не было видимо.“ Творенія VII. 465 стр.

но Логосъ во дни плоти сталъ примѣромъ для насъ“ (св. Кирилль Александрійскій) ¹⁾.

Если же кенотики выраженіе *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* относятъ къ домірному Сыну Божию, то дѣлаютъ это они, только руководствуясь смысломъ, какой придаютъ всему разбираемому мѣсту, т. е. съ точки зрѣнія указанія въ немъ на переимѣну, происшедшую съ Сыномъ Божиимъ при воплощеніи, на умаленіе Его Божества, или оставленіе *μορφῇ θεοῦ* и принятіе *μορφῇ δούλου*. Но такой экзегезисъ словъ Апостола не оправдывается, ни филологически, ни контекстуально, ни святоотеческими толкованіями. Значеніе словъ *μορφῇ θεοῦ* (какъ вѣшняго облика сущности, формы Божескаго бытія, или обнаруженія Бога—*σχῆμα, habitus, status*) кенотиками устанавливается тоже по смыслу, въ зависимости отъ пониманія ими *ἐκένωσεν*; между тѣмъ какъ, согласно святоотеческому пониманію, *μορφῇ* по отношенію къ Божеству и въ соотвѣтствіи съ дальнѣйшими славами *μορφῇ δούλου* можетъ означать только „сущность“ и синонимично понятіямъ *εἰκὼν* (ср. 2 Кор. 4, 4; 1, 15), *χαρακτήρ* (ср. Евр. 1, 3), *ὁμοία, φάσις*. Если вообще форма не бываетъ въ дѣйствительности безъ сущности, то тѣмъ болѣе „нельзя сказать, что иное есть образъ Божій, а иное—сущность Божія; иначе Богъ будетъ сложенъ“ ²⁾. Поэтому „образъ Божій означаетъ существо Божіе“ (*ἡ τοῦ θεοῦ μορφῇ, τοῦ θεοῦ τὴν ὁμοίαν σημαίνει*) ³⁾, а „быть въ образѣ Божіи (Фил. 2, 6) равносильно выраженію—быть въ сущности Божіей“ ⁴⁾, такъ какъ „въ простомъ и совершенно несложномъ и образъ относится къ сущности“ ⁵⁾. Св. отцы поясняютъ это сравненіемъ выраженія *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* съ выраженіемъ *μορφῇ δούλου λαβὼν*. Какъ слова: „принялъ зракъ раба“ означаютъ, что Господь нашъ родился въ сущности естества человѣческаго; такъ, конечно, и

¹⁾ Quod unus sit Christus. *Migne*. 75, col. 1324.

²⁾ Св. Василій Великій. Противъ Евномія IV. Твор. III. 118 стр.

³⁾ Св. Кирилль Александрійскій. Quod unus sit Christus. *Migne*. 75, col. 1428. ср. col. 1432. Бл. Теодоритъ. Письма. 151, VI. Твор. VIII. С.-Посадъ. 1908 г. 241 стр.

⁴⁾ Св. Василій Великій. Противъ Евномія. I. *ibid.* 38—39 стр. Ср. Бл. Теофилактъ. Толкованіе на посланіе св. ап. Павла къ евреямъ. Цит. изд. 9 стр.

⁵⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ. Весе́ды на посланіе къ Филиппійцамъ. VI. 4. *ibid.* 270 стр. (*Migne*. 42, col. 223). Ср. Св. Кирилль Александрійскій. Толк. на пр. Исаію. IV. 4. *Migne*. s. gr. 70, col. 1084.

слова: „быть въ образѣ Божіемъ“ показываютъ свойство Божіей сущности¹⁾. Самый способъ выраженія ἐν μορφῇ θεοῦ указываетъ на то, что рѣчь идетъ о единосущіи Иисуса Христа съ Богомъ Отцомъ²⁾. „Не сказалъ Апостоль: имѣющій образъ подобный Богу, какъ говорится о созданномъ по подобію Божію, но въ самомъ образѣ Божіи сый; ибо въ Сынѣ все, что принадлежитъ Отцу“³⁾. Потому выраженіе ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχῶν равносильно словамъ: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, οὐκ ἄλλος, θεὸς ἐκ θεοῦ⁴⁾. Апостоль для выраженія христіанской истины, какъ и въ другихъ случаяхъ, пользуется, очевидно, готовой терминологіей древнихъ грековъ, употребляя слово μορφή въ томъ самомъ субстанціальномъ смыслѣ, въ какомъ оно употреблялось въ греческой философіи. Существенныя свойства, точно выражающія сущность, природу вещи и неотдѣлимыя отъ нея—вотъ значеніе слова μορφή, могущаго поэтому съ правомъ замѣнять въ рѣчи слова φύσις и οὐσία⁵⁾. И при пониманіи Фил. 2, 6 нѣтъ даже нужды полагать различіе, хотя бы и вербальное только, между „восточными и запад-

¹⁾ Св. Василій Великій. *ibid.* Ср. Св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* VI. 1.—266 стр. (*Migne.* 42, col. 219). Св. Кириллъ Александрійскій. *ibid.* Ср. Homil. XI. *Migne.* s. gr. 77, col. 1092. Блаж. Θεοδορίτѣ. „Эранистъ“. Христ. Чтеніе. 1846 г. I. 68 стр. (*Migne.* s. gr. 83, col. 72—73). „Толк. на посланіе къ Филиппійцамъ“. Творенія. VII. 467—468 стр. Св. Аванасій Великій подъ образомъ раба также понимаетъ плоть человѣческую. Окружн. посланіе противъ арианъ. 17. Творенія. II. 32 стр.

²⁾ Указаніе на омоусію въ μορφή θεοῦ видитъ и А. Meyer (Kommentar über d. Neue Testament. 9 Abth. Göttingen. 1865. S. 57) и однако потомъ находитъ возможнымъ говорить объ оставленіи Сыномъ Божіимъ μορφή θεοῦ.

³⁾ Св. Григорій Нисскій. Противъ Аполлинар. (Антиррет.) 20. Творенія VII (1865). 96—97 стр. *Migne.* s. gr. 45, col. 1164.

⁴⁾ Lightfoot. Op. cit. p. 110. 132—133. С. Ellicott. St. Paul's epistles to the philippians the colossians and Philemon. London. 1888. p. 42.—Проф. М. Таршевъ, съ точки зрѣнія своеобразнаго пониманія кеносиса въ смыслѣ перехода изъ одного существованія въ другое, смѣны одного другимъ, устраняетъ изъ 6 ст. мысль объ отношеніи Иисуса Христа къ Богу Отцу (ср. А. Wiesinger. Op. cit. S. 70) указаніемъ на отсутствіе члена при θεοῦ (Op. cit. 13 стр.). Но какъ и въ другихъ мѣстахъ это слово часто употребляется безъ члена, такъ, что особенно важно, безъ члена употреблено оно и въ дальнѣйшихъ словахъ Апостола: οὐκ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, гдѣ говорится о Богѣ Отцѣ. Ср. св. Іоаннъ Златоустъ. *ibid.* VI. 4. 270 стр. (*Migne.* 42, col. 223) и Бесѣды на ев. св. ап. Іоанна. IV. 3. Твор. VIII. Кн. I. 38 стр.

⁵⁾ Ср. Lightfoot. *ibid.* И Cremer, понимающій μορφή δόξου не въ смыслѣ природы, а въ смыслѣ состоянія, положенія раба, считаетъ тѣмъ не менѣе понятіе μορφή по употребленію его въ классической литературѣ параллельнымъ понятію εἶδος и во всякомъ случаѣ точно обозначающимъ природу. Biblisch.-theol. Wörterbuch. 5 Aufl. S. 600.

ними экзегетами“, какъ это дѣлаетъ проф. М. Таръевъ¹⁾. Формула $\mu\epsilon\nu\omega\nu\ \delta\ \eta\gamma\upsilon\ \epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu\ \delta\ \sigma\upsilon\chi\ \eta\gamma\upsilon$, которая будто-бы давала поводъ греческимъ экзегетамъ опредѣлять слово „образъ“ въ смыслѣ естества, была, какъ извѣстно, въ широкомъ употребленіи и у западныхъ отцовъ, а словомъ forma по отношенію къ Богу обозначалось и у нихъ нѣчто совершенно неразрывное съ Божескимъ естествомъ, подлежащее ни оставленію, ни даже умаленію²⁾.

Исключеніе среди отцовъ какъ-будто, составляетъ св. *Иларій Пиктавійскій*, опредѣленно говорящій объ *evacuatio ex forma Dei*, какъ необходимомъ условіи воплощенія³⁾ и привлекающій поэтому къ своимъ твореніямъ вниманіе всѣхъ, кто желаетъ найти въ святоотеческой письменности слѣды позднѣйшаго ученія о кеносисѣ. Но терминологія этого св. отца настолько неустановившаяся, употребленіе имъ однихъ и тѣхъ же словъ въ совершенно различныхъ смыслахъ такъ затемняетъ этотъ смыслъ, что творенія его по справедливости относятся къ труднѣйшимъ для пониманія святоотеческимъ твореніямъ. Уже это одно обстоятельство не даетъ пока права на основаніи отдѣльных отрывочныхъ выраженій категорически утверждать наличность въ христологіи св. Иларія, послѣдовательно проведеннаго, ученія о смѣнѣ въ Сынѣ Божіемъ образа Бога на образъ раба⁴⁾. Если же поставить эти сравнительно немногія выраженія въ связь съ общими христологическими воззрѣніями св. отца, главнымъ образомъ, съ ученіемъ о полномъ, совершенномъ, неизмѣнномъ Божествѣ въ Иисусѣ Христѣ⁵⁾, о полномъ сохраненіи

¹⁾ Op. cit. 10—11 стр.

²⁾ Christus, читаемъ у *блаж. Августина*, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, quod natura erat, id est, esse aequalis Deo. Exinanivit autem se, accipiens formam servi, non amittens vel minuens formam Dei. Enchiridion. 35. *Migne*. s. l. 37, col. 250. Ср.: formam servi accipiens, non formam Dei amittens; forma servi accessit, non forma Dei discessit. Sermo 183. *Migne*. s. l. 38, col. 990.

³⁾ De Trinitate. IX. 14. *Migne*. s. l. 10, col. 292. Ср. in Psal. LXVIII, 4. *Migne*. 9, col. 472.

⁴⁾ Какъ это дѣлаетъ и *проф. М. Таръевъ*. Op. cit. 10. 61 стр. Ср. *I. Dornier*. Op. cit. I. S. 1037. *A. Harnack*. Lehrbuch Dogmengeschichte. II. Freiburg. 1888. Ss. 301. 303—304. *A. Beck*. Die Trinitätslehre d. hl. Hilarius v. Poit. Mainz. 1903. S. 3. *Th. Förster*. Zur Theologie des Hilarius. Theolog. Stud. und Krit. 1888. I. S. 658—659. *Bensow*. Op. cit. S. 8. *Bruce*. Op. cit. p. 357—359. *A. Орловъ*. „Къ характеристикѣ христологіи Иларія Пиктав.“ *Богосл. Вѣст.* 1909 г. IX. 125. 131. 140 стр.

⁵⁾ De Trinitate. VIII. 54. 55; IX. 38. 66 (*Migne*. s. l. 10, col. 310. 334); XI. 6. (*Migne*. 10, col. 403).

въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ всѣхъ Божескихъ свойствъ и дѣйствій¹⁾, и непреложности Божеской славы²⁾ и даже Божескаго образа бытія (*habitus*)³⁾, если обратить вниманіе на болѣе многочисленныя свидѣтельства св. Иларія о сохраненіи въ Иисусѣ Христѣ *μορφή Θεοῦ*; то мало оснований будетъ выдѣлять экзегесисъ этого св. отца изъ ряда другихъ и отличать его пониманіе б стиха отъ пониманія восточныхъ экзегетовъ. И согласно его изъясненію, *forma Dei* есть не что иное, какъ единосущная съ Отцомъ природа Сына, которую Онъ получилъ при Своемъ вѣчномъ рожденіи отъ Отца, какъ Его совершенное подобіе и, слѣдовательно, неотдѣлимая отъ Него⁴⁾. Въ параллель къ Фил. 2, 6 св. Иларій приводитъ Иоан. 6, 27 и говоритъ, что быть запечатлѣннымъ отъ Бога, значить быть точнымъ образомъ (*forma*) Бога⁵⁾, а такъ какъ то, что запечатлѣлось въ образѣ Бога необходимо представляло собою все существо Божіе⁶⁾, такъ какъ *forma Dei plenitudinem in se Dei contineret*⁷⁾; то *esse in forma Dei, non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura*⁸⁾. И св. Иларій поясняетъ это сравненіемъ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχωνъ съ μορφήν δούλου λαβών, заключая отъ образа—естества раба къ образу—естеству Бога: *ut assumpsisse formam servi non aliud est, quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse non aliud est, quam Deum esse*⁹⁾. Поэтому хотя и различаются у него *natura* и *forma*, однако, какъ и греческіе отцы, подъ *forma* онъ разумѣетъ совокупность всего того, чѣмъ природа характеризуется, какъ таковая, именно: *essentia, substantia, virtus, proprietates, officia*¹⁰⁾.

¹⁾ Ibid. IX. 4. *Migne*. 10, col. 284; XI, 46. *Migne*. 10, col. 431—432.

²⁾ In Psal. 2, 27.

³⁾ De Trinitate. X. 47. *Migne*. 10, col. 380; IX. 4. col. 284; IX. 72, col. 339. Ср. Св. Кирилл Александрійскій: ἀλλοιώσεως γὰρ ἀπάσης, καὶ μεταβολῆς τῆς ἐφ' ἑτέρον τι, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον τοῦ Θεοῦ ἀπόκειται. Толк. на ев. отъ Иоан. (на 1,14). *Migne*. 73, col. 161. (Рус. пер. твор. XII. 145 стр.).

⁴⁾ Ср. De Trinit. XI. 5. *Migne*. 10, col. 402—403.

⁵⁾ Ibid. VIII. 44. 45. 46. *Migne*. 10, col. 269. 270 и дал.

⁶⁾ Ibid. Ср. Св. Кирилл Александрійскій. Цит. твор. (на Иоан. 6. 27). (*Migne*. 73, col. 481). *Opuscul.* De princ. 1. 2. 8.

⁷⁾ De Trinit. XI. 6. *Migne*. 10, col. 403.

⁸⁾ Ibid. XII. 6. *Migne*. 10, col. 437.

⁹⁾ Ibid. X. 21. *Migne*. 10, col. 360.

¹⁰⁾ Ibid. II. 1. 5. Ср. А. Векк. Op. cit. S. 15. А. Орловъ. „Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго“. С.-Посадъ. 1908 г. 287 стр.—Такъ какъ несо-
сомнѣнно неопредѣленная и неустановившаяся терминологія св. Иларія даетъ

Отвѣтомъ на вопросъ, почему же св. Апостоль употребилъ именно это слово—*μορφή*, а не *φύσις*, можетъ служить отмѣченное выше сопоставленіе выраженія *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* съ выраженіемъ *μορφῆν δόξου λαβών*. Въ 6 стихѣ *μορφή*, очевидно, употреблено въ соотвѣтствіи съ *μορφή* 7 стиха и съ цѣлью именно отмѣнить вольное истощаніе по человѣколюбію, по природѣ неистощимаго, Слова, неизреченно и непостижимо ради насъ, и зракъ раба принявшаго, и оставшагося неизмѣннымъ въ естествѣ, величіи и славѣ Божества ¹⁾.

Такъ же согласно съ своимъ общимъ пониманіемъ всего текста кенотиби передаютъ и слово *ὑπάρχων*, замѣняя настоящее время прошедшимъ (= будучи первоначально, существуя первоначально). Основаніемъ замѣны одного времени другимъ для нихъ служить форма прошедшаго времени слова *ἐγένεσεν*. Но не говоря уже о томъ, что такое сочетаніе причастія настоящаго времени (и настоящаго времени

больше основанія для различенія образа и естества, чѣмъ терминологія греческихъ отцовъ, то она и лежитъ въ основѣ всѣхъ тѣхъ изъясненій даннаго стиха, въ которыхъ *μορφή* *θεοῦ* прямо или не прямо разсматривается, какъ объектъ кеносиса. Между тѣмъ различеніе въ отношеніи къ Божеству сущности и формы, при вѣрности церковно-догматическому ученію, не можетъ быть проведено послѣдовательно, и неизбѣжно сопровождается неясностью, недоговоренностью, неточностью. Вслѣдъ за „учеными экзегетами новѣйшаго времени“ останавливается на экзегесисѣ св. Иларія и проф. М. Таръева. Оправдывая его контекстуально и филологически, онъ ссылается на *еп. Теофана*, который передаетъ *μορφή* словами „норма бытія“. Но какъ у *еп. Теофана*, по смыслу всего его комментарія, очень близкаго по духу къ комментарий св. Іоанна Златоуста, различіе между сущностью и образомъ (нормою) сглаживается (норма является вѣрнѣйшимъ отпечаткомъ сущности, показываетъ совершенное сходство, такъ что никто не можетъ имѣть сущность одного существа, а образъ (норму) другую; поэтому съ переменъной нормы мѣняется и сущность, поэтому же „Кто во образъ Божіи сый—Богъ по естеству“), такъ то же самое и у проф. Таръева. Вслѣдъ за *Lightfoot-омъ*, *Bruce-омъ*, *Назарьевскимъ* онъ передаетъ *μορφή*, какъ „видъ, въ которомъ познается сущность“, „характеристичныя свойства сущности“ (у *Lightfoot'a*: „существенныя свойства“; у *Назарьевскаго*: „обнаруженіе природы по существу“; у *Meyer'a*: „соотвѣтствующая сущности форма бытія“, у *Ebrard'a*: „внѣшная форма Божеской сущности“), вообще такъ, что по отношенію къ Богу нельзя уже говорить объ оставленіи *μορφή*. Ср. *Таръевъ*. *Op. cit.* 9—13 стр. *Еп. Теофанъ*. „Толкованіе на посланія св. ап. Павла къ Филипп. и къ Солун.“ 1883 г. 72—75 стр. *Назарьевскій*. *Op. cit.* 61—67 стр. (Толкованія). *Lightfoot*. *Op. cit.* p. 132—133. *Bruce*. *Op. cit.* p. 19. *A. W. Meyer*. *Op. cit.* S. 56—57. *Ebrard*. *Op. cit.* II. S. 36—40.

¹⁾ Ср. *св. Кирилль Александрійскій*. Объясненіе и апологія 4 авав. Дѣянія всел. собор. (2 изд.) II, стр. 17. 28. 34. Ср. также *D. A. Schlatter*. *Jesu Gottheit und d. Kreuz: Beiträge zur Förd. christ. Theologie*. 1901. IV. S. 33.

изъявительн. наклоненія) съ временемъ прошедшимъ (не вполне, можетъ быть, оправдываемое грамматикой) для текста Св. Писанія не представляетъ чего-либо необычнаго, и въ этихъ случаяхъ настоящее время означаетъ вѣчное, никогда не прекращающееся бытіе ¹⁾, самъ глаголѣ ὑπάρχω употребляется св. ап. Павломъ для обозначенія не только изначальнаго бытія (ср. 1 Кор. 11, 7; Гал. 2, 14), но и непрерывнаго. Употребленіе причастія настоящаго времени отъ ὑπάρχω съ слѣдующимъ аористомъ только подтверждаетъ это значеніе (ср. 2 Кор. 8, 17; 12, 16) ²⁾. Въ такомъ же смыслѣ (= „Азъ есмь Сый“, Исх. 3, 14) понимаютъ слово ὑπάρχων и св. отцы, всегда и вездѣ относящіе 6 стихъ къ неизмѣнному и непрерывному пребыванію Сына Божія Иисуса Христа въ образѣ и равенствѣ съ Богомъ Отцомъ ³⁾.

Въ связи съ указаннымъ пониманіемъ первой половины 6 стиха должны быть изясняемы и дальнѣйшія слова Апостола: οὐ ἀρπαγῶν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Рѣдко встрѣчающаяся, нарѣчная форма ἴσα даетъ поводъ, какъ мы видѣли, нѣкоторымъ экзегетамъ полагать

¹⁾ Срв. Евр. 1, 3: Ὁς ὢν ἀπαύρατα τῆς ὀψῆς καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι' ἑαυτοῦ καθαρῶν ποιησάμενος τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, ἐκ αὐτοῦ ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὕψηλοις; 2 Кор. 8, 9: ...ἐπετῶχευσε πλοῦσιος ὢν; Иоан. 8, 58: „Πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἶμι“. Ср. 3, 13; 1, 18. См. *Св. Василій Великій*. Противъ Евномія. IV. Твор. III. 121 стр. *Св. Иоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на ев. св. ап. Иоанна. XV. 2. Твор. VIII. I. 100 стр.

²⁾ Ср. *Hall*. Op. cit. p. 59—60.

³⁾ „Апостолъ говоритъ: сый, а не бывшій никогда, чтобы показать неизмѣняемость естества“ (Бесѣда *Теодота*, еп. Анкирскаго. Дѣянія всел. собор. цит II. 88 стр.). „Прежде сущій, или лучше, всегда сущій, образъ Бога пріялъ образъ раба“. *Блаж. Теодоритъ*. „О святой и животворящей Троицѣ“. Христ. Чт. 1847 г. III. 44. 16 стр. „О вочеловѣченіи Господа“. Христ. Чтен. *ibid.* 179 стр. Тотъ же *бл. Теодоритъ* въ одномъ изъ своихъ писемъ по поводу Фил. 2, 6—7 говоритъ: „Такъ какъ здѣсь слово *образъ* употреблено въ значеніи *естества* и *сущности*, то ясно, что это будетъ равняться выраженію, что имѣющій естество Бога пріялъ естество раба“. Письмо 151. VI. Творенія. VIII. С.-Посады. 1908 г. 241 стр. *Св. Иоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на посланіе къ Филипп. VI.3.—XI. 270 стр. (*Migne*. 42. col. 223). *Св. Кириллъ Александрійскій*. Изясненіе 4 анаѣ и Апологія 6 анаѣ. прот. Теодор. Дѣян. всел. собор. II. 17. 69 стр. Не составляетъ исключенія и св. *Иларій Пикт.*: in forma Dei manens formam servi assumpsit, non demutatus. De Trin. XI. 48. *Migne*. 10, col. 431. In forma Dei manens, forma servi esse voluit. *Fragm* XI. 3. *Migne*. 10, col. 712. Иисусъ Христосъ, хотя и истощилъ Себя, in forma Dei et aequalis Deo et per Deum Deus signatus exstaret. De Trin. VIII. 45 *ibid.* col. 270. Ср. IX, 39. col. 312; IX. 51. col. 322; X. 10. col. 354; XII. 6. col. 437 и мн. др.

теты соединяють съ словомъ ἀρπαγμός, наиболѣе соотвѣствующимъ тексту надо признать значеніе результата дѣйствія—ζηλατμα, ges garpa, при чемъ въ виду контекста рѣчи (ср. 4 ст.),—такого именно предмета, которымъ нужно дорожить и потому упорно держаться за него (никогда не разставаться съ нимъ, *ges. retinenda*) и которымъ можно тщеславиться. Филологически такое пониманіе слова ἀρπαγμός въ смыслѣ ζηλατμα, раздѣляемое большинствомъ изъ древне-церковныхъ писателей, можетъ быть принято на томъ основаніи, что нельзя на самомъ дѣлѣ проводить рѣзкую границу между значеніемъ словъ, обанчивающихся на *μος* и на *μα*, какъ дѣлаютъ обыкновенно защитники иного пониманія. Имена существительныя на *μος*, правда, указываютъ чаще всего на дѣйствія, но есть цѣлый рядъ словъ, съ окончаніемъ на *μος*, обозначающихъ и результатъ дѣйствія (напр., λογισμός, λαχμός, χρησιμός, θεσιμός и др.), какъ наоборотъ, встрѣчаются (и даже въ Новомъ Завѣтѣ) и слова на *μα*, обозначающія самое дѣйствіе (напр., θέλημα, χηρογμα, νόημα, καθήμα и др.)¹⁾. Въ виду этого нельзя ли существительныя ἀρπατμα и ἀρπαγμός, особенно въ сочетаніи съ глаголами ἵκεῖσθαι, ποιεῖσθαι, относить къ разряду словъ, обозначающихъ съ самыми незначительными отгѣнками по существу одно и то же понятіе, какъ, напр., διοτμα и διογμός²⁾. Принимая ἀρπαγμός съ активнымъ значеніемъ (*actus rapiendi*), нѣкоторые изъ церковныхъ писателей (св. Амвросій, блаж. Августинъ)³⁾ дѣйствительно вносятъ въ пониманіе 6 стиха особый отгѣнокъ, такъ какъ удареніе въ этомъ случаѣ дѣлается на Божескомъ величій и достоинствѣ, смиренно уничтожившаго Себя Господа. Иисусъ Христосъ не думалъ, что быть равнымъ Богу съ Его стороны незаконно, есть хищеніе, т. е. былъ по существу равенъ Богу, но уничтожилъ Себя. При пониманіи же ἀρπαγμός въ значеніи результата дѣйствія, главнымъ образомъ, отгѣ-

¹⁾ Ср. *W. Grimm*. Op. cit. *ibid.* S. 38. *J. Lightfoot*. Op. cit. p. 111.

²⁾ Ср. *Ellicott*. Op. cit. p. 43.

³⁾ Св. Амвросій. In epist. ad Phil. *Migne*. s. l. 17, col. 408. Блаж. Августинъ. Serm. 92. 118. 183. 186 и др. (См. *Lightfoot*. p. 134.).—И не только западные церковные писатели, (какъ говорятъ *Lightfoot* и *Тарневъ*, первый впрочемъ съ оговоркою относительно св. Иларія, не отвергавшаго экзегесиса греческихъ отцовъ, p. 136), но и нѣкоторые восточные, напр., св. Афанасій Великій: „...Не хищеніемъ приобретаетъ (ὄνκ ἀπό ἀρπαγῆς ἔχει), чтобы Ему быть равнымъ съ Отцомъ, но равенъ по естеству и единосущенъ Отцу...“ „О явленіи во плоти Бога Слова и противъ арианъ“. 4. Твор. III. 254 стр. (*Migne*. 26, col. 989).

няется это именно самоуничтоженіе: Иисусъ Христосъ не смотрѣлъ на Свое равенство съ Богомъ, какъ на добычу, какъ на что-то похищенное, но не побоялся стать и ниже Своего достоинства. Однако между этими двумя пониманіями едва ли можно полагать различіе до противоположности, какъ дѣлаетъ J. Lightfoot ¹⁾. Ни первое толкованіе не привноситъ мысли о домогательствѣ со стороны Иисуса Христа правъ Богоравенства и поэтому не противорѣчитъ контексту ²⁾, ни болѣе распространенное второе толкованіе не устраняетъ мысли о естественности, законности и неотъемлемости во Христѣ указанныхъ правъ ³⁾. Въ сущности оба эти экзегесиса словъ *ὁὐ ἀρραγίδον ἰσχύσαντο ὀτρύνουσι* съ одной стороны, случайность, непрочность, незаконность обладанія Иисусомъ Христомъ Богоравенствомъ, слѣдовательно и неувѣренность Его въ постоянствѣ этого обладанія, а съ другой, такую цѣнность и необычайность его, которая давала бы поводъ превозноситься имъ и выставлать на показъ, какъ трофей. Значеніе результата дѣйствія (*ἀρραγία, res rapta*), какъ предполагающее и самое дѣйствіе, шире, чѣмъ значеніе акта, а потому оно и принимается большинствомъ древнихъ экзегетовъ.

Итакъ, объ Иисусѣ Христѣ, Единосущномъ Богу Отцу, говорится, что Онъ не считалъ Свое „достоинство быть равнымъ Богу“ (св. Іоаннъ Златоустъ) чѣмъ-то похищеннымъ, непринадлежащимъ Ему по праву; „не считалъ похищеннымъ потому, что „собственное Его естество и существо было Божеское“ ⁴⁾. Очевидно у Апостола рѣчь о томъ, что предвѣчное Богоравенство (т. е. Божеская слава или величіе, Божеское достоинство), реально присущее Иисусу Христу, какъ неизмѣнно продолжающему пребывать въ образѣ Божіемъ, почему и не являлось для Него какъ бы пріобрѣтеннымъ незаконно, похищеннымъ, не было предметомъ тщеславно-боязливаго опасенія за его цѣлость или сохранность ⁵⁾, съ каковымъ люди иногда относятся къ своему

¹⁾ Op. cit. p. 133—136. Ему же слѣдуетъ и проф. М. Гарнезъ. Op. cit. 15—20 стр.

²⁾ См. у Lightfoot'a.

³⁾ Ср. св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на посл. къ Филипп. VII. 1.—Твор. XI. 276—277 стр. св. Іларій Пикт. De Trinit. VIII. 45. Migne. s. l. 10, col. 270. Cont. Constant. imp. 19. Migne. ibid., col. 596.

⁴⁾ Ев. Теофанъ. Op. cit. 73 стр.

⁵⁾ Упомянутое о хищничествѣ по отношенію къ предмету неотъемлемаго и безспорнаго обладанія, по мнѣнію проф. Н. Глубоковскаго, неопровержимо сви-

собственному положенію, къ своимъ дѣйствительнымъ достоинствамъ и чести. Оно не полагало Ему преграды для заботъ о другихъ, не вызвало въ Немъ чувства гордости и самопревозношенія ¹⁾).

При такомъ, согласномъ съ контекстомъ рѣчи, пониманіи 6-го стиха, и начальныя слава 7 стиха: *ἀλλ' αὐτὸν ἐκένωσεν, μορφῆν δούλου λαβὼν* получаютъ совершенно иной смыслъ, чѣмъ какой придаютъ имъ кенотики. Прежде всего ослабляется рѣзкое значеніе союза *ἀλλά*, который только тогда и можно передавать „но вмѣсто этого“, видѣть въ немъ указаніе на замѣну одного другимъ, если *ἡγήσατο* понимать въ смыслѣ акта, или саморазмышленія Логоса предъ воплощеніемъ. Если же признать, что въ словахъ *οὐκ ἀρπαγῶν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* рѣчь идетъ не о простомъ сознаніи, а о реальномъ обладаніи и притомъ обладаніи съ неотъемлемымъ правомъ, то союзъ *ἀλλά* уже нельзя принимать съ значеніемъ рѣзкой противоположности и поэтому видѣть въ немъ указаніе на безусловную необходимость одного и совершенное прекращеніе другого изъ двухъ противопологаемыхъ имъ дѣйствій (*οὐκ ἀρπαγῶν ἡγήσατο* и *ἐκένωσεν*). По смыслу всей рѣчи Апостола, этотъ контрастъ не есть контрастъ должнаго съ недолжнымъ, даже не контрастъ и возможнаго съ дѣйствительнымъ; онъ не вызывается необходимостью, а является актомъ воли и слова *αὐτὸν ἐκένωσεν* указываютъ на свободное дѣйствіе, хотя и противоположное тому, которое обозначаютъ слова *οὐκ ἀρπαγῶν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, однако не исключающее его, а даже фактически съ нимъ совпадающее. Христосъ Иисусъ не считалъ Свое, сохранявшееся въ цѣлости, Богоравенство, принадлежащимъ Ему не по праву, *и при всемъ томъ (ἀλλά) ²⁾ αὐτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβὼν*. Или въ соотвѣтствіи съ увѣщаніемъ

дѣлается о томъ, что рѣчь идетъ объ историческомъ Избавителѣ. Въ противномъ случаѣ это упоминаніе было бы необъяснимо. Ср. cit. ibid. 810—816 стр.

¹⁾ Въ такомъ именно смыслѣ понимается все мѣсто изъ послан. къ Филипп. въ „Церковной исторіи“ *Евсевія, ep. Кесар.*, гдѣ говорится о подражаніи Иисусу Христу первыхъ мучениковъ христіанскихъ: „Они столь ревностно подражали Христу, „Иже во образѣ Божіи сый“ и т. д., что хотя достигли великой славы, хотя не однажды, не дважды, но многократно мучимы были... ..однако и сами не назывались мучениками, и намъ не позволяли называть себя этимъ именемъ“. V, 2.

²⁾ Такой переводъ *ἀλλά* вовсе не исключаетъ для даннаго мѣста, при данномъ пониманіи контекстуальной связи, и буквального значенія этого союза — „однако“. Коль скоро *ἡγήσατο* понимается не какъ саморазмышленіе Логоса предъ воплощеніемъ, а въ словахъ *εἶναι ἴσα θεῷ* видятъ указаніе на предъ-

Апостола: Единосущный Сынъ Божій, Христось Исусъ не считаль Свое Божеское достоинство (Божескую власть, силу и могущество), какъ собственность не похищенную, но естественную, не данную совнѣ, но постоянно и неотъемлемо Ему принадлежащую, чѣмъ-то великимъ, предметомъ тщеславія и самопревозношенія, но (ἀλλὰ) по смиренномудрію не побоялся стать и ниже этого достоинства, ἐαυτὸν ἐκένωσεν и т. д. ¹⁾ Такова естественная связь 6 стиха съ седьмымъ.

Въ указанной связи нѣсколько яснѣе становится смыслъ и значеніе рѣшительнаго выраженія — ἐαυτὸν ἐκένωσεν. По первоначальному значенію глагола выраженіе это, дѣйствительно, сильное, однако настоящій контекстъ рѣчи, въ которомъ оно относится къ Божественному Лицу Исуса Христа и обозначаетъ дѣйствіе, имѣющее этический характеръ, не даетъ основанія понимать его буквально. Такое пониманіе было бы правильно въ томъ случаѣ, если бы глаголь κενωθῆναι никогда не употреблялся въ метафорическомъ смыслѣ. Между тѣмъ оттѣнки мысли, соединяемой съ нимъ въ греческомъ языкѣ, въ зависимости отъ контекста рѣчи, могутъ быть различны, начиная съ опустошенія или осушенія сосуда (ср. Иерем. 14, 3), и кончая умаленіемъ, уменьшеніемъ значенія, важности, достоинства или извѣстности предмета ²⁾. Слѣдуетъ замѣтить, что въ другихъ посланіяхъ св. апостола Павла κενωθῆναι употребляется только съ этимъ послѣднимъ значеніемъ:

метъ не прошедшаго или будущаго, а настоящаго обладанія, тогда и союзъ „однако“ теряетъ силу своего рѣзкаго значенія и не столько противопоставляетъ, сколько соединяетъ. Въ такомъ случаѣ и „однако“ равносильно по значенію словамъ: „и при всемъ томъ“. Приведенный выше перифразъ можно измѣнить и такъ: Христось Исусъ не считаль Свое, сохранявшееся въ цѣлости, Богоравенство, принадлежащимъ Ему не по праву, однако уничижилъ Себя. Подобное же значеніе получаетъ союзъ ἀλλὰ и въ такой передачѣ словъ Апостола: „Христось (хотя) былъ въ образѣ Божій и слѣдовательно не присвоилъ Себѣ похитительски равенства съ Богомъ, однако Себе умалилъ“. (Проф. Д. Не. Богдашевскій. „Посланіе св. ап. Павла къ Ефесянамъ“. 597 стр.)—Св. Кириллъ Александрійскій въ одномъ мѣстѣ своего „Толкованія на еванг. отъ Іоанна“ и такъ передаетъ слова Апостола: „...не смотря на Свое равенство съ Богомъ и Отцомъ, облѣкся нашею бѣдностью“. (...τῆς ἰσότητος πρὸς Θεὸν καὶ Πατέρα καταφρονήσας...). На Іоан. 18, 40. Рус. пер. при Богослов. Вѣст. 1910 г., июнь 177 стр. (Migne. 74, col. 625).

¹⁾ Ср. св. Іоаннъ Златоустъ. Ibid. VII. 1.—276—277 стр. Блаж. Θεοδορίτῃ. Толков. на посл. къ Филип. Твор. VII. 465 стр. Бесѣда Θεοδοτα, еп. Аикирск. Дѣян. всел. собор. Ibid. 106 стр.

²⁾ Ср. А. I. Mason. Op. cit. p. 21. H. Cremer. Biblisch.-theolog. Wörterbuch. 1902. S. 573. F. I. Hall. Op. cit. p. 65. H. C. Powell. Op. cit. p. 241—242. I. Kögel. Christus der Herr. Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 1908. 2 H. S. 29.

Рим. 4, 14; 1 Кор. 1, 17; 9, 15; 2 Кор. 9, 3. Въ указанныхъ мѣстахъ Апостоль говоритъ объ упраздненіи вѣры (*κεκένωται ἡ πίστις*), похвалы (*ἢ τὸ καυχῆμαι μὴ ἵνα τις κενώσῃ*), креста Христова (*ἵνα μὴ κενώθῃ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*), слѣдовательно, обозначаетъ глаголомъ *κενοῦν* этическое понятие и употребляетъ его въ переносномъ смыслѣ. Рѣчь идетъ не о совершенномъ уничтоженіи вѣры, похвалы, креста Христова, а объ униженіи ихъ, о лишеніи ихъ должной цѣнности, значенія. Такой же метафорическій, а не метафизическій характеръ, согласно контексту рѣчи, имѣетъ слово *κενοῦν* и въ данномъ мѣстѣ. Въ пользу этого говоритъ, и, отмѣченная выше, общая цѣль рѣчи Апостола—представить примѣръ свободы отъ заботы о своихъ только дѣлахъ и вниманія къ интересамъ другихъ, и логическое удареніе, дѣлаемое очевидно на стоящемъ впереди, словѣ—*ἑαυτὸν*, и отсутствіе родительнаго падежа при *ἐκένωσεν*, и дальнѣйшія слова Апостола. Вполнѣ ясно и неопровержимо было бы буквальное значеніе глагола *κενοῦν* (лишить, опустошить, оставить) въ томъ случаѣ, если бы точно указано было, чего именно лишилъ Себя Сынъ Божій при воплощеніи, если бы кромѣ винительнаго падежа при *ἐκένωσεν* стоялъ еще родительный падежъ, какъ это наблюдается въ классической литературѣ¹⁾. Такой родительный объекта естественно имѣлъ бы на себѣ и логическое удареніе. Въ настоящей же конструкціи это удареніе падаетъ на *ἑαυτὸν* и центръ тяжести, по изъясненію большинства экзегетовъ, лежитъ не въ томъ, отъ чего Христосъ Иисусъ *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, а въ добровольности самаго поступка. „Себе умалилъ“ сказано въ соотвѣтствіи съ словами: „смиреномудріемъ другъ друга честию больша себе творяще“ (3 ст.). Апостоль говоритъ: „творяще“, т. е. считая, и такимъ образомъ предоставляетъ дѣло это собственной волѣ и разсужденію каждаго. „Будучи равночестны между собою, поясняетъ св. Иоаннъ Златоустъ, покоряйтесь, другъ друга честию больша себе творяще“, какъ поступилъ и Христосъ. По природѣ Онъ—Одно съ Богомъ Отцомъ, по чести Онъ равенъ Ему, однако не превозносится этимъ, не поступаетъ по тщеславію, но по смиреномудрію²⁾, по собственному побужденію и Самъ по Себѣ рѣшился ума-

¹⁾ См. *H. C. Powell*. *Op. cit.* p. 243.

²⁾ Согласно съ отмѣченныъ выше святоотеческимъ пониманіемъ слова *ταπεινοφροσύνη* и по объясненію св. *Иоанна Златоуста*, „смиреномудріе состоитъ въ томъ, что кто-нибудь, сознавая за собою великое, нисколько собою не тщеславится“. (См. *проф. Д. И. Богданевскій*. *Op. cit.* 501 стр.)

лить Себя, унизить, стать ниже Своего достоинства, скрыть его ¹⁾). Въ такой связи глаголь *κενοῦν*, очевидно, не можетъ имѣть буквального значенія: опустошить, лишить содержанія въ метафизическомъ смыслѣ. *Ἐχένωσεν* употреблено здѣсь въ соотвѣтствіи съ выше стоящимъ словомъ *κενοδοξίαν*, а потому прилагательному *κενός* въ этомъ сложномъ словѣ должно соотвѣтствовать и его (*κενοῦν*) значеніе. Какъ честь, слава можетъ быть названа пустой въ смыслѣ ея ничтожества, тщетности (*κενός*=*ματαιός*, *κενότης*=*ματαιότης*) ²⁾, такъ и опустошеніе себя, въ противоположность тщеславію, можно понимать только въ смыслѣ низведенія себя на низшую ступень, по сравненію съ своимъ достоинствомъ, или въ смыслѣ свободно-этического самоуниженія. Въ приложеніи же къ Иисусу Христу, Сыну Божію, во всѣхъ отношеніяхъ сходному съ Богомъ и Отцомъ, и въ славѣ боголѣпной, и въ равностепенной силѣ, и во власти царственной ³⁾, выраженіе: *κενοῦν ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ* ⁴⁾, или „низойти изъ равенства съ Богомъ и Отцомъ“ ⁵⁾ можетъ быть понимаемо только въ смыслѣ низведенія Имъ Себя до ничтожной человѣческой малости, въ смыслѣ добровольнаго снисхожденія къ уничиженности нашего естества ⁶⁾. По отношенію къ Нему, какъ неподверженному никакому превращенію и измѣненію, можно говорить, слѣдовательно, только о „видимомъ“, „мнимомъ“ уничиженіи ⁷⁾, а при-

¹⁾ Ср. св. *Іоаннъ Златоустъ*, *ibid.* и VI. 3.—стр. 269 и 277 (*Migne*. 42, col. 222. 229). Св. *Кириллъ Александрійскій*, „На свят. символъ“. Дѣянія всел. собор. *ibid.* 181—182 стр. Толков. на еванг. отъ Іоанна (на Іоан. 3, 35 и 6, 15). Твор. XII. стр. 261 и 441. (*Migne*. 73, col. 284 и 461. 464). Вespѣда *Θεοδοτα*, еп. Анкир. Дѣянія всел. собор. *ibid.* 106 стр. *Блаж. Θεοδοριτῆς*. Творенія. *ibid.* Посланіе св. *Лѳа* къ *Флавіану*, архіеп. Константиноп. Дѣянія всел. собор. III. 234 стр.

²⁾ Ср. *H. Cremer*. *Wörterb.* 5 Aufl. S. 487—488 и 589.

³⁾ Св. *Кириллъ Александр.* Толков. на ев. отъ Іоанна (на 6, 17). Твор. XII. 460 стр. (*Migne*. 73, col. 484).

⁴⁾ Третье посланіе епископовъ Антиохійск. собора (ок. 269 г.) къ Павлу самосатскому. Христ. Чтеніе. 1840 г. I. 246 стр. Ср. св. *Иларій Цикт.*: *exinanivit se ex eo, quod aequalis Deo erat*. *Migne* s. l. 10, col. 270.

⁵⁾ Св. *Кириллъ Александр.* *ibid.* (на Іоан. 3, 35).—261 стр. (*Migne*. 73, col. 284). *Оригенъ*. *De Prin.* I, 8.

⁶⁾ Ср. св. *Григорій Нисскій*. „Противъ Аполлина.“ (Антирр.), 9. Творенія VII. стр. 76 и 97. *Migne*. 45. col. 1141.

⁷⁾ Такъ называетъ уничиженіе св. *Аванасій Великій* („Слово о воплощ. Бога Слова“. I. Твсренія I. (1902 г.). 192 стр.), соединяя съ этимъ представленіемъ о томъ, что Божественность воплощшагося Логоса не сокращается и не уменьшается ни въ какомъ отношеніи и ни въ какой степени и что слава и достоинство Божіи не умаляются.—Въ виду этого и подобныхъ выраженій, встрѣча-

писывать „реальное“ истощаніе Ему („реальный кеносисъ“, какъ обыкновенно выражаются кенотики съ цѣлью отбѣгнуть глубину самоуничженія), это значитъ, по выраженію св. Кирилла Александрійскаго, „заключить и говорить нѣчто о человѣкѣ, по демонстративному присоединенію къ плоти“¹⁾, т. е. указывать на подлинность и дѣйствительность обнаруженій человѣческой природы, а не на умаленіе или уменьшеніе, въ какомъ бы то ни было отношеніи, Божественности. Такое же метафорическое значеніе, очевидно, можетъ имѣть глаголь *evacuare* и въ рѣчахъ св. Иларія объ *evacuatio* Иисуса Христа *ex forma Dei* въ связи со всею его христологіею, не дающей ни малѣйшаго права говорить о недостаткѣ въ Иисусѣ Христѣ какихъ нибудь Божескихъ свойствъ, Богоравенства или образа Божія²⁾. И св. Иларій въ согласіи со всѣми другими св. отцами говоритъ объ истощаніи или умаленіи Иисуса Христа только въ смыслѣ указаннаго выше *добровольнаго какъ бы сокритія*³⁾ Имъ Своего Божескаго

емыхъ въ святоотеческихъ твореніяхъ („мнимая боязнь“, „видъ незванія“, „видъ молитвы“ и т. п.), никогда не нужно упускать изъ вниманія (отмѣченнаго выше) постоянного и всеобщаго исповѣданія св. отцами непостижимости сокровенной отъ вѣка тайны воплощенія Сына Божія. Это сознаніе безсилія разума человѣческаго въ объясненіи способа соединенія естествъ въ Иисусѣ Христѣ свидѣлствууетъ о томъ, повидимому, безспорномъ фактѣ, что какимъ бы терминологомъ св. отцы ни обозначали тайну этого соединенія, они никогда не придавали ему безусловнаго значенія, всегда смотрѣли на него, какъ на слабую попытку выразить нѣчто невыразимое.

¹⁾ Ср. „Защит. 4 анаѳ. прот. Феодор.“ Дѣянія вслен. собор. II. стр. 66.

²⁾ Ср. De Trinitate. IX. 14.: *Evacuatio formae non est abolitio naturae quia qui se evacuat, non caret sese; et qui accipit, manet.* (*Migne.* s. l. 10, col. 293). In. psal. 54. 6; 55, 5.—Притомъ въ объясненіе выраженій св. Иларія объ *evacuatio ex forma Dei* совершенно справедливо обращаютъ вниманіе на различное употребленіе имъ словъ *forma Dei*, въ приложеніи то къ Божеской природѣ Иисуса Христа, то къ прославленной человѣческой природѣ Его (ср. de Trinit. VIII, 46; XI, 40). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ „быть *in forma Dei*“, по терминологіи св. Иларія, все равно, что „быть *in gloria Dei Patris, in natura paternae Divinitatis*“. Отсюда, кажуціяся противорѣчивыми, утвержденія съ одной стороны отсутствія въ Иисусѣ Христѣ образа Божія (когда рѣчь идетъ объ уничтоженіи), а съ другой, сохраненія его (когда говорится о непреложности и неизмѣнности Божеской природы). Ср. I. *Wirthmüller.* Die Lehre d. h. Hilarius v. P. über d. Selbstentäußerung Christi. Regensburg. 1865. s. 20—23; *Loofs.* Artik. „Kenosis“ въ *Realencyclor. Hauck'a.* cit. X. S. 253—254.

³⁾ Св. отцы, судя по ихъ экзегезису, никогда не думали, что словомъ „истощаніе“ точнѣ опредѣляется смыслъ того, что имъ обозначается по отношенію къ бытію Божественному и для поясненія не находили ни одного вполнѣ подходящаго примѣра. Ср. св. *Іоаннъ Златоуст.* *ibid.* VII, 1.—276—277 стр. *Св. Григорій Богословъ.* Слово 37. Творенія. III. 215 стр.

достоинства, Своей Божеской власти¹⁾ и относить это свободно-этическое самоуменьше к Божественному Лицу Христа Спасителя²⁾, а не к Божественной природѣ, какъ это дѣлается въ кенотическихъ теоріяхъ. Итакъ, Христосъ Иисусъ „Себе умалилъ“, т. е. уничтожилъ, (рус. переводъ), но не укоротилъ, не опустошилъ въ буквальномъ смыслѣ, явился *какъ бы* „тщетнымъ“ (*κενός*—*ματαιός*) въ присущемъ Ему образѣ жизни и дѣятельности, но не лишился на самомъ дѣлѣ того, что свойственно Ему по существу и что никогда и ни на какое время не можетъ быть уничтожено³⁾.

Отвѣтомъ на вопросъ, *какъ* именно умалилъ Себя Иисусъ Христосъ, въ чемъ выразилось Его смиренномудріе, служить слѣдующее выраженіе: *μορφῆν δούλου λαβών* и т. д. Къ нему, мы видѣли, для опредѣленія сущности кеносиса обращаются и кенотики, но главная ошибка ихъ, стоящая въ непосредственной связи съ указаннымъ пониманіемъ 6 стиха, заключается въ рѣзкомъ противопоставленіи *μορφῆν δούλου* образу Бога (*μορφῆ θεοῦ*) и въ принципиальномъ положеніи о полной несовмѣстимости того и другого. Какъ это ни странно, но въ основѣ и экзегесиса Фил. 2, 6 д., и всей христологіи кенотиковъ, мы ви-

¹⁾ Ср. De Trinit. XI. 48: in forma Dei manens formam servi assumpsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens... se ad formam temperat habitus humani... se continuit и т. д. Migne. s. I. 10, col. 432. Подобное же ученіе о сокрытіи Божества въ человѣческомъ образѣ находимъ въ твореніяхъ *блж. Авустина*. Ср., напр., Enarr. in psalm. LXIII. 13. Migne. s. I. 36, col. 766. Sermo CCXX. Migne. 38, col. 1089.

²⁾ Такъ же и наши отечественные догматисты. Ср. *еп. Сильвестръ*. Опытъ православно-догматич. богословія. IV. Кіевъ. 1889 г. 114 стр. *М. Макарій*. Пр. догм. богословіе. 1851 г. III. 105—106 стр.

³⁾ По мысли св. Кирилла Александрійскаго, Сынъ Божій, Спаситель, хотя и *унизилъ* Себя (*σεταπεινώσεν ἑαυτόν*), или низшедъ изъ равенства съ Богомъ и Отцомъ, однако *не лишился* Своего Божескаго достоинства ради плоти. Толков. на еван. отъ Іоанна (на 3, 35). Ibid. 261—262 стр. (Migne 73, col. 284). Ср. *Блж. Теофилактъ*. Толков. на посл. ап. Павла къ Евреямъ. Ibid. 9—10 стр. Косвеннымъ подтвержденіемъ того, что „уменьше“ въ св. Писаніи относится къ историческому Иисусу Христу, а равно и подтвержденіемъ указаннаго значенія глагола *κενώω* можетъ служить параллельное мѣсто изъ посл. къ Евреямъ: τὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλου ἢ αὐτῶν ἐν ὄψι βλεπομένον Ἰησοῦν (2, 9). По смыслу употребленнаго здѣсь глагола (*ἐλάττω*), уменьше понимается очевидно, какъ уничтоженіе, и относится къ лицу, обозначаемому именемъ, которое Христосъ Сынъ Божій получилъ „во дни плоти“ (ср. Лук. 1, 13). Ср. *Док. Е. Воронцова*. „Псаломъ 8 и его цитация въ посланіи къ Евреямъ“. Христіан. Чтен. 1907 г. I. 597 стр.

дѣли, лежитъ утверждение: невозможно, чтобы одинъ субъектъ въ одно и то же время существовалъ въ двухъ различныхъ, даже взаимно исключаютыхъ другъ друга, формахъ обнаруженія—въ образѣ Бога и въ образѣ раба ¹⁾). Въ *ἀλλά*, въ *ἐξέκωσεν* и т. п. ищутъ только подкрѣпленія этого основного положенія, и разъ находятъ рѣчь о принятіи одного образа бытія, заключаютъ къ оставленію или лишенію другого. Но уже изъ всего предшествующаго выясненія смысла рѣчи Апостола видно, что контекстъ совсѣмъ не даетъ основанія говорить о такой несовмѣстности *μορφή θεοῦ* и *μορφή δούλου*. Даже наоборотъ, 6 и 7 стихи именно утверждаютъ объ одномъ и томъ же Лицѣ, что столько же оно было и есть въ великомъ и славномъ образѣ Господа и Бога, сколько истинно и совершенно восприняло малый и рабскій образъ челоуѣка. Апостоль именно утверждаетъ непостижимое соединеніе въ одномъ Лицѣ двухъ *противоположныхъ естествъ* (*μορφή*) и притомъ такое соединеніе, что *оба естества сохраняютъ свои свойства безъ всякаго ушерба*. Какъ образъ Божій не уничтожаетъ образа раба, такъ и образъ раба не умаляетъ образа Божія ²⁾). Выраженію *μορφήν δούλου λαβών* скорѣе противоплагается выраженіе *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, какъ и отцы Антиохійскаго собора (ок. 269 г.) говорятъ объ истощаніи Иисуса Христа отъ равенства съ Богомъ Отцомъ ³⁾. Но и это противоположеніе очевидно нѣльзя понимать въ смыслѣ указанія на полную несовмѣстность образа раба и Богоравенства. Главное противоположеніе въ словахъ Апостола, какъ сказано выше, падаетъ не на одну и другую сущность бытія, даже не на два различныхъ состоянія; противоплагаются два настроенія или чувствованія—предполагаемое чувство тщеславія и дѣйствительное чувство смиренномудрія. Это смиренномудріе проявилъ Иисусъ Христосъ, чудесно соединившій въ Себѣ неистощимое величіе Божеской природы и уничтоженную малость челоуѣческаго естества ⁴⁾. У Апостола рѣчь не объ оставленіи одного

¹⁾ Кромѣ указанныхъ выше цит. ср. еще: *Bensow. Op. cit. S. 188. H. Alford. The greek Testament. Vol. III. 1897. p. 167—168. O. Scheel. Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen. 1901. S. 189—190.*

²⁾ Посланіе св. Льва къ архіеп. Флавіану. Дѣянія вселенск. соборовъ. III. (2 изд.) 234 стр.

³⁾ Ср. св. Кирилль Александр. Цит. твор. (на Іоан. 14,28). *Migne. s. gr. 74. col. 313.*

⁴⁾ „Не смотря на свое равенство съ Богомъ и Отцомъ, облекся нашею бѣдностью“, какъ выражается св. Кирилль Александрійскій. Цит. выш. 185 стр.

9
не самостоятельн. „Самъ себѣ не раба“

и принятіи другого, а о фактическомъ, хотя и неностижимомъ, соединеніи ихъ ¹⁾). И по ходу всей этой рѣчи едва ли можно говорить

Естественно
а не
субъективно

¹⁾ Какъ трудно, оставаясь на строго церковной точкѣ зрѣнія, последовательно провести толкованіе словъ Апостола съ отнесеніемъ 6 стиха исключительно къ „домірному“ Христу (λόγος ἄσαρκος), съ различеніемъ въ Богѣ сущности и формы бытія, съ признаніемъ смѣны Сыномъ Божиимъ при воплощеніи μορφή θεοῦ на μορφή δούλου и т. п.; доказываютъ неоднократно цитованные уже опыты истолкованія Филип. 2, 5—11 нашими православными богословами. Мы уже отмѣчали неизбежную въ такомъ случаѣ неясность и недоговоренность. Проф. М. Гармевъ, напр., то относитъ слова 6-го стиха къ Сыну Божию и видитъ въ нихъ указаніе на саморазмышленіе Иисуса Христа до воплощенія (стр. 9. 17. 21), то переноситъ это саморазмышленіе въ историческій періодъ и на основаніи тѣхъ же словъ говоритъ о нежеланіи Христа „при воплощеніи“ („когда Онъ переходилъ (?) изъ существованія въ образѣ Божіемъ въ существованіе въ образѣ раба) воспользоваться „внѣшне-величественной формой откровенія“ (стр. 21. 36). А въ третьемъ мѣстѣ прямо утверждаетъ (на основаніи святоотеческаго ученія), что „имя Иисусъ Христосъ (5 ст.) указываетъ на воплотившагося Сына Божія“ (7 стр., курсивъ автора). На одной страницѣ, далѣе, говорится: „мысль апостола не та, что Иисусъ Христосъ воздержался или отказался отъ совершенія дѣйствія хищенія“, а на другой—тѣ же слова Апостола передаются такъ: „вмѣсто того, чтобы чрезъ хищеніе приобрести то, чѣмъ Иисусъ еще не владѣлъ“ и т. д. (ср. 18 и 22 стр.). То кеносисъ понимается въ смыслѣ опустошенія или лишенія Иисусомъ Христомъ Себя господства, владычества надъ міромъ и даже μορφή θεοῦ, т. е. „характеристичныхъ свойствъ сущности“, то признается истиннымъ святоотеческое ученіе о свободно-этическомъ уничиженіи Сына Божія (ср. стр. 13. 15 и 49).— Проф. прот. П. Соптловъ, утверждая, что „подъ μορφή можно разумѣть только habitus, forma, status“, видитъ въ словахъ Апостола указаніе на „перемѣну внѣшняго состоянія или абсолютной формы Божественнаго бытія на иную форму бытія, свойственную тварному или ограниченному бытію“, но вслѣдъ за этимъ же говоритъ: „не лишаясь, какъ безпредѣльное, неизмѣримое, вѣчно, независимое и самобытное Существо, Своей абсолютной формы бытія, Богъ Своимъ воплощеніемъ... вступаетъ... въ тѣсное соприкосновеніе съ низшей формой ограниченаго, временнo-пространственнаго бытія“. („Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ ч. II. 1898 г. 484 стр.). Этотъ экзегесисъ принялъ прот. Н. Малиновскій („О Богѣ Искупителѣ“, 12) стр. и дал.) и тоже не избѣжалъ неясностей и противорѣчій.—Еще въ болѣе наглядномъ противорѣчій съ самимъ собою находится Ив. Назарьевскій, когда въ одномъ мѣстѣ своего толкованія рѣшительно отстаиваетъ мысль объ отнесеніи 6 стиха ко „Христу домірнаго бытія“ (56—58 стр.), а потомъ тутъ же утверждаетъ, что „τὸ ἄσαρκον ἐν μορφῇ θεοῦ“ есть то, что во Христѣ есть Его постоянное“, и неоднократно относитъ всѣ слова Апостола къ періоду по воплощенію (ср. 30. 61. 68 стр. и др.).—Такой же противорѣчивый характеръ и по той же причинѣ носитъ изъясненіе Филип. 2, 5—11, предложенное I. Kögel'емъ въ цит. уже статьѣ Christus der Herr. (Beitrage zur Förd. christl. Theologie. 1908. 2 H.), гдѣ съ одной стороны, наприм., трактуется о метафорическомъ значеніи глагола κενώσθαι (S. 29. 68), съ другой, говорится о дѣйствительной смѣнѣ Божескаго образа бытія на человѣчскій и о дѣйствительномъ лишеніи Божеской славы (S. 60).

Кеносисъ

объ истощаніи и принятіи образа раба, какъ о двухъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ, актахъ, объ истощаніи (которое въ такомъ случаѣ относится къ самой природѣ), какъ условіи воплощенія. Придаточное предложеніе, начинающееся съ *μορφήν δούλου λαβών*, явно носитъ пояснительный характеръ и ограничиваетъ значеніе предшествующаго *ἐκένωσεν*. Этимъ словомъ не могъ Апостоль сказать больше того, что онъ выразилъ потомъ пояснительной фразой. На вопросъ, въ чемъ проявилось самоуничженіе Иисуса Христа Сына Божія, онъ отвѣчаетъ: въ принятіи человѣческой природы и въ образѣ жизни, по вѣшнему виду ничѣмъ не отличающемся отъ свойственнаго человѣку. Это не единичный актъ, а состояніе, продолжавшееся все время жизни на землѣ вочеловѣчившагося Сына Божія отъ воплощенія до крестной смерти. Ошибочно поэтому и отождествлять истощаніе (кеносисъ) съ воплощеніемъ, понимаемомъ въ смыслѣ акта ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ, какъ сказано, воплощеніе только—одно изъ проявленій истощанія. Въ качествѣ возраженія противъ такого пониманія *ἐκένωσεν* можетъ быть указано на то, что при немъ не будетъ различія между кеносисомъ и таиносисомъ. Но различіе это и на самомъ дѣлѣ едва-ли можно доводить до такой степени, до какой доводятъ его кенотики ²⁾. По смыслу святоотеческаго толкованія, *ἐταπεινώσεν*, если не вполне синонимично съ *ἐκένωσεν*, то, во всякомъ случаѣ, поясняетъ его. *Ἐκένωσεν* обозначаетъ нѣчто болѣе общее (состояніе униженія), *ἐταπεινώσεν* опредѣляетъ это общее частіе (опредѣляетъ характеръ униженія). Истощаніе Иисуса Христа было, такимъ образомъ, *какъ бы* ослабленіемъ и умаленіемъ славы ³⁾, а не лишеніемъ ея; оно было

¹⁾ Если можно говорить объ этихъ двухъ понятіяхъ, какъ синонимичныхъ, по святоотеческой терминологіи (въ частности по терминологіи св. Кирилла Александрійск.), то только разумѣя подъ воплощеніемъ всю жизнь во плоти Господа нашего Иисуса Христа. Ср. проф. М. Гарнеев. *Op. cit.* стр. 71. 81. 82—83, гдѣ сопоставленіе двухъ понятій—кеносисъ и воплощеніе—не отличается ясностью и не свободно отъ перетолкованій.

²⁾ Св. Кирилл Александрійскій, напр., не полагаетъ, очевидно, рѣзкаго различія между *ἐκένωσεν* и *ἐταπεινώσεν*, если говорить: *ἐπεὶ κατὰ τινὰ τρόπον ταπεινώσεν ἑαυτὸν, ἢ πῶς ἐξ ἰσότητος τῆς πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα καταβεβηκέναι...* употребляя глаголь *ταπεινῶν* тамъ, гдѣ по смыслу кенотической христологіи могъ быть употребленъ только глаголь *κένων*. *Migne*. 73, col. 284. (На Іоан. 3, 35).

³⁾ Св. Григорій Богословъ. Слово 37. Творенія. III. 215 стр.

снисхожденіемъ Его милосердія ¹⁾, по которому Онъ, „облекшись подобіемъ человѣческаго ничтожества“ ²⁾, соединилъ въ Себѣ „уничженіе человѣка и величіе Божества“ ³⁾. Христосъ уничтожилъ Себя „до нашей малости“ ⁴⁾, чрезъ то, что „пріобщилъ человѣка Своей собственной славѣ“ ⁵⁾, не уменьшая Божества ⁶⁾, но ничего и Себѣ отъ того не пріобрѣтая ⁷⁾. По выраженію проф. Н. Глубоковского, человѣчество было своего рода „пустотою“ для полноты, мыслимой въ содержаніи понятія Божественности Его ⁸⁾.

Седьмой и восьмой стихи кенотики совершенно справедливо понимаютъ въ смыслѣ указанія на полноту и истинность человѣческой природы въ Иисусѣ Христѣ, подобной нашей. Но здѣсь же въ употребленныхъ Апостоломъ словахъ, носящихъ пояснительный характеръ по отношенію къ предшествующему *μορφῇ δοῦλοῦ λαβοῦν*, лежитъ преграда къ признанію того ограниченія въ Божеской природѣ, какое выводятъ кенотики изъ шестого стиха, и къ пониманію воплощенія не только въ смыслѣ воспріятія человѣчества Божествомъ, но въ смыслѣ погруженія и даже превращенія Божества въ человѣчество. *Ὁμοίωμα, γεννημένος, εἰσαρχεῖς ὡς ἄνθρωπος*, все это—слова, указывающія на явля-

Книга
Дана
Шварц

¹⁾ Посланіе *св. Льва* къ архіеп. Флавіану. Дѣянія вселенск. соборовъ *ibid* 233 стр.

²⁾ *Св. Кирилл Александрійскій*. На Іоан. 17. 1. См. переводъ при Богосл. Вѣст. 1909 г. VII—VIII. 32 стр.

³⁾ Посл. *св. Льва*. *ibid*. 234 стр. Ср. *Св. Иларій Пикт.*: potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adeptatur. De Trin. II. 27. *Migne*. 10, col. 68.

⁴⁾ *Св. Григорій Нисскій*. Противъ Аполлинар. (Антирр.), 20. Творенія. VII. 97 стр. *Migne*. 45, col. 1164. *Св. Кирилл Александр.* Посланіе къ Іоанну Антиохійскому. Дѣянія всел. собор. II. 156 стр.

⁵⁾ *Св. Кирилл Александрійскій*. Посланіе къ Валер. Дѣян. всел. соборовъ. II. 166 стр. Ср. *Амфилохій, еп. Икон.*: „Христосъ умалилъ Себя, дабы всѣ мы пріяли отъ Его полноты“. Дѣян. всел. соб. III. 194 стр.

⁶⁾ Ср. Посланіе *св. Льва*. Дѣянія всел. соборовъ. III. 233 стр. *Св. Аванасій Великій*. Посланіе къ Адельфію. 4. Творенія. III. 306 стр. (*Migne*. s. gr. 26, col. 1077). *Св. Кирилл Александр.* На св. символъ Никейскихъ отцовъ. Дѣян. всел. собор. II. 182 стр.

⁷⁾ *Св. Кирилл Александрійскій*. Толков. на еван. отъ Іоанна (на 1, 14). Твор. XII. 146 стр. (*Migne*. 73, col. 161). Ср. *блаж. Августинъ*. Дѣянія вселенскихъ соборовъ. III. 244 стр.

⁸⁾ Ср. *cit. ibid*. 819 стр. *Д. Знаменскій*. Ор. *cit*. 338 стр. Ср. *Св. Кирилл Александр.*, который называетъ человѣчество низкимъ, безславнымъ, бѣднымъ по сравненію съ величіемъ, достоинствомъ и благозвѣіемъ Божества. Толков. на кн. пр. Исаи. V, 1. *Migne*. s. gr. 70, col. 1172.

емость и внѣшнее сходство¹⁾, на то, что подѣ покровомъ²⁾ этого являемаго и видимаго, не призрачнаго, а дѣйствительно человѣческаго естества, скрывалось такое же дѣйствительное, чуждое всякаго измѣненія, не только по существу, но и въ отношеніи достоинства и образа бытія, естество Божеское³⁾. Богъ Слово „и въ образѣ раба остался Владыкой, и въ уничиженіи нашемъ съ полнотою Божества, и въ немощи плоти Господомъ силъ, и въ человѣческой мѣрѣ со всѣми свойствами, ставящими Его выше всей твари“⁴⁾. Итакъ, Иисусъ Христосъ былъ не тѣмъ только, чѣмъ являлся, но и Богомъ Словомъ, а поэтому былъ не одинъ изъ многихъ, а *какъ бы одинъ изъ многихъ*, только *подобенъ*⁵⁾ во всемъ людямъ (ср. Рим. 8, 3; Евр. 2, 17), а не тождественъ съ ними совершенно, такъ поясняетъ указанныя выраженія св. Іоаннъ Златоустъ⁶⁾.

Для правильнаго представленія этого домостроительственнаго сокрытія (κρυψις) Иисусомъ Христомъ Своего Божескаго достоинства и Своей власти подѣ покровомъ человѣческаго естества, въ смыслѣ какаго сокрытія только и можно понимать смиренное самоуничиженіе Спасителя, необходимо, прежде всего, отбвнать подлинность и дѣй-

¹⁾ Ср. *Lightfoot*. Op. cit. p. 112—113.

²⁾ Ср. св. *Кириллъ Александрійскій*. in *Matth. Migne*, s. gr. 72, col. 409. Посланіе св. *Лва*, папы рим., къ архіеп. Флавіану. Дѣян. всел. соб. III. 235 стр.

³⁾ Ср. св. *Кириллъ Александр.* Толков. на евангеліе отъ Іоанна (на 1, 14). *ibid.* стр. 145 (*Migne* 73, col. 161). „На св. символъ Ник. отцовъ“. Дѣян. всел. соб. II. 186 стр. Онъ же на вопросъ—что такое κένωσις, въ одномъ мѣстѣ отвѣчаетъ: τὸ ἐν προσλήψει γενέσθαι σαρκὸς καὶ ἐν δοῦλου μορφῇ, ἢ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις τοῦ μὴ κατ' ἡμᾶς κατ' ἰδίαν φῶσιν, ἀλλ' ὅπερ πᾶσιν ὄντος τῆν χριστῶν. Quod unus sit Christus. *Migne*. s. gr. 75, col. 1301.

⁴⁾ Св. *Кириллъ Александійскій*. На св. символъ Никейскихъ отцовъ. Дѣян. всел. соб. II. 182 стр. Ср. Quod unus sit Christus. *Migne*. 75, col. 1348—1349. Здѣсь говорится о полномъ сохраненіи въ кеносисѣ (ἐν κένώσει) Сыномъ Божиимъ Божескихъ славы и величія, которыя при этомъ разсматриваются, какъ обнаруженіе присущей Ему полноты Божества. Мѣсто, особенно ясно показывающее всю неосновательность ссылокъ на св. Кирилла, какъ предшественника позднѣйшихъ кенотиковъ.

⁵⁾ Ὁμοίωσις обозначаетъ нѣточенѣйшее внѣшнее сходство, а никакъ не „полное соотвѣтствіе“ (см. выше 44 стр). Ср. *Cremet*. *Biblich. theolog. Wörterbuch*. S. 644—646.

⁶⁾ Вѣсѣды на посл. къ Филипп. VII, 2—3. Творенія. *ibid.* 279—280 стр. Ср. *блаж. Теодоритъ*: „(Иисусъ Христосъ) только казался тѣмъ, чѣмъ Его видѣли, а былъ Богомъ, облекшимся въ человѣческое естество“. Эран. *Migne*. s. gr. 83, col. 73.

ствительность всѣхъ обнаруженій человѣческой природы въ Немъ и тѣмъ устранять возможную докетическую окраску, а съ другой стороны, никогда не упускать изъ виду моральнаго характера акта, чѣмъ устраняется неизбѣжная въ противномъ случаѣ кенотическая мысль. Все то, что переживалъ, чувствовалъ, дѣлалъ, говорилъ Иисусъ Христосъ, какъ человѣкъ, все это было не по видимости только человѣческимъ, а подлинно таковымъ ¹⁾, но ~~подлинная~~ подлинная человѣческая природа со всѣми свойствами своими, со всѣми „естественными и безпорочными страстями“ не сама по себѣ была основаніемъ для указаннаго сокрытія Божескаго достоинства, каковое воззрѣніе, мы видѣли, болѣе или менѣе послѣдовательно проводится почти во всѣхъ древнихъ и новыхъ протестантскихъ теоріяхъ ~~христѣ~~, а Божественная воля Иисуса Христа, благоволившаго усвоить Себѣ все человѣческое. Не сама по себѣ природа человѣческая, какъ бы однимъ своимъ присутствіемъ скрыла Божество, умалившаго Себя, Сына Божія и не давала Ему возможности проявляться, что считается, съ извѣстной точки зрѣнія, необходимымъ условіемъ реальности воплощенія, а Самъ Иисусъ Христосъ, избравъ крайнее смиренномудріе, въ цѣляхъ домостроительныхъ, когда желаетъ, скрываетъ Себя, „посредствомъ такихъ дѣлъ и словъ, кои были ниже Его божественнаго достоинства и имѣли гораздо менѣе того, чѣмъ обладаетъ Онъ Самъ въ Себѣ, какъ Слово у Отца и внѣ соединенія съ образомъ раба“ ²⁾. И не въ чемъ иномъ, какъ именно въ этихъ поступкахъ человѣческихъ и въ челоукообразной рѣчи мы можемъ находить, по словамъ св. отца, самоуничтоженіе Господа ³⁾, не отказывающагося при этомъ всецѣло ни отъ Божескихъ дѣлъ, ни отъ подобающихъ Ему, какъ Богу, словъ ⁴⁾. И докетизмъ и кенотизмъ поражаются, приводимыми уже выше, словами св. отца: „то, что было естественно въ Господѣ (сообразно съ естествомъ) не предшествовало Его волѣ, ибо въ Немъ не созерцается

¹⁾ Ср. *Бл. Августи́нъ*. О градѣ Божіемъ. XIV. 9. Рус. пер. 5 ч. (Кіевъ. 1882 г.) 23 стр.

²⁾ *Св. Кирилль Александрійскій*. Толков. на евангеліе отъ Іоанна (на 4, 22 и 6, 11). Твор. *ibid.* стр. 286 и 433 (*Migne*. 73, col. 305. 456).

³⁾ Ср. *св. Кирилль Александрійскій*. *ibid.* (на Іоан. 5, 36—37). 390 стр. (*Migne*. *ibid.* col. 409).

⁴⁾ Ср. *св. Кирилль Александрійскій*. *ibid.* (на Іоан. 5. 30. 36—37) стр. 367. 389. (*Migne*. *ibid.*, col. 385. 409).

ничего вынужденнаго, но все добровольно. Ибо добровольно Онъ алкалъ, добровольно жаждалъ, добровольно боялся, добровольно умеръ¹⁾.

Въ связи съ такой точкой зрѣнія, имѣющей опору и въ евангельскомъ изображеніи Спасителя, и въ церковно-догматическомъ ученіи о Лицѣ Иисуса Христа, должны быть объясняемы и тѣ выраженія св. отцовъ, которыя привлекаются для уразумѣнія апостольскаго ἐκένωσεν и даютъ поводъ говорить объ ограниченіяхъ, о стѣсненіяхъ Сына Божія въ Его Божескихъ дѣйствіяхъ влѣдствіе истощанія. Божество будто-бы должно было укоротить, стѣснить себя по самому своему положенію въ ограниченной человѣческой природѣ, чтобы предоставить этой послѣдней свободу дѣйствій. Нѣкоторыя изъ такихъ выраженій пояснены выше. Но чаще другихъ приводятся слова св. *Ириней Лионск.* объ ἡσυχάζειν τοῦ λόγου при искушеніи, страданіяхъ и смерти человѣка Христа и о соучастіи (συγγίνομαι) съ человѣкомъ въ побѣдѣ, въ благотвореніи, въ воскресеніи²⁾. Ἠσυχάζειν, очевидно, надо понимать такъ же, какъ выраженіе св. Кирилла о подчиненіи Иисуса Христа мѣрамъ Его человѣчества. Св. Ириней говоритъ о полнотѣ Божества и человѣчества въ Иисусѣ Христѣ и о нѣкоторомъ, какъ бы зависимомъ положеніи ограниченнаго естества отъ неограниченнаго. Не дѣйствительность обнаруженій человѣческой жизни (какъ выяснялось выше) вынуждала, такъ сказать, бездѣйствіе, покой Логоса, а наоборотъ добровольное поущеніе со стороны Божества, добровольное предоставленіе Богомъ человѣчества своей природѣ³⁾ дѣлало дѣйствительнымъ и возможнымъ все свойственное ему по естеству, такъ же, какъ отъ Божества зависѣло допустить человѣчество къ участію въ дѣлахъ Божественныхъ и къ прославленію. Эта непричастность Сына Божія по естеству всему свойственному человѣческой природѣ и могла быть выражена образно на неточномъ язы-

¹⁾ Св. *Иоаннъ Дамаскинъ*. Точное изложеніе прав. вѣры. III. 20.

²⁾ Все мѣсто въ цитациі его бл. *Теодоритомъ* читается такъ: ὡς περ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα περασθῆ ὄψω καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῆ· ἡσυχάζοντας μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ περᾶσθαι, καὶ σταυροῦσθαι, καὶ ἀποθνῆσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν, καὶ ὑπομένειν, καὶ χρηρῆσθαι, καὶ ἀνίστασθαι, καὶ ἀναλαβάνεσθαι. *Dialog. III. Migne. s. gr. 83, col. 284.*

³⁾ Ср. св. *Иларій Пикт.* In Matth. IV, 2. *Migne. 9, col. 929.* Св. *Аванасій Великій.* На аріанъ III. 55. Творенія. II. 437 стр. *Migne. s. gr. 26, col. 437. 440.*

къ, какъ ἡρωχάζειν τοῦ λόγου, такъ какъ, по замѣчанію блаж. Августина, *ubi summa potestas est, secundum voluntatis nutum tractatur infirmitas* ¹⁾).

Та же мысль о добровольномъ ради насъ воспріятіи Иисусомъ Христомъ „нашего уничтоженія и нашей нищеты“ ²⁾ при сохраненіи, присущихъ Ему, „соотвѣтствующихъ достоинству Божию, украшеній“ ³⁾, раскрыта Апостоломъ и во второмъ посланіи къ Коринѳянамъ (8, 9). Ни о перемѣнѣ богатства на бѣдность, ни о лишеніи домірнаго достоинства и „природныхъ преимуществъ“ Божескаго существованія ⁴⁾, которымъ подвергся будто бы Сынъ Божій при воплощеніи, нельзя говорить по основаніи словъ Апостола: δι' ὧν ἐπτώχευσε πλοῦσιος ὢν, ἵνα ὁμοίως τῇ ἐκείνου πτωχεύῃ πλουτήσῃ, какъ нельзя относить эти слова и къ самому акту воплощенія. Кромѣ произвольной замѣны формой прошедшаго времени—ἦν—настоящаго времени причастія—ὢν, которое, какъ и вездѣ, въ сочетаніи съ аористомъ указываетъ на безконечное и изначальное бытіе, самое значеніе слова ἐπτώχευσε передается въ такомъ случаѣ не точно. Πτωχεύειν, какъ и классическое πένεσθαι, указываетъ не столько на самый актъ обѣднѣнія, лишенія чего-нибудь (= дѣлать себя бѣднымъ), сколько отмѣчаетъ состояніе бѣдности (быть бѣднымъ) ⁵⁾. Какъ и истощаніе, о которомъ говоритъ св. Апостолъ въ посл. къ Филипційцамъ, обнищаніе Иисуса Христа заключается въ чудесномъ фактѣ соединенія человѣческаго убожества и

¹⁾ In. Iohan. XLIX. 18. *Migne*. s. 1. 35, col. 1754. Тутъ же о душевн тѣлесной жизни Иисуса Христа бл. *Августинъ* говоритъ такъ: *turbaris tu nolens-turbatus est Christus, quia voluit. Esurivit Jesus, verum est, sed quia voluit; dormivit Jesus, verum est, sed quia voluit; contusatus est Jesus, verum est, sed quia voluit; mortuus est Jesus, verum est, sed quia voluit; in illius potestate erat sic vel sic affici, vel non affici.*

²⁾ Ср. св. *Аванасій Великій*. На арианъ. I. 60. Твор. II. 255 стр. *Migne*. 26, col. 137.

³⁾ *Св. Иоаннъ Дамаскинъ*. Цит. творен. III. 17.—177 стр.

⁴⁾ Сынъ Божій, по словамъ св. *Кирилла Александр.*, неизмѣнно пребываетъ въ преимуществахъ Своей природы. Толков. на ев. отъ Іоанна (на 1,2). Твор. XII. 48 стр. *Migne*. 73, col. 57. Ср. толков. на 3,35.—262 стр. *Migne*. *Ibid.* col. 284.

⁵⁾ См. *G. Heinrichi*. *Meyer's Kritisch-exeget. Kommentar über N. Test.* VI. 1890. S. 244. *Scholten*. *De Leer der Hervorm dem Kerk*. Въ нѣмецк. изд. *Zeitschrift für historische Theologie*. 1865. III. S. 470. *Köstlin* *Der Lehrbegriff d. Evangeliums und der Briefe Iohannis* (послед. цит. у проф. *Н. Глубоковского*. *Op. cit.* 828 стр.). Ср. *Blass*. *Crammatik. d. Neutestam. Griechisch*. 1896. S. 188.

Божескаго величія, есть воспріятіе Богомъ въ Себя (обнищавшаго естества ¹⁾) и усвоеніе Себѣ всего человѣческаго, „съ цѣлью явиться для нашей нищеты источникомъ богатства и милости. „Богъ обнищаль, усвоивъ Себѣ нищету видимой природы... Онъ и богатъ по Божеству, и обнищаль по немощамъ, богатъ Самъ въ Себѣ и претерпѣлъ нищету ради насъ“ ²⁾. Христосъ „нисшелъ въ рабство, ничего Самъ для Себя чрезъ это не приобрѣтая, но намъ даровалъ Себя, дабы мы Его нищетою обогатились“ ³⁾, таковъ смыслъ словъ Апостола въ посланіи къ Коринтеянамъ. „Богатствомъ (полученнымъ людьми вслѣдствіе обнищанія Іисуса Христа) онъ называетъ здѣсь познаніе благочестія, очищеніе грѣховъ, оправданіе, освященіе и прочія безчисленныя блага, какія Христосъ даровалъ и обѣщаль намъ даровать“ ⁴⁾. Нищетою же называетъ земную жизнь Іисуса Христа, Его страданія, уничтоженіе, „ибо, какъ Богъ, будучи богатъ и не нуждался ни въ какомъ благѣ, Онъ сталъ нуждающимся во всемъ человѣкомъ“ ⁵⁾. Такъ что богатство, о какомъ говоритъ св. Апостолъ можно понимать только въ духовномъ смыслѣ, обнищаніе же, какъ и истощаніе—только въ переносномъ смыслѣ, не отдѣ-

¹⁾ См. *Св. Аванасій Великій*. Противъ Аполлин. II. 11. Твор. III. 352 стр. (*Migne*, 26, col. 1149. 1152). „Иже плотию обнищавый, премногий благостию... обогати васъ, славнии апостоли“, поется въ церковной пѣснѣ (Октоихъ 5 гл. 1 троп. 3 пѣсни канона на утрени въ четвертокъ).

²⁾ Бесѣда *Теодота, еп. Анкирскаго*. Дѣянія всел. собор. II. 93 стр. И св. *Василій Великій* говоритъ, что снисхожденіе къ немощи человѣческой „не должно быть умаленіемъ достоинства Сильваго“. Бесѣда 15. Твор. IV (3 изд.) 241 стр.

³⁾ *Св. Кириллъ Александр.* Цит. твор. (на Іоан. 1,14). *Ibid.* 146 стр. (*Migne* 73, col. 161). Ср. св. *Григорій Воисловъ*. „Слово о богословіи“. IV и Слово 38 (на Богоявленіе). Твор. III (цит. изд.) 83. 245 стр.

⁴⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на 2 посл. къ Коринте. Бес. XVII, 1. Творенія. X. 622 стр.

⁵⁾ *Св. Кириллъ Александр.* Цит. твор. (на Іоан. 1,32—33). *Ibid.* 190 стр. (*Migne* 73, col. 208). Ср. его-же. „Толков. на книгу пр. Ісаи“. Твор. (1890г.) II. 132. 216 стр. *Блаж. Теодоритъ*. Толков. на 2 посл. къ Кор. Твор. VII, 343 стр. Бесѣда *Теодота, еп. Анкирскаго*. Дѣян. всел. соборовъ. II. 94 стр. *Блаж. Августинъ*. De catechisand. rud. XXII. *Migne*. s.l. 40, col. 339. Ср. опредѣленіе истощанія Іисуса Христа проф. *А. Катанскимъ*: „Онъ снизошелъ до воспріятія немощи человѣческаго естества, добровольно подчинился всѣмъ условіямъ ограниченнаго человѣческаго бытія, жилъ и проявлялъ Свое Божество въ этихъ и среди этихъ условій, въ зависимости отъ нихъ.“ „Ученіе о благодати Божіей“. Христ. Чтеніе. 1900 г. II. 16 стр.

для его отъ обладанія ¹⁾ и относя его не къ одному какому нибудь дѣйствию Иисуса Христа (къ акту воплощенія), а ко всему дѣлу великаго снисхожденія Божественной любви.

Если же нельзя говорить объ оставленіи Логосомъ при воплощеніи Своей домірной Божеской славы, Божескаго достоинства, если и историческій образъ Христа Спасителя, и ясныя слова св. ап. Павла свидѣтельствуютъ о неизмѣнномъ сохраненіи Сыномъ Божиимъ равенства съ Отцомъ, то и прославленіе Иисуса Христа, о которомъ Онъ проситъ въ первосвященнической молитвѣ (Іоан. 17, 5) и которое Апостолъ въ своихъ посланіяхъ представляетъ уже совершившимся (Фил. 2, 9; Еф. 1, 19, 23; 1 Тим. 3, 16), очевидно, нельзя понимать такъ, какъ понимаютъ его кенотики. Самый глаголъ δοξάζω (οὐν δοξάζων με σὺ πάτερ... Іоан. 17, 5), по своему значенію и употребленію его св. ап. Іоанномъ, указываетъ не на дарованіе новой, большей славы, а на откровеніе, на обнаруженіе прежней (ср. Іоан. 12, 28) ²⁾; въ устахъ же Иисуса Христа, Единороднаго Сына Божія, равночестнаго Отцу ³⁾, тѣмъ болѣе можетъ означать не иное что, какъ именно это откровеніе „изначальнѣйшаго“ и притомъ откровеніе въ усвоенной Имъ Себѣ человѣческой природѣ, прославленіе и по человѣчеству тою исконною славою, которую Онъ имѣлъ по Божеству прежде бытія міра. „Будучи, какъ Богъ, Господомъ славы, (Сынъ / Божій) принимаетъ на Себя образъ нашего малодостоинства, дабы и человѣческую природу возвести въ царственное достоинство“. Поэтому и „не начала славы проситъ, по возобновленія прежней, и притомъ говоря это, какъ человѣкъ“, „Какъ облеченный еще образомъ человѣческимъ, Онъ принимаетъ видъ молитвы“

¹⁾ Ср. 2 Кор. 8, 2. Въ качествѣ основанія для милостыни македонянамъ св. Апостолъ указываетъ не только на глубокую нищету ихъ, но и на богатство ихъ радушія. Богатство понимается въ духовномъ смыслѣ и представляется одновременнымъ съ нищетою.

²⁾ См. *H. Cremer. Bibl.—theol. Wörterbuch*, 1902. S. 355—356. *P. Schanz.* Op. cit. S. 518.

³⁾ *Св. Кирилл Александрійскій*, изъясняя Іоан. 17,1 говоритъ: „что касается до внѣшняго построенія рѣчи, то можно, пожалуй, подумать, что Говорящій это представляется лишенныхъ славы. Но если принять во вниманіе достоинство Единороднаго, то легко будетъ избѣжать столь жалкихъ разсужденій“. Толк. на еванг. отъ Іоанна. *Migne.* 74, col. 477. Рус. переводъ при Богосл. Вѣст. 1909 г. VII—VIII. 32 стр.

(ὅτι τῆς ἀνάστασις τῆς σαρκός) и просить, какъ немѣщій, ибо все у человѣка отъ Бога“¹⁾. „Просиль не то пріять, чего не имѣль, но показать то, что имѣль“²⁾. Такъ что прославленіе Иисуса Христа послѣ завершенія Имъ мессіанскаго дѣла не противорѣчитъ вѣчному обладанію Имъ славой. Первое относится къ Нему, какъ Искупителю, соединявшему въ Своемъ Божественномъ Лицѣ славную Божескую природу и безславную человѣческую и является только откровеніемъ второго. Это откровеніе вѣчной славы чрезъ дѣла, совершаемыя при участіи плоти, происходило въ теченіе всей жизни Иисуса Христа, но конецъ славы и полнота величія состояли именно въ томъ, что Онъ пострадалъ за жизнь міра, чудеснымъ воскресеніемъ Своимъ изъ мертвыхъ разрушилъ державу смерти, послалъ Духа, Которымъ даровалъ освященіе и во всемъ этомъ воочію для всѣхъ людей явился не только „бывшимъ отъ сѣмени Давидова по плоти“ (какимъ Его видѣли на землѣ), но и нарѣченнымъ Сыномъ Божиимъ (ср. Рим. 1, 3—4; Евр. 2, 9), т. е. указаннымъ, общепризнаннымъ, „исповѣданнымъ по сужденію и рѣшенію всѣхъ“. Эти событія ближайшимъ образомъ и имѣются въ виду въ молитвѣ Спасителя къ Богу Отцу, совершающему чрезъ Сына домостроительство спасенія³⁾.

Такъ же и ἐπερὶ φωνῆς Иисуса Христа (Фил. 2, 9) нельзя понимать въ смыслѣ возвращенія Сыну Божію Божескаго достоинства, преимуществъ Божеской власти, или даже дарованія большого, чѣмъ Онъ раньше владѣль. Объектомъ превознесенія, по связи съ предшествующимъ, уже внѣ всякаго сомнѣнія, является не Логосъ *ἄσχητος*, а Спаситель Христосъ Иисусъ, уничижившій Себя вмѣстѣ съ принятіемъ плоти до жизни человѣческой и даже до позорной крестной

¹⁾ *Св. Кириллъ Александрійскій*. Толкованіе на евангеліе отъ Іоанна (на 3, 35; 17, 1, 5). Твор. XII 261—263 стр. (*Migne*. 73, col. 281. 284) и при Богосл. Вѣстн. за 1909 г. 49—50 стр. *Блаж. Θεοδορίτῃς*. „О свят. и животв. Троицѣ“. Христ. Чт. 1847 III. 37 стр.

²⁾ *Бл. Θεοδορίτῃς*. Толков. на посл. къ Евр. Творенія. VII. 564 стр. Ср. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Толков. на прор. Исаію 53, 1. Твор. VI. (1900 г.) 321—322 стр.; Бесѣды на еванг. отъ Іоанна. Бес. LXXX, 2, Твор. VIII. кн. II, 538—539 стр. *Св. Василій Великій*. Противъ Евномія. IV. Твор. III. 138—139. стр.

³⁾ Ср. *Св. Кириллъ Александрійскій*. Толков. на еванг. отъ Іоанна (на 12, 27; 13, 31, 32). *Migne*. 74, col. 89. 92. 153. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на посл. къ Римл. Бес. I, 2. Твор. 9². (1903). 491—492 стр. *Бл. Θεοδορίτῃς*. „Сокращен. изложеніе Божеств. догматовъ“. 14. Твор. VI. (1859). 57 стр.

смерти. Если же не упускать этого изъ виду, то какъ бы мы ни понимали превознесение, оно можетъ быть относимо въ собственномъ смыслѣ слова только къ храму Иисуса Христа, т. е. къ плоти ¹⁾, или къ человѣческой природѣ воплотившагося Сына Божія, не касаясь Божеской природы ²⁾, а Лицу Его оно лишь усваивается, подобно какъ и все „относящееся къ тѣлу Его говорится о Лицѣ Его“ ³⁾. Понимаютъ превознесение Иисуса Христа, въ соответствіи съ Дѣян. 2, 24, 32; 3, 15; Еф. 1, 20; Гал. 1, 1, въ смыслѣ воскресенія Его и вознесенія на небо ⁴⁾, но по отношенію къ тому же Лицу, которое само есть воскресеніе и животь, говорить о воскресеніи Его Богомъ можно только съ указанной выше домостроительственной точки зрѣнія ⁵⁾: воскресеніе было изъятіемъ человѣка отъ смерти и тлѣнія и приобщеніемъ къ вѣчной жизни, а вознесеніе было собственно завершеніемъ постепенно совершавшагося и раньше прославленія и обоженія человѣческой природы ⁶⁾. Понимаютъ прославленіе въ смыслѣ дарованія Иисусу Христу новаго имени—*Kύριος*, (относя союзъ *καί* къ explicat.) ⁷⁾, съ какимъ именемъ соединяется мысль о достойномъ Бога поклоненіи (ср. 10—11 ст.). Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, наиболѣе согласному съ контекстомъ, возвышеніе Иисуса Христа состояло въ дарованіи Ему вообще достоинства, извѣстности, чести, славы (ср. цит. выше Рим. 1, 4 и Евр. 2, 9) и соединеннаго съ

¹⁾ Ср. *Св. Аванасій Великій*. „О явленіи во плоти Бога Слова“. 2. 3. Творенія. III. 253 стр. *Migne*. 26. col. 988—989.

²⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на посланіе къ Филипп. Бес. VII, 4. Твор. XI. 281—282 стр.

³⁾ Ср. *Св. Аванасій Великій* „О явленіи во плоти Бога Слова и противъ арианъ“. 2. Творенія III. 252 стр. *Migne*. 26, col. 988.

⁴⁾ *Св. Аванасій Великій*. „На арианъ“. I. 43—45. Творенія II. 233—235 стр. *Migne*. 26, col. 100—101. 104—105.—Этого пониманія держится *Назаревскій*. Op. cit. 79—80 стр. (Толкованія).

⁵⁾ Ср. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. *ibid.* *Св. Кирилль Алекс.* *ibid.* (на Іоан. 3, 35). Твор. XII. 264 стр. (*Migne*. 73, col. 285).

⁶⁾ Ср. *Св. Аванасій Великій*. „На арианъ“ I. 46.—III. 236 стр. *Migne*. 26. col. 105. 108. *Св. Кирилль Александрійскій*. *ibid.* *Migne*. 74, col. 284—285 (на Іоан. 14, 21).

⁷⁾ Ср. *J. Kögel*. *Christus der Herr. Beiträge zur Förderung christlich. Theologie*. 1908. 2 H. S. 18—24. Этого же пониманія держится большинство экзегетовъ. Нѣкоторые новымъ именемъ, дарованнымъ Иисусу Христу, считаютъ имя: Сынъ Божій (Теодоритъ, Теофилактъ), но мысль, соединяемая съ нимъ, въ общемъ не разнится отъ мысли, соединяемой съ именемъ *Kύριος*.

ними всеобщаго поклоненія ¹⁾ Все это—такія слѣдствія смиреннаго самоуничженія Иисуса Христа, которыя также могутъ быть относимы къ Божескому Лицу Его только по усвоенію Имъ всего человѣческаго. Имя „Господь“ отъ вѣчности и неизмѣнно принадлежать слову Божию (ср. 1 Кор. 15, 47), поклонялись о имени Его также всегда (ср. Пс. 19, 6, 8; 53, 3; Евр. 1, 6), словомъ, „новаго ни одного изъ Божественныхъ достоинствъ не обрѣтается во Христѣ (скажемъ словами св. Кирилла), такъ какъ Онъ все имѣетъ природно, какъ Богъ, и прежде названнаго униженія“ ²⁾, а потому: „дарова Ему достопоклоняемое имя“, написано о Немъ, какъ о человѣкѣ, написано ради насъ и для насъ. По-человѣчески говорится о Немъ то, что о Божествѣ никогда нельзя сказать и говорится уничтожительно, такъ какъ „блаженный Павелъ, по изъясненію св. Іоанна Златоуста, когда коснулся плоти, то все уничтожительное говорить уже безбоязненно... зная вѣрно, что уничтожительныя выраженія ни мало не унижаютъ Божества“ ³⁾. И напрасно поэтому нѣкоторые кенотики выдвигаютъ при изъясненіи 9 ст. понятіе цѣли (одинъ и тотъ же субъектъ переходитъ изъ Божеской формы бытія въ человѣческую *для того, чтобы*, проживши, какъ настоящій человѣкъ, снова возвратиться въ прежнее состояніе) ⁴⁾, тѣмъ болѣе что это не вполне согласно и съ употребленіемъ союза *διό* (для соединенія причины и слѣдствія) ⁵⁾. Св. Апостоль говоритъ о томъ, что смиренное самоуничженіе Иисуса Христа, не превозносящагося Своимъ Божескимъ достоинствомъ, имѣло *слѣдствіемъ* превознесеніе Иисуса Христа Богомъ, т. е. прославленіе и обоженіе/въ Немъ, воспринятаго Имъ въ единство съ Собою, человѣчества. Слѣдуетъ обратить вниманіе на этический характеръ того, что подается Иисусу Христу

¹⁾ Ср. *Св. Іоаннъ Златоустъ. ibid. Hall. Op. cit. p. 68. Lightfoot. Op. cit. p. 113—114. проф. Н. Глубоковский Op. cit. ibid. 824 стр. проф. Д. И. Богданевскій. Op. cit. 321 стр.*

²⁾ *Св. Кирилль Александрійскій. ibid. (на Іоан. 13, 31—32) Migne. 74, col. 153.*

³⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ. ibid.—281 стр. Ср. Св. Аванасій Великій. „На арианъ“. I. 42. 45. Твор. II. стр. 231. 235. (Migne. 26, col. 100. 105).*

⁴⁾ Ср. цит. выше комм. *Godet. II. S. 46* и др. Понятіе цѣли съ особенною настойчивостью выдвигаетъ въ своемъ экзегесисѣ и *проф. М. Таршевъ. III. и 32 стр.*

⁵⁾ См. *Blass. цит. Grammatik. S. 268. Ср. экзегесисъ св. Аванасія Великаго. „На арианъ“. I. 43. Творенія. II. 233 стр. Migne. 26, col. 100—101.*

вслѣдъ за самоуничженіемъ и прославленіемъ. Не *μορφή θεού* противопологается *μορφή δούλου*, какъ слѣдовало бы ожидать, съ кенотической точки зрѣнія на прославленіе (возвращеніе Иисуса Христа изъ человѣческаго въ Божескій образъ бытія), а прославленное состояніе человѣческой природы во Христѣ—непрославленному, всеобщая извѣстность Иисуса Христа и всеобщее открытое поклоненіе Господу Богу о имени Иисуса, какъ именно Искушителя и Спасителя міра,—безвѣстному и уничиженному пребыванію Его во плоти на землѣ. (Все это только подтверждаетъ метафорическое значеніе глагола *ἐγένεσεν*.—Итакъ, „не Вышній возносится, возносится же плоть Вышняго, и плоти Вышняго „дарова имя, еже паче всякаго имене“..... прославляется не Господь славы, но плоть Господа славы“¹⁾, а потому, хотя и молится объ этомъ прославленіи единое Лицо Иисуса Христа Сына Божія („Богочеловѣческое Лицо“), однако заключать отъ такой молитвы къ утратѣ (хотя бы и временной) Сыномъ Божиимъ Своей домірной славы и видѣть въ ней (т. е. въ утратѣ) кеносисъ, какъ необходимое условіе воплощенія, будетъ и противнымъ тексту и несогласнымъ съ подлинно-евангельскимъ образомъ Спасителя. Молится, дѣйствительно, единое, равное всегда самому себѣ Я, но упускается изъ виду, что этому единому Я принадлежать двѣ природы, соединенныя въ Немъ неслитно и неизмѣнно. То, о чемъ молится это единое Я, оно, дѣйствительно, усваиваетъ Себѣ, но только не по обѣимъ природамъ, а по одной, такъ какъ естества Его сохраняютъ Свои свойства безъ всякаго ущерба.

Такимъ образомъ, ни посланіе къ Коринтянамъ (2. 8, 4), ни посланіе къ Филиппійцамъ (2, 6—7) не даютъ основанія учить о той измѣняемости Божества Логоса при истощаніи, какую приписываютъ Ему кенотики, нѣтъ основанія къ указаннымъ словамъ Апостола и пріурочивать объясненіе самаго способа (акта) воплощенія Сына Божія, какъ опытъ разрѣшенія отъ вѣка непостижимой тайны. И въ томъ,

¹⁾ *Св. Аванасій Великій*. „О явленіи во плоти Бога Слова и прот. арианъ“ 3. Твор. III. стр. 253. 254. (*Migne*. 26, col. 989). Ср. его же „Прот. Аполлинаръ“. П. 15.—*ibid.* 356 стр. (*Migne*. 26, col. 1157). Весьма характерны также, въ виду кенотическаго ученія о возвышеніи Иисуса Христа, слова *бл. Теодорита*: Христосъ Сынъ Божій „не уничиженнымъ будучи, возвысился и не человѣкомъ будучи, содѣлался Богомъ, но, какъ Богъ, всегда былъ Владыкою всяческихъ, а какъ человѣкъ пріялъ славу, какую имѣлъ, какъ Богъ“. Толков. на посл. къ Евр. Творенія. VII. 563—564 стр. (ср. *ibid.* 466 стр.). Ср. посланіе *папы Льва* еписк. Юліану. Дѣянія вселенск. соборовъ. III. 21 стр.

и въ другомъ случаѣ Апостолъ не описываетъ процессъ перехода Сына Божія изъ одного состоянія въ другое, не рѣшаетъ вопроса, какимъ образомъ ¹⁾ Богъ явился во плоти. Обратившись для ободренія читателей посланій и наученія ихъ истинамъ христіанской нравственности къ Божественному образу Основоположника христіанства и остановившись на Его спасительномъ уничиженіи, св. Павелъ не столько раскрываетъ ученіе о немъ, сколько предполагаетъ его уже извѣстнымъ ²⁾ и, дѣйствительно, со свойственною ему силою мысли и краткостью выражений, намѣчаетъ основные пункты въ ученіи о Лицѣ воплотившагося Сына Божія Иисуса Христа (истинность и совершенная полнота Божества въ Иисусѣ Христѣ, истинность челоуѣчества и единство Лица) ³⁾. Но понятіе о вочелоуѣченіи Сына Божія, выраженіе слабымъ языкомъ челоуѣческимъ непостижимаго чуда соединенія въ одномъ Лицѣ двухъ противоположныхъ естествъ, какое можно сдѣлать и дѣйствительно сдѣлали въ благоговѣйномъ изумленіи предъ тайной уничиженія Иисуса Христа св. отцы ⁴⁾ и приняла св. Церковь, не оставляетъ мѣста для разсужденія о „самоконцентраціи Логоса“, о „депотенцированномъ“ Божествѣ и т. п. „Иже во образѣ Божіи сый, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, наклонивъ небеса, нисходитъ, т. е. *неуничижимую Свою высоту неуничиженно уничиживъ* (τὸ ἀταπεινῶτον αὐτοῦ ὄψος ἀταπεινῶτος ταπεινῶσα) ⁵⁾, нисходитъ для пользы

¹⁾ Въ согласіи съ св. отцами и комментаторъ *Schanz* заявляетъ, что образъ и способъ воплощенія не поддается описанію. Op. cit. S. 96.

²⁾ Ср. проф. Д. И. Богданевскій. Op. cit. 597 стр.

³⁾ Немногими словами въ Фил. 2, 6—11, по свидѣтельству *блаж. Теодорита* и *св. Іоанна Златоуста*, св. ап. Павелъ, какъ обоюдоострымъ мечемъ, поражаетъ всякую христологическую ересь. См. *бл. Теодоритъ*. Толков. на посл. къ Фил. Твор. VII. 467 стр. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на посл. къ Филипп. Бес. VI. 1. Твор. XI. 265—266 стр. Характерно, что мѣсто изъ посланія къ Филипп. св. отцы приводили иногда въ доказательство совершенной неизмѣняемости Сына и непреложности въ Немъ Отцаго естества, тогда какъ, съ точки зрѣнія кевотическихъ теорій, на основаніи Фил. 2, 6 д. можно говорить только о Божескомъ образѣ бытія, а не о естествѣ. Ср., напр., *св. Аванасій Великій*. „На арианъ“. I, 40. Твор. II. 228 стр. *Migne*. 26, col. 93.

⁴⁾ Ср. *св. Кирилль Александрійскій*. Толков. на еванг. отъ Іоанна (на 4, 22) *ibid.* 286 стр. (*Migne*. 73, col. 305).

⁵⁾ Ср. цит. выше выраженіе изъ толков. на посл. къ Евр. *бл. Теодорита*. VII, 563—564 стр. То же благоговѣйное изумленіе предъ тайной Богоснисхожденія выражаетъ и Церковь, когда въ своихъ пѣснопѣніяхъ называетъ истощаніе Иисуса Христа, Сына Божія, „неизслѣдимымъ“ (Октоихъ. Богородиченъ 8 гл. въ субб. на малой вечернѣ), „неизреченнымъ“ (Трїодъ. Самогласенъ на вечерни въ Велик. Среду), „страннымъ“ (Минея. 4 стихъ на литіи 25-го марта).

Своихъ слугъ такимъ снисхожденіемъ, которое было и неизреченно и *непостижимо* ¹⁾. Другой св. отецъ такъ передаетъ слова св. ап. Павла: „Иже во образѣ Божій сый, умалилъ неизреченную славу собственнаго Божества и уничижилъ Себя до нашей малости, такъ что *то, чѣмъ былъ, было велико, совершенно и необъятно, а то, что принялъ, было равномѣрно съ мѣрою нашего естества*“ ²⁾. Краткая же и точная святоотеческая формула, выражающая библейское ученіе о соединеніи въ Лицѣ Иисуса Христа двухъ природъ, выводимая при этомъ св. Кирилломъ Александрійскимъ изъ пререкаемаго мѣста посланія къ Филиппійцамъ, исключаетъ самый вопросъ о кеносисѣ въ той постановкѣ, какая дана ему въ новѣйшее время протестантскими богословами. Формула эта слѣдующая: $\theta\epsilon\omicron\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \delta\ \eta\gamma\iota\omega\varsigma, \xi\lambda\alpha\beta\epsilon\nu \delta\ \sigma\omicron\upsilon\chi\ \eta\gamma\iota\omega\varsigma$; ³⁾ образъ Божій (ср. Кол. 1, 15; Евр. 1, 3) оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, принялъ на Себя образъ раба ⁴⁾. При чемъ то, что выражается этою формулою, имѣетъ отношеніе не къ Лицу только Господа (на неизмѣняемости котораго настаиваютъ кенотики), но и къ Божеской природѣ, ко всему Его Существоу со всѣми его свойствами, съ образомъ жизни и дѣятельности. „Не оставляя *свойства* Божественнаго Существа (всѣ свойства, ставящія Его выше всей твари), Сынъ Божій содѣлался *человѣкомъ*“, видоизмѣняетъ

¹⁾ Точное изложеніе православной вѣры. III. 1. *ibid.* 121 стр. Ср. *св. Аванасій Великій*. „О явленіи во плоти Бога Слова и противъ арианъ“. 8. Твор. III. 257 стр. (*Migne.* 26, col. 996) и отмѣченныя выше наименованія „мнимое“, „видимое“, прилагаемыя тѣмъ же св. отцомъ къ уничиженію Слова. „Слово о воплощ. Бога Слова“. 1. Твор. I. 192 стр. Бесѣда *Θεοδοτα еп. Анкир.* Дѣянія всел. соб. II. 31 стр. *Св. Кириллъ Алекс.* „Объясненіе 1 анаѳем.“ Дѣянія вс. соб. *ibid.* 15 стр.

²⁾ *Св. Григорій Нисскій*. Противъ Аполлинар. (Антирр.). 20—21. Твор. VII. 97—98 стр. *Migne.* 45, col. 1164—1165.

³⁾ *Тертуліанъ*. De carne Christi. III (*Migne.* s. l. 2, col. 757). *Оригенъ*., О началахъ I. 4. (рус. перев.) 8 стр. *Блаж. Августинъ* (assumpsit, quod non erat, et permansit, quod erat) Serm. 184. cap. 1. *Migne.* 38, col. 995. *Св. Кириллъ Алекс.* „Объясненіе 4 анаѳемат.“ Дѣянія всел. соборовъ II. 17 стр. *Блаж. Θεοδοριτῆς*. *ibid.* 55 стр. *Св. Аванасій Великій*. „Противъ Аполлин.“ II. 7. Твор. III. 347 стр. (*Migne.* 26, col. 1144). *Св. Иларій*. De Trinit. III, 36. (*Migne.* s. l. 10, col. 85). *Св. Григорій Богословъ*. Слово о богословіи. III. Твор. III, 73 стр. *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на еван. св. ап. Іоанна. Бес. XI, 1.—VIII. 74 стр. Посланіе *св. Льва* къ архіеп. Флавіану. Дѣянія всел. собор. III. 233—234 стр. и мн. др.

⁴⁾ Ср. *Блаж. Θεοδοριτῆς* опроверженіе 1 анаѳемат. и защищеніе *св. Кирилла*. Дѣян. вс. соб. II. 56—57 стр.

1011

указанную формулу св. Кириллѣ Александрійскій¹⁾. А блаж. Августины поясняетъ ее болѣе подробно: Господь такъ содѣлался человѣкомъ, что „не нарушилъ Своего безсмертія, не измѣнилъ Своей вѣчности, не уменьшилъ Своей силы, не отказался отъ управленія міромъ, не оставилъ вѣдръ Отца, т. е. того таинственнаго способа, какимъ Онъ пребываетъ съ Нимъ и въ Немъ“²⁾. Оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, Сынъ Божій сталъ тѣмъ, чѣмъ не былъ, образовавши нѣкоторое неизреченное и невыразимое единеніе. „А какъ это сдѣлалось, поучаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, не спрашивай; это произошло, какъ Онъ Самъ знаетъ“³⁾.

II. Насколько представленіе кенотиковъ о Богочеловѣкѣ расходится съ пониманіемъ Лица Іисуса Христа Сына Божія, издревле содержимомъ святою Церковью, насколько шатки и несостоятельны главнѣйшія изъ библейскихъ данныхъ, на которыхъ покоятся основныя положенія ихъ теоріи, мы видѣли. Это обстоятельство и должно имѣть рѣшающее значеніе въ вопросе о научно-богословской цѣнности разсматриваемаго ученія, такъ какъ само собою понятно, что главнѣйшими (и единственнымъ) данными, на которыхъ могутъ утверждаться такія или иныя чисто богословскія соображенія, какъ и выше замѣчено, должны быть правильно понятыя и истолкованныя свидѣтельства Божественнаго Откровенія. И если у протестантовъ кенотиковъ мы этого не находимъ, то ясно, что въ ихъ богословскихъ построеніяхъ занимаетъ видное мѣсто элементъ небиблейскій, рационалистическій. Только потому, что послѣдній привлекается кенотиками въ освѣщеніе данныхъ Откровенія, только потому они и могутъ оби-

¹⁾ Ср. „На святой символъ Ник. отцовъ“. Дѣянія всел. соб. II. 182 стр. Насколько противоположно такое ученіе о вочеловѣченіи Сына Божія кенотическому ученію о немъ же, ясно само собою. Для иллюстраціи этой противоположности достаточно хотя бы вспомнить, приведенное выше, замѣчаніе *Hofmann'a* о томъ, что Христосъ „изъ Бога содѣлался человѣкомъ“. У того же *Hofmann'a* есть и такое выраженіе: „Онъ остался тѣмъ, кѣмъ былъ, хотя и пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ“ (см. *Bruse*. Op. cit. p. 407). Ср. *Ebrard*. Op. cit. II. S. 44. *B. Weiss*. Der Iohanneische Lehrbegriff. (Berlin 1862). S. 253: „Госодь по воплощеніи „сталъ чѣмъ-то инымъ сравнительно съ тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ раньше“.

²⁾ Ad *Volusian*. II. 6. *Migne* s. l. 33, col. 517.

³⁾ *Св. Іоаннъ Златоустъ*. Бесѣды на еванг. св. ап. Іоанна. Бес. XI. 2. Твор. VIII. 76 стр. Ср. *Св. Кириллѣ Александрійскій*. „Объясненіе 1 апостолу“. Дѣянія всел. соб. II. 15 стр.

ратся на нихъ въ подтвержденіе своего ученія. Въ виду такого преобладанія въ кенотической христологіи философскихъ или спекулятивныхъ доводовъ надъ библейскими, для полноты критическаго разсмотрѣнія ея, необходимо остановиться и на нихъ.

Важнѣйшія данныя этого рода распадаются на двѣ группы: во 1-хъ, такія, которыми доказывается необходимость кеносиса и его законмѣрность, такъ сказать, по отношенію ко Второму Лицу Св. Троицы, и во 2-хъ, такія, которыми объясняется возможность кеносиса въ воплощеніи Сына Божія и опредѣляется объектъ его.

Въ основѣ кенотическаго пониманія воплощенія Бога лежитъ чисто деистическое признаніе такой рѣзкой противоположности между Божескими атрибутами и условіями человѣческаго бытія, что она дѣлаетъ невозможнымъ ихъ одновременное и совмѣстное существованіе. Поэтому, если Сынъ Божій принялъ нашу природу и реально подчинился ея условіямъ, то Онъ долженъ былъ, съ этой точки зрѣнія, лишиться Себя тѣхъ атрибутовъ, которые несовмѣстимы съ ограниченными свойствами Его человѣчества.—Выше мы имѣли уже случай замѣтить, что этотъ постоянный и настойчивый перевѣсъ, дѣлаемый въ кенотическихъ теоріяхъ въ сторону человѣчества въ Иисусѣ Христѣ въ противоположность, якобы докетической, древне-церковной точкѣ зрѣнія, а слѣдовательно и пониманіе въ деистическомъ смыслѣ различія между абсолютнымъ бытіемъ и бытіемъ ограниченнымъ, въ свою очередь заранѣе опредѣляются рационалистическимъ рѣшеніемъ вопроса о цѣли Боговоплощенія. Гдѣ эта цѣль полагается прежде всего въ явленіи въ Иисусѣ Христѣ живого образа Бога и въ совершенномъ осуществленіи на землѣ нравственнаго закона, тамъ понятны рѣчи о такой или иной ассимиляціи Божества съ человѣчествомъ, о всецѣломъ отраженіи „безъ преломленія“ перваго во второмъ. Но если согласно съ библейскимъ ученіемъ цѣль пришествія во плоти Сына Божія опредѣлять шире, именно какъ обновленіе и возсозданіе тварнаго бытія, обоженіе человѣка, прощеніе грѣховъ его и примиреніе его съ Богомъ жертвенною кровью и смертью Спасителя, рожденіе его къ новой жизни силою воскресенія Спасителя, какъ окончательное разрушеніе дѣла діавола¹⁾; тогда полную силу должно получить и ученіе о все-

¹⁾ Ср. Іоан. 6, 38—40; Евр. 1, 3; 2, 14—15; 1 Кор. 15, 21; Рим. 8, 3—4; 1 Іоан. 2, 2; 3, 8; 2 Кор. 5, 21; Колос. 1, 20; 2, 11—13; 1 Пет. 1, 3; 3, 18; Ефес. 2, 4—5 и др.

цѣломъ, совершенномъ Божествѣ въ Иисусѣ Христѣ. Согласно древне-церковной сотериологіи, важность и значеніе искупительнаго дѣла Иисуса Христа заключались именно въ томъ, что немощи и болѣзни человѣческія понесъ на Себѣ истинный Богъ во всей полнотѣ Своихъ Божескихъ силъ и свойствъ. Тѣмъ и спасительно для человѣка уничиженное состояніе Иисуса Христа, что оно было уничиженіемъ Бога во плоти. Человѣку даровано вѣдѣніе истиннаго Бога и Единороднаго Сына Его потому, что невѣдѣніе принялъ на Себя Всевѣдущій; человѣкъ получилъ силу и крѣпость превозмогать козни вражія потому, что безсильнымъ и немощнымъ оказался Всесильный; человѣкъ обогатился потому, что бѣднымъ сталъ единый Богатый; грѣхъ уничтоженъ тѣмъ, что понесъ его на Себѣ единый Безгрѣшный; смерть побѣждена тѣмъ, что принялъ ее на Себя единый Безсмертный и т. д. Словомъ, съ библейско-церковной точки зрѣнія не меньшее значеніе, чѣмъ человѣчество, имѣеть въ Лицѣ Иисуса Христа и Божество, почему церковное опредѣленіе догмата съ равной силой и настаиваетъ на цѣлости и неповрежденности свойствъ каждаго естества. Что касается утвержденія рѣзкой противоположности между свойствами абсолютнаго и ограниченаго бытія, то оно ослабляется, подробно раскрываемымъ самими же кенотиками, ученіемъ объ образѣ и подобіи Божіихъ въ человѣкѣ. Да и притомъ рѣчи о погруженіи, о всецѣломъ переставленіи абсолютнаго Существа въ человѣчество со всякими ограниченіями перваго, явно покоятся на странномъ предположеніи, будто въ Иисусѣ Христѣ Божество находится въ человѣчествѣ, какъ въ какомъ-то сосудѣ, къ емкости котораго оно должно быть приспособлено, или прилагается къ нему, какъ къ одной пластинкѣ другая, соотвѣтственно размѣрамъ которой должно быть укорочено, урѣзано. И то, и другое, конечно, явно съ догматомъ несогласно. Православный догматъ о Лицѣ Иисуса Христа вовсе не говоритъ о смѣшеніи или сосуществованіи двухъ природъ—Божеской и человѣческой, взятыхъ *in abstracto*, не говоритъ о двухъ величинахъ, какъ-бы пребывающихъ одна въ другой, или одна при другой. Онъ утверждаетъ только, что свойства двухъ природъ существуютъ *въ одномъ и томъ же Лицѣ*, и при этомъ *Божескомъ Лицѣ*, которое владѣеть ими обѣими, существуютъ не такъ, чтобы это было вполне естественно, обыкновенно и до конца объяснимо, а сверхъестественно, чудесно. Соединеніе Безграничнаго и ограниченаго, Необятъ-

наго и конечнаго въ Лицѣ Иисуса Христа всегда разсматривается, какъ необычайное, таинственное дѣйствіе *Божественной* силы. Церковь учитъ, что Сынъ Божій воспринялъ въ единство Своей Ипостаси природу человѣческую, а не послѣдняя соединилась съ природой Божественной; слѣдовательно, всегда нужно имѣть въ виду и то, что всѣ разсужденія о Лицѣ Иисуса Христа должны вестись съ точки зрѣнія Божества, а не человѣчества. Кромя того этотъ апіорный аргументъ не только не доказываетъ необходимость кеносиса, но говорить и противъ самой возможности его. Если дѣйствительно между Богомъ и человѣкомъ, между Творцомъ и тварью непреходимая пропасть, то истощаніе Сына Божія въ смыслѣ укороченія, умаленія, лишенія нѣкоторыхъ свойствъ означало бы не иное что, какъ прекращеніе Его Божества, низведеніе Его на уровень тварныхъ, измѣняемыхъ существъ. Другими словами, протестантское представленіе о кеносисѣ необходимо стоитъ въ противорѣчій съ понятіемъ объ абсолютности Божества. Для огражденія себя отъ возраженій съ точки зрѣнія этого понятія кенотики и превращаютъ кеносисъ въ вѣчное свойство Бога, перенося его во внутреннюю жизнь Абсолютнаго. Строгая субординація Лицъ въ Богѣ, говорятъ они, и обезпечиваетъ законмѣрность, естественность самоумаленія для Второго Лица Св. Троицы. Но, развивая подобный аргументъ и превращая вѣчный кеносисъ въ необходимый процессъ для Божества, кенотики, въ противорѣчій своей основной предпосылкѣ, неизбѣжно переходятъ съ твердой почвы истинно-христіанскаго ученія на зыбкую почву пантеистически-философскихъ предположеній о развитіи Абсолютнаго, необходимою ступеню котораго является превращеніе Его въ ино-бытіе. Пантеистическими тенденціями, главнымъ образомъ, и можно объяснить, встрѣчающуюся у нѣкоторыхъ кенотиковъ, мысль о томъ, что воплощеніе Сына Божія, какъ актъ свободнаго само-утвержденія Его и свободнаго само-обнаруженія въ области конечнаго бытія, произошло бы и безъ грѣхопаденія первыхъ людей. Въ этомъ случаѣ богословы — кенотики раздѣляютъ общій основной недостатокъ всякой пантеистической философіи, состоящій въ томъ, что, затрудняясь объяснить конечное бытіе съ его постояннымъ измѣненіемъ въ отношеніи къ Безконечному, они дѣлаютъ это конечное необходимою ступеню въ развитіи Абсолютнаго.

Послѣ такого замѣчанія легко можно будетъ понять и значеніе всѣхъ разсужденій кенотиковъ о той „этической“ неизмѣняемости Божества, которую они ставятъ на мѣсто невыгодной для нихъ метафизической абсолютности. Доказывая, что неизмѣняемость, съ точки зрѣнія которой во всѣ времена возражали противъ ученія о кеносисѣ, должна быть понимаема въ смыслѣ вѣрности Божества Своему основному и главному свойству—именно любви, кенотики думаютъ тѣмъ подтвердить положеніе о возможности кеносиса. Но всѣ свойства въ Богѣ, какъ моральныя, такъ и метафизическія, стоятъ въ полномъ органическомъ единствѣ и связи, а настойчиво опровергаемая кенотиками, абсолютная неподвижность Божескаго Существа означаетъ только то, что всѣ атрибуты Бога суть реально Божескіе и вѣчные, всѣ имѣютъ дѣйствительное основаніе въ этомъ самомъ Существовѣ, и слѣдовательно, всякая переменна въ Божествѣ была бы равносильна Его уничтоженію. Утвержденіе такой тѣсной органической связи, какъ Божескихъ свойствъ между собою, такъ между свойствами и Божеской природой, съ необходимостью вытекаетъ изъ понятія о простотѣ и несложности Божества. Подъ этою простотою разумѣется полное отсутствіе какой-нибудь дѣлимости, а слѣдовательно и измѣняемости и способности переходить въ другія состоянія. Въ Богѣ нѣтъ различія между субстанціей и свойствами; все что Онъ имѣетъ въ Себѣ, все это и есть Онъ Самъ, почему выраженія о существованіи свойствъ въ Богѣ являются неточными и должны быть отнесены на счетъ бѣдности человѣческаго языка. Въ древне-христіанской письменности эта особенность Божеской природы поясняется примѣрами противоположнаго. Свойства тварныхъ предметовъ отличны отъ нихъ самихъ и потому отдѣлимы; напр., тѣло можетъ потерять присущій ему цвѣтъ, воздухъ можетъ лишиться свѣта и теплоты, душа—мудрости. Ни одинъ изъ этихъ предметовъ не есть то, что онъ имѣетъ, а поэтому, лишаясь своего свойства, онъ не уничтожается и не теряетъ субстанціи. Въ Богѣ же, какъ Существовѣ абсолютномъ и самобытномъ, разумъ человѣческій не можетъ допустить такого различія¹⁾. Въ Немъ, повторяемъ, и всѣ

¹⁾ См. бл. *Августинъ*. De civ. Dei. XI. 10. Рус. пер. Творенія ч. 4. 189—192 стр. De Trinit VI, 6—7. *Migne*. s. I. 42, col. 928—929; XV. 5. *Migne*. ibid., col. 1061 и д. Св. *Иларій Пикт.* De Trinit. VII. 27; VIII. 43. *Migne*. s. I. 10, col. 223 и 268—269.

свойства и самое существо одинаково равны и совершенно нераздѣльны. О различіи въ Богѣ свойствъ и сознанія этихъ свойствъ, сознанія и существа, къ какому прибѣгаютъ кенотики для того, чтобы выдержать понятіе о неизмѣняемости Божіей, рѣчи тѣмъ болѣе не могутъ быть, въ виду тождества даже между нашимъ сознаніемъ и нами самими. Поэтому нельзя мыслить въ Богѣ погашеніе сознанія, не предполагая уничтоженія всѣхъ Божескихъ свойствъ, или мыслить сохраненіе сознанія какихъ-либо свойствъ безъ нихъ самихъ. Погашеніе сознанія, какъ и лишеніе хотя-бы одного изъ присущихъ Божеству атрибутовъ совершенно было бы равносильно уничтоженію самого Божества. И та высочайшая свобода—любовь, то всемогущество, на основаніи которыхъ кенотики допускаютъ возможность переменъ въ Божествѣ, состоятъ не въ томъ, чтобы реализовать всякія возможности, но именно въ томъ, чтобы не испытывать состояній, противорѣчащихъ Божеской природѣ¹⁾. Если же Сынъ Божій по любви отказался отъ самобытности, погасилъ въ Себѣ Божеское самосознаніе и низвелъ Себя до чистой потенціи, то что остается отъ этой самой любви, которою характеризуется Его Существо? Если вообще любовь безъ самосознанія невозможна, то тѣмъ болѣе невозможно соединить любовь и безсознательное состояніе въ Существо абсолютномъ²⁾. Понятно, что кенотики должны допустить существованіе какой-то „депотенцированной“ любви въ Иисусѣ Христѣ, должны говорить о такой концентраціи любви, когда и „моменты полной пассивности“ ея не лишены активнаго дѣйствія. Въ теоріяхъ богослововъ, исходящихъ изъ пантеистическаго принципа измѣняемости Божества и стремящихся въ то же время остаться на почвѣ христіанскаго ученія о личномъ, абсолютномъ Богѣ, такой выводъ естествененъ и даже необходимъ. Но съ точки зрѣнія здраваго смысла рѣчь объ активной пассивности за-

1) *Еп. Сильвестръ*. „Правосл. Догматич. Богословіе“ 2 изд. 2 т. 157 стр. и д.

2) Вообще надо сказать, что изъ всѣхъ очень смѣлыхъ положеній и предположеній кенотической христологии предположеніе о безсознательномъ состояніи воплотившагося Сына Божія является наиболѣе смѣлымъ и наиболѣе бездоказательнымъ. Если по отношенію къ душѣ обыкновеннаго младенца возможны еще гаданія объ отсутствіи въ ея жизни моментовъ полной безсознательности (даже въ утробный періодъ), то въ мысляхъ и рѣчахъ о душѣ „Предвѣчнаго Младенца“, Сына Божія Иисуса Христа тѣмъ болѣе требуется исключительная благоговѣйная осторожность. Здѣсь смѣлость мысли можетъ граничить съ кощунствомъ; см., напр., *Ebrard*. *Op. cit.* II. S. 8.

ключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, а приписывать такую пассивность Высочайшему Существому — Богу, хотя бы на основаніи Его свободной любви, значить — отрицать и самую эту свободу, и любовь, и абсолютность.

Сознавая силу этихъ возраженій, кенотики, наконецъ, пытаются обосновать свое положеніе объ измѣняемости Бога тѣмъ, что разграничиваютъ въ Немъ сущность и образъ бытія или форму (внѣшнюю славу), при чемъ послѣднюю и считаютъ возможнымъ объектомъ кеносиса ¹⁾. Насколько основательны библейскія и экзегетическія оправданія такого разграниченія, мы видѣли при разсмотрѣніи мѣста изъ посланія къ Филиппійцамъ. Здѣсь достаточно только замѣтить, что и въ данномъ случаѣ кенотики остаются вѣрными своему принципу — заключать отъ видимаго къ невидимому, отъ тварнаго къ абсолютному. Конечно, поскольку рѣчь идетъ о мірѣ феноменальномъ, мысль о различіи формы и сущности имѣетъ все свое значеніе и приложение. Но переносить эту же категорію неизмѣняемаго и измѣняемаго, содержащаго и содержаимаго въ жизнь Абсолютнаго, значить совсѣмъ отказаться отъ теистическаго представленія о Богѣ. Понятно поэтому, почему кенотики въ объясненіе возможности „реальнаго“ кеносиса Сына Божія пользуются сравненіями и терминами, заимствованными изъ міра пространственнаго. Таковы всѣ ихъ представленія о сокращеніи (*systole*), „самоконцентраціи“, „депотенцированіи“ (*Zurückziehung auf die Potenz*) Логоса, отсюда же и неясныя разсужденія о томъ, что Сынъ Божій, воплощаясь, „отодвинулъ Себя отъ периферіи самооткровенія и активности къ Своему внутреннему центру“, „сократилъ экстенсивность Своего сознанія, не измѣняя его интенсивности“ и т. п. — Что касается еще одного приѣма, которымъ пользуются кенотики для уясненія разумомъ тайны воплощенія и вмѣстѣ для приспособленія, такъ сказать, Божества къ условіямъ человѣческаго существованія, именно различенія въ Богѣ свойствъ главныхъ и второстепенныхъ, а потомъ ученія о „примѣненныхъ“ Божескихъ

¹⁾ Страннымъ и нелогичнымъ является при этомъ приложение предиката измѣняемости или приспособляемости къ тому, что по самому существу своему опредѣляется и кенотиками, какъ нѣчто устойчивое и неизмѣнное, именно къ *вѣчной* формѣ Божескаго бытія. Какъ мало помогаютъ наглядныя представленія взаимоотношенія вѣчности и времени съ привлеченіемъ понятій „симультаннѣй“ и „сукцессивнѣй“ указано было выше.

свойствахъ Иисуса Христа, то приѣмъ этотъ былъ предметомъ критики самихъ же кенотиковъ. Какъ уже и выше нами замѣчено, онъ представляетъ только неудачную попытку замаскировать ученіе объ очеловѣченіи Бога и неизбежно ведетъ, какъ и теоріи радикальныхъ кенотиковъ, къ признанію въ Лицѣ Иисуса Христа человѣка, имѣющаго вмѣсто души „депотенцированное“ (!) Божеское Существо. Кромѣ того, такое утвержденіе необходимости приспособленія Божества къ человѣчеству стоитъ въ противорѣчій съ общимъ закономъ взаимоотношенія двухъ началъ—высшаго и низшаго. Всегда и всюду первое является опредѣляющимъ и сообщающимся, а не наоборотъ. Такъ мы говоримъ о свѣтломъ воздухѣ, объ огненномъ желѣзѣ, объ одушевленномъ тѣлѣ, а не о тѣлесномъ духѣ или о желѣзномъ огнѣ. Соответственно этому понятнѣе и естественнѣе рѣчь объ обоженіи человѣческой природы при соединеніи ея съ болѣе высшимъ началомъ—Божествомъ, чѣмъ о приниженіи, приспособленіи, примѣненіи Божества къ человѣчеству.

Наконецъ, въ доказательство возможности реального кеносиса Сына Божія со стороны человѣческой природы кенотики пространчо говорятъ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, о назначеніи человѣка къ Богоуподобленію, о сравнительной адекватности человѣческой природы Божеской и т. п. Разсужденія объ этомъ, взятыя сами по себѣ, конечно, справедливы, но въ устахъ кенотиковъ, въ связи съ ихъ ученіемъ объ измѣняемости Абсолютнаго, они принимаютъ опять пантеистическую окраску и также приводятъ къ признанію безусловной необходимости „самоуглубленія“ безграничнаго Творца въ ограниченное твореніе. По смыслу и этого послѣдняго основанія въ пользу реальности кеносиса (протестантское ученіе о *caritas* человѣческой природы для Божеской) выходитъ, что не Богъ—Слово принимаетъ въ единство Своей Ипостаси человѣческую природу, а *послѣдняя принимаетъ въ себя сокращенную, уменьшенную природу Божественную*. Выводъ, стоящій въ полномъ противорѣчій съ ученіемъ Церкви, формулированномъ на 4 вселенскомъ соборѣ, и потому обезцѣнивающій ту работу мысли, плодомъ которой онъ явился. Иначе разсуждаетъ и къ инымъ совершенно выводамъ приходитъ разумъ человѣческій, не вышедшій изъ повиновенія вѣрѣ. Онъ не переноситъ въ область Божескихъ дѣйствій нормъ и законовъ бытія пространственнаго, не устанавливаетъ, что для Божества возможно и что должно, такъ какъ

вѣрить, что „идѣже хочетъ Богъ, побѣждается естества чинъ“. Когда еще догматъ о взаимномъ отношеніи во Христѣ двухъ естествъ не получилъ своего утвержденія и раскрытія на соборѣ, когда еще не былъ строго опредѣленъ и богословскій языкъ, одинъ изъ западныхъ учителей Церкви богословствовалъ такъ: „изъ того, что Богъ— Слово исповѣдуются воплотившимся и смѣсившимся, *не слѣдуетъ заключать объ умаленіи Его Существа*. Богъ умѣлъ смѣситься, не вреда Себѣ, и притомъ смѣситься истинно..... Итакъ, не по своему слабому соображенію и не подъ влияніемъ чувственныхъ показаній опыта должны мы судить о смѣшеніи Бога и человѣка.. Не по примѣру обыкновенныхъ соединеній мы должны судить о соединеніи двухъ естествъ въ одно; ибо такого рода смѣшеніе есть разрушеніе обѣихъ частей. Но Богъ, объемлющій, но не объемлемый, испытующій, но не испытываемый, наполняющій все, но не наполняемый, весь вездѣсущій и чрезъ все проходящій.. такъ какъ милосердъ, смѣсился съ человѣческимъ естествомъ, *но не человѣческое естество смѣсилось съ Божественнымъ*“¹⁾. Употребленіе такихъ неточныхъ словъ, какъ „смѣшеніе“, „смѣситься“, не послужило препятствіемъ къ тому, чтобы указанное соображеніе богословствующаго разума было приведено на вселенскомъ соборѣ, какъ свидѣтельство и руководство правой вѣры.

Не трудно заключить теперь, что, такъ называемыя, кенотическія теоріи о Лицѣ Иисуса Христа, несостоятельныя въ своихъ основаніяхъ, по выводамъ стоятъ въ полномъ противорѣчій съ важнѣйшими догматами христіанской вѣры. /Пантеистическая тенденція ихъ разрушаетъ истинно-христіанское понятіе о Богѣ, какъ личномъ, абсолютномъ Существомъ; представленіемъ о вѣчномъ кеносисѣ Бога (субординаціонизмъ) и низведеніемъ Логоса изъ предѣловъ единосущія и равенства съ Отцомъ и Святымъ Духомъ вносится разрывъ въ имманентную Троицу Божественныхъ Лицъ, т. е. возобновляется въ новой формѣ арианство и савелліанство; ученіемъ объ „умаленномъ“ Божествѣ, тождественной со всѣми людьми человѣческой природѣ и о „Богочеловѣческомъ“ Лицѣ Иисуса Христа возстановляются всѣ

¹⁾ Блаж. Августинъ. Дѣян. всел. соборовъ III. 241—242 стр.

древне-христологическія ереси. Въ кенотизмѣ довольно замѣтно выступаетъ аполинарианство съ его ученіемъ о превращеніи Логоса въ члвч: чловѣка Іисуса Христа ¹⁾, весьма ясно проводится монофизитская и моноелитская точка зрѣнія (полное *unio naturarum*), вносится неизбѣжно и столь нежелательное кенотикамъ несторіанство (постепенное воплощеніе). А пониманіе Богосыновства Іисуса Христа въ смыслѣ высшей степени нравственнаго единенія съ Богомъ и совершенное отождествленіе жизни Христа съ жизнью каждаго чловѣка, вплоть до утвержденія въ добрѣ путемъ борьбы со зломъ, приближаютъ кенотизмъ къ позднѣйшему евіонизму—социніанству. Съ церковно-догматической точки зрѣнія кенотическія теоріи о Лицѣ Іисуса Христа должны быть признаны *неправославными*, и потому не отвѣчающими ни своимъ задачамъ, ни своимъ цѣлямъ (объяснить въ согласіи съ „древне-каатолическими“ догматами способъ соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ и начертать подлинно евангельскій образъ Спасителя). А эти выводы ясно подтверждаютъ, что и та незначительная связь, какую протестанты пытаются установить между кенотическимъ ученіемъ о Лицѣ Іисуса Христа и христологіей святоотеческой, на самомъ дѣлѣ не существуетъ, и если можно въ первые вѣка христіанства искать прототипъ современныхъ протестантскихъ кенотическихъ теорій, то только въ обществахъ, отдѣлившись отъ церкви, еретическихъ. Даже желанное для ортодоксаловъ-кенотиковъ различіе ихъ воззрѣній отъ гуманистическихъ взглядовъ на Лицо Іисуса Христа представителей либеральнаго ричліанскаго богословія вполне не достигается, такъ какъ представленія ихъ о Богочловѣчѣ, обладающемъ вмѣсто души особою небесною сущностью, весьма близко къ ричліанскому изображенію Христа, какъ великаго учителя возвышеннѣйшей христіанской нравственности, прежде лично осуществившаго Свое ученіе и ничѣмъ не обнаружившаго приписанное Ему впоследствии Божеское достоинство.

¹⁾ *Loofs* считаетъ Аполинарія еп. Лаодик. первымъ предшественникомъ современныхъ кенотиковъ. См. *Hauck, Realencykl. X. S. 256. 262.* Характерно, что и самый терминъ *κένωσις* (въ формѣ существительнаго) съ значеніемъ *τροπή, μεταβολή* впервые встрѣчается при передачѣ ученія аполинарианъ. См. выше 17 стр. *Проф. М. Гаршевъ* говоритъ, что терминъ этотъ Апостоломъ языковъ заимствованъ изъ языческаго гностицизма („Л. Н. Толстой, какъ религіозный мыслитель“. Христіанинъ. 1907 г. II. 552 стр.), но, какъ указано выше, св. Павелъ въ своихъ посланіяхъ и не даетъ мѣста этому термину, а глаголъ *κενόω* употребляется и въ переводѣ LXX.

Заключеніе.

Кенотическое ученіе о Лицѣ Иисуса Христа, разсматриваемое съ церковно-догматической точки зрѣнія, какъ мы видѣли, можетъ вызывать къ себѣ только отрицательное отношеніе. Однако этимъ отрицательнымъ результатомъ еще не исчерпывается все вообще научно-богословское значеніе этой тщательно разработанной христологической теоріи. Оцѣнивалъ ее въ самомъ конечномъ итогѣ не съ строго-догматической, а съ болѣе общей—исторической и научно-богословской точки зрѣнія, можно находить въ ней и нѣкоторые положительные элементы. На кенотической теоріи, являющейся принадлежностью современной эпохи, можно прежде всего съ ясностью видѣть отраженіе тѣхъ запросовъ, какіе предъявляются въ послѣднее время къ гуманитарнымъ и богословскимъ наукамъ. Нравственныя проблемы, занимающія выдающіеся умы послѣдней четверти истекшаго столѣтія, естественно должны были и въ области богословскихъ наукъ выдвинуть на первый планъ этическое содержаніе христіанской религіи. Естественно, что и въ кругѣ вопросовъ, касающихся Лица Божественнаго Основателя христіанства, вниманіе богослововъ должна была занять Его нравственная сторона, а человѣческая природа Иисуса Христа должна была получить право на всестороннее изслѣдованіе и разъясненіе. Этому современному живому интересу къ человѣческой сторонѣ въ Лицѣ Иисуса Христа кенотическая теорія своимъ особеннымъ удареніемъ на чисто человѣческую форму бытія, или на настоящую человѣчность, человѣкоподобность, которую принялъ воплотившійся Сынъ Божій, удовлетворяетъ вполне. Ею ставится цѣлый рядъ вопросовъ, о нравственномъ развитіи Иисуса Христа, о Его искушаемости, о Его человѣческомъ знаніи и другихъ такихъ вопросовъ, которые должны быть рѣшены и съ церковно-догматической точки зрѣнія. Какъ оппозиція крайне-ортодоксальному взгляду на Лицо Иисуса Христа, при которомъ эти вопросы часто совершенно оставляются въ

сторонѣ или рѣшаются поверхностно, кенотизмъ и имѣеть нѣкоторое положительное значеніе. Значеніе это усиливается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что такой результатъ достигается кенотиками при ихъ искреннемъ, хотя и видимо, согласіи съ остальными догматами, чего уже совсѣмъ нѣтъ въ гуманистическомъ направленіи современнаго богословія, окончательно порывающемъ связь съ церковной догматикой. Правда, въ вѣчныхъ выводахъ своихъ построеній касательно Лица Иисуса Христа эти два направленія сходятся, но тѣмъ не менѣе желаніе оставаться вѣрными основнымъ догматическимъ положеніямъ церковной христологіи имѣеть своимъ выгоднымъ слѣдствіемъ то, что въ трудахъ кенотиковъ мы встрѣчаемъ не только внимательный экзегезисъ труднѣйшихъ для пониманія мѣстъ Св. Писанія Новаго Завѣта, но и значительный патристическій элементъ, такъ что важнѣйшія сочиненія представителей изложеннаго нами ученія могутъ дать не мало полезнаго и православному читателю. Вообще надо сказать, что та громадная энергія, та удивительная настойчивость, та степень умственнаго труда, которыя приложены кенотиками для достиженія высокой цѣли—возможнаго для человѣка пониманія тайны Лица Спасителя—способны возбуждать соревнованіе и представителя православно-богословской науки. А стремленіе ихъ всецѣло отвѣтить на запросы, предъявляемые современностью къ наукамъ вообще и къ богословскимъ въ частности, и весьма неудовлетворительный (съ церковно-догматической точки зрѣнія), данный ими, опытъ рѣшенія труднѣйшей христологической проблемы косвеннымъ образомъ могутъ указывать православному богослову пути и средства для изслѣдованій въ области церковной христологіи. Внимательное отношеніе къ запросамъ времени и стремленіе всецѣло удовлетворить ихъ не должны оплачиваться извращеніемъ откровенной истины, вѣчной, неизмѣнной, неприспособляемой. При изслѣдованіи этой истины, для достиженія возможной плодотворности и цѣлесообразности его, разумъ человѣческій не долженъ выходить изъ повиновенія вѣрѣ и непогрѣшному авторитету св. Церкви. Къ признанію такого требованія изученіе кенотической христологіи приводитъ тѣмъ болѣе, что она оказывается несостоятельной и съ точки зрѣнія тѣхъ задачъ, какія сама себѣ ставитъ. Ни способъ соединенія двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ, ни тайна воплощенія, даже сущность кеносиса ¹⁾, не

¹⁾ Ср. *Thomasius*. Op. cit. I. S. 473.

получаютъ въ ней всесторонняго раскрытія и полнаго объясненія. Что находятъ въ кенотическомъ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа тѣ, которые, оставивъ пути и методы научной разработки богословскихъ вопросовъ, завѣщанные Церковью (начало традиціи, консерватизма) и прельщаясь обѣщаніями „последняго слова“ протестантской науки— дать ясное, вѣрное, вполнѣ понятное разрѣшеніе тайны, окружающей Личность Основателя христіанства, вступаютъ на путь, проложенный въ христологіи Thomasius'омъ? Они находятъ запутанную, основанную, главнымъ образомъ, на апріорныхъ, рационалистическихъ доводахъ, теорію, полную противорѣчій, недостаточно уясненныхъ терминовъ и положеній, теорію, въ концѣ концовъ, отказывающуюся найти въ человѣческой мысли понятіе и въ языкѣ человѣческомъ слово, которыя бы вполнѣ выражали сущность воплощенія и способъ соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ ¹⁾). Цѣною крупныхъ заблужденій кенотизмъ идетъ къ разрѣшенію „отъ вѣка утаенной тайны“, тайна же все-таки остается „неизслѣдимой“ и „неизреченной“. А насколько не способствуя научному прогрессу въ христіанской догматикѣ, кенотическая христологія, при всемъ значительномъ вниманіи, какое она удѣляетъ этической сторонѣ христіанства, оказываетъ, можно сказать, плохую услугу и нравственному ученію его, такъ какъ само собою понятно, что абсолютное значеніе евангельскихъ нравственныхъ требованій всецѣло покоится на неумаленномъ Божественномъ достоинствѣ Провозвѣстника этихъ требованій. Между тѣмъ кенотическая теорія, поработавъ предвѣчнаго и единосущнаго съ Отцомъ Сына Божія условіямъ и формамъ человѣческаго бытія и развивая ученіе о Его примѣненныхъ Божескихъ свойствахъ, тѣмъ самымъ открываетъ путь и для приниженія высокихъ, неизмѣнныхъ нравственныхъ заповѣдей Евангелія и всякаго рода компромиссамъ христіанской совѣсти съ обычаями и мѣрками нравственности „мірской“, гражданской ²⁾). Кто хотѣлъ бы найти въ кенотической хри-

¹⁾ Ср. *ibid.* S. 452. *Ebrard.* Op. cit. II. S. 150.

²⁾ Можно ли ожидать чего-либо иного, кромѣ такого приниженія христіанскаго нравственнаго ученія, замѣтимъ мимоходомъ, отъ тѣхъ истолкователей евангельской морали, какими являются современные искатели „новыхъ путей“ въ богословіи, съ развязностью трактующіе въ газетныхъ фельетонахъ объ „отреченіи Бога отъ Своего Божества“, о „страдальческомъ умаленіи Бога въ Своемъ Божествѣ, какъ чистая вода умалается въ прѣсности своей, размѣ-

стологін раскрытіе высочайшаго идеала Божеской святости, чистоты и правды ¹⁾, тотъ вмѣсто него находить только указаніе на примѣръ святого, нравственнаго человѣка. Къ протестантамъ—кенотикамъ приложимы слова св. Аѳанасіи Великаго, сказанныя имъ о еретикахъ своего времени: „слѣпотствуя мысленными очами, не имѣя ума, который зрить Бога, подобно Іакову, и сердца чистаго, которое узрить Бога, о человѣкѣ, котораго Спаситель ради насъ понесъ на Себѣ, написанныя изреченія, и уничиженныя дѣла, и слова, выражающія обнищаніе, прилагая къ Божеству Слова, и сами заблуждаются и вводятъ въ заблужденіе необучившихся и неутвержденныхъ“ ²⁾.

Положительные результаты разбора кенотическихъ теорій по отношенію къ догматическому ученію о самоуничиженіи Господа нашего Иисуса Христа могутъ быть сформулированы такъ.

Самоуничиженіемъ Иисуса Христа, согласно источникамъ христіанскаго вѣроученія—Св. Писанію и Св. Преданію—должно быть названо добровольное принятіе на Себя воплотившимся Сыномъ Божіимъ въ домостроительственныхъ цѣляхъ всего человѣческаго, свободное усвоеніе Имъ всѣхъ проявленій человѣческой жизни, казущихся несомвѣстными съ Божественными естествомъ и славою. Смыслъ, соединяемый съ этимъ понятіемъ не метафизическій, а нравственный. Имъ обозначается не умаленіе или укороченіе существа Божія, не измѣненіе Божескаго образа бытія, не самоотказъ или самоотреченіе Бога—Слова отъ какихъ-либо свойствъ; а то неизреченное и непостижимое снисхожденіе Божественной любви, по которому Сынъ Божій такъ благоволилъ унизить или смирить Себя до нашей малости, что, соразмѣряя Свое нестерпимое и необъятное величіе со взорами людей, даровалъ воспринятой Имъ человѣческой природѣ способность сносить Божество и даже стать органомъ обнаруженія Божескихъ

шиваясь съ солью“ (!) и т. п. Такимъ рѣчамъ можно было бы не придавать никакого значенія, объясняя ихъ неточностью языка, если бы онѣ не соединялись съ претензіей тоже внести поправку въ школьное богословіе съ его якобы докетическимъ изображеніемъ самоуничиженія Иисуса Христа.

¹⁾ Ср. *R. Kübel. Über d. Unterscheid zwischen d. positiven und d. liberalen Richtung in d. modernen Theologie. München. 1893. S. 6.*

²⁾ „Слово протестантское о вѣрѣ“. 24. Творенія. IV. 464 стр. *Migne. 26, col. 1276.*

свойствъ, Божеской силы, славы и достоинства, и одновременно, какъ бы скрывая иногда Свою славу, попускалъ этой природѣ обнаруживать присущія ей естественныя страсти ¹⁾ и свойства. Такъ и для неуничжиимаго по природѣ Божества это видимое домостроительственное самоуничжиженіе Христа Спасителя не только не соединялось съ безславіемъ, но даже было условіемъ приличествующей Ему, какъ Богу, славы на землѣ и для человѣчества оно явилось источникомъ прославленія, обновленія и обоженія.

Болѣе точное опредѣленіе отношенія Божественной славы Иисуса Христа къ Его уничиженію или дальнѣйшее уясненіе ученія о самоуничжиженіи Господа возможно, думается намъ, только на пути субъективнаго, личнаго усвоенія каждымъ изъ насъ того неисчерпаемаго богатства, какое даровано человѣческой природѣ Спасителя Божественнымъ истощаніемъ, т. е. на пути субъективнаго перерожденія, обновленія, обоженія. Это—путь христіанскаго нравственнаго усовершенствованія, неразрывно связанный съ аскетизмомъ; путь смиреннаго самоотреченія и самоуничжиженія, но возвышающій человѣка до неба, приводящій его къ способности даже и въ этой жизни отрѣшаться умомъ отъ земли, отъ плотскаго, чувственнаго и жить, хотя бы въ частичномъ (*ex μέρος*), въ блаженномъ созерцаніи Бога. Чрезвычайную трудность всесторонняго уясненія Божественныхъ тайнъ разсудочнымъ путемъ испыталъ всякій, дерзавшій заглянуть въ бездну богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія. Ему знакомо то внутреннее душевное состояніе, которое исповѣдуетъ св. Аѳанасій: „какъ скоро намѣревался я писать и принуждалъ себя помыслить о Божествѣ Слова, всякій разъ далеко отъ меня отступало вѣдѣніе, и сознавалъ я, что въ такой мѣрѣ остаюсь я позади, въ какой думалъ постигнуть. Ибо не могъ написать того, что повидимому представлялъ умомъ; а что писалъ, то дѣлалось слабѣе даже и той малой тѣни истины, какая была у меня въ мысли“ ²⁾.

¹⁾ Въ смыслѣ терминологіи, принятой св. Іоанномъ Дамаскинѣмъ.

²⁾ „Посланіе къ инокамъ“. 1. Творенія. II. 103 стр.

Замѣченныя опечатки.

Стр.	Строка.	Напечатано.	Должно быть.
1	5 сверху	обрѣтся	обрѣтеса
2	13 снизу	τὸ	τὸ
3	10 "	Съ нами	Съ нами.
—	11 "	Богъ живущій	Богъ, живущій
4	5 "	средоточеніе	средоточіе
7	18 "	естествъ	естествъ—
12	14 сверху	Божіемъ,	Божіемъ
17	20 снизу прим.	assum psit	assumpsit
19	1 сверху	изложенное. . ученіе	изложенному... ученію
23	8 снизу прим.	Божества	Божества,
25	1 сверху	свойствъ-	свойствъ,
26	2 снизу	христологія	христологіи
28	5 "	χρῆσις	χρῆσις
37	5 " прим.	Christlich	christlich
41	5 сверху	не принадлежащее	непринадлежащее
—	15 "	ὁ	τὸ
45	4 снизу прим.	Schrift.	Schrift
—	5 "	an.	an
—	6 "	uber.	uber
56	3 сверху	уществованія	существованія
60	15 снизу прим.	Wesensentfaltug	Wesensentfaltung
68	19 "	Христа.	Христа,
82	8 снизу	Христа	Христа,
86	11 " прим.	слова	слова,
87	20 " прим.	кеносисѣ	кеносисъ,
98	7 сверху	Христа;	Христа
98	14 "	ἀλλήθεια	ἀλλήθεια.
107	1 сверху	проникнуть	приникнуть
—	14 "	такъ какъ	такъ, какъ
108	1 "	• Слова	слова