

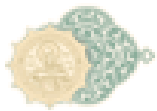
Игумен Сильвестр (Стойчев)

**Учение профессора
М. М. Тареева о кенозисе**

Греческий термин *кенозис*¹ в христианском богословии традиционно употребляется для обозначения учения о добровольном самоуничижении Христа Спасителя, которое проявилось в Его вочеловечении, Крестных страданиях и смерти. Учение о кенозисе всегда занимало важное место в творениях отцов и учителей Церкви. Также и богословы XIX–XX вв. (как православные, так и представители других христианских конфессий) уделяли этому учению особое внимание. Однако из русских мыслителей единственным, кто попытался всю свою богословскую систему построить на идее кенозиса, был профессор Московской духовной академии Михаил Михайлович Тареев. Являясь весьма плодотворным автором, он в определенном смысле всё же был «писателем одной темы»: основные его работы посвящены осмыслению кенозиса Богочеловека. Во всех своих публикациях Тареев так или иначе постоянно возвращается к этой теме. И потому кенотическое богословие является ключом к пониманию всех построений этого незаурядного мыслителя. К тому же учение Тареева о кенозисе напрямую связано и с его этическими воззрениями, и с его пониманием христианской нравственности и христианского подвига.

Классическим «кенотическим» местом Священного Писания является фрагмент Послания апостола Павла Филиппийцам (Флп. 2:5–11). Здесь апостол обращается с увещанием к своей пастве, стремясь определить те чувства и настроения, которые лежат в основе христианского мировоззрения и которые поддерживают его. С этой целью он обращается к чувствам и переживаниям Самого Христа: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2:5). Христос, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду

¹ Κένωσις, εως, ἥ — опустошение, истощение, опорожнение, пустота.



став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени (Флп. 2:6–9).

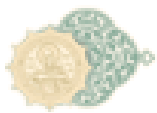
Здесь традиционно выделяют несколько аспектов: воплощение, принятие Христом не только образа человека, но и образа «раба», явившееся результатом добровольного самоуничижения (кенозиса). Другой важнейший аспект: Христос был «послушен» принятым условиям земного существования, т. е. не избежал всех тех страданий, которые сопровождают жизнь человека, в том числе и самой смерти. Таким образом, Христос не просто разделил с людьми условия их жизни, но выбрал самые тяжелые и неблагоприятные условия. Как пишет святитель Феофан Затворник: «Христос избрал самый невиданный род жизни: родился в яслях, возрос в бедности и трудах работных, жил среди лишений, не имея где главу приклонить. Он всем правил и жизни Своей течение мог направлять Сам, но Он отрекся от Своей власти и смиренно принимал всё случавшееся и подчинялся тому»².

С другой стороны, христологические формулы ничего не дают для понимания идейного смысла кенозиса. Поэтому в сочинениях отцов Церкви можно найти различные интерпретации значения самоуничижения Христа. Причем, как подчеркивают многие историки христианского богословия, эти интерпретации носят всегда личную, субъективную окраску. Таким образом, любой христианин может выбрать то понимание кенозиса, которое близко его мироощущению. Догматика, по мысли Тареева, предоставляет в учении о кенозисе определенную свободу мысли, поэтому практически во всех основных своих работах он касается темы кенозиса. Первым значительным богословским сочинением профессора М. М. Тареева стала его магистерская диссертация «Искушение Богочеловека», защищенная в Московской духовной академии в 1891 г.³ Позже ее текст полностью вошел в состав третьего тома «Основ христианства» под названием «Искушения Христа в связи с историей дохристианских религий и Христианской Церкви»⁴.

² Феофан (Говоров), еп. Толкование на Послание к Филиппийцам. М., 1883. С. 46.

³ Однако степень магистра была присуждена Тарееву лишь в 1902 г., т. е. только через одиннадцать лет после защиты.

⁴ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 157–318. В примечании 1 на с. 157 Тареев делает специальную оговорку (которая, в общем-то, присутствует и во вступлении к 1 тому) о том, что «обширный материал, данный в первых двух изданиях монографии об искушениях Христа, здесь значительно сокращается; прежде всего, не перепечатывается трактат о литературной и исторической достоверности евангельских повествований об искушениях Иисуса Христа в пустыне; он был на своем месте в монографии и оказывается излишним теперь как ввиду общей концепции евангельских фактов в философии евангельской истории, так и потому, что идейное содержание не зависит от того или иного решения вопросов, затронутых в этом трактате; обзор всей жизни Христа с точки зрения искушений ныне является также вполне излишним, так как мы останавливаем свое внимание лишь на идейном содержании искушений Христа» (Там же. С. 157–158).



Центральная идея «Искушений Христа» заключается в том, что победа Христа над искушениями, с которыми обращается к Нему сатана в пустыне, собственно является центральным событием Искупления или, по замечанию П. Валье, представляет достижение, «изменяющее нормы религиозного сознания и задающее новое направление в истории Христианской Церкви»⁵.

Тареев поясняет, почему именно так необходимо и важно правильно понять и осмыслить евангельское повествование об искушениях: «Христос явил исполнение религиозных чаяний человечества, примирил человека с Богом, реализовал богосыновнее самосознание в исторических условиях человеческой жизни и оправдал Бога; как совершение Его лица, так и совершение Его дела открылось в богосыновнем, или богочеловеческом, самоуничижении, которое и образует существенную сторону Его искушений»⁶.

Поэтому и принятие искушений мыслится Тареевым, прежде всего, в категориях кенозиса. Причем в преодолении искушений Христос преодолевает национальное самосознание иудеев. Последовательное отвержение Спасителем искушений диавола последовательно отвергает и развенчивает ложные чаяния иудейского народа: «Согласно ожиданиям иудеев, Мессия должен был явиться чудесным питателем их и, конечно, лично стоять, как чудотворец, выше материальной зависимости. Это было смыслом первого искушения. Затем иудеи ожидали в Мессии человека, пользующегося особым покровительством Бога во имя святости храма и вообще ветхозаветного символизма, а в Его царстве надеялись видеть торжество ревнителей ветхозаветного закона. Это составило содержание второго искушения. Наконец, иудеи надеялись видеть в Мессии своего национального царя, который доставил бы господство еврейскому народу, с его теократическим символизмом, над всеми языческими народами. В этом был смысл третьего искушения. Иисус Христос отклонил и не мог не отклонить предложения искушителя. Уступить надеждам иудеев значило увековечить иудейский символизм, наложить на всех людей ярмо ветхозаветного обрядового закона, отказаться от основания духовного царства, вместо согласного с волею Божиею спасения рода человеческого послужить национальным страстям иудейского народа, поклониться злему духу»⁷.

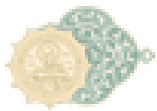
В «Основах христианства» на первое место, в качестве определенного введения в богословскую систему, поставлена хронологически более поздняя работа — «Уничужение Христа»⁸.

⁵ Valliere P.R. M. M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism. Columbia University, 1974. P. 60.

⁶ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 224.

⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. Сергиев Посад, 1908. С. 193–194.

⁸ Там же. С. 7–134.



Тареев ставит на первое место именно эту работу, несмотря на то что она была написана в 1901 г. и защищена в качестве докторской диссертации⁹ только в 1904 г., т. е. намного позже, чем был написан текст «Искушения Богочеловека». Но в «Основах христианства» Тареев не стремился к хронологической точности.

Идея кенозиса, самоуничтожения Богочеловека — основная для богословской мысли Тареева. Как отмечают исследователи, в своих воззрениях на кенозис Тареев был сильно зависим от идей протестантской кенотической школы¹⁰.

Важным является замечание Н. К. Гаврюшина, что «главная богословская линия Тареева — кенотическая; и сотериология его — именно в кенотическом подражании Христу; истинное богословие — именно “деятельное”, нравственное, основой которого являются не отвлеченные понятия и схемы, а исторический *образ* Воплощенного Бога, примеры *Его* действия»¹¹. Почему Тареев избирает именно тему кенозиса? Как пишет он сам, идея кенозиса помогает оправдать «евангельский религиозно-исторический образ Христа как образ человека с природным богосыновним самосознанием и с богодарованной чудотворной силой»¹².

Учение о кенозисе необходимо Тарееву для преодоления крайностей библейской критики. П. Валье в своей работе подробно рассматривает протестантскую концепцию кенозиса и то, каким образом она повлияла на идеи Тареева, поэтому мы считаем нужным подробнее остановиться на выводах Валье¹³.

Следствием критического анализа Нового Завета стало противопоставление «Иисуса истории» и «Иисуса догмы», что ставило под сомнение не просто отдельные пункты традиционной догматики, но все ее принципы. Данное мнение было быстро подхвачено различными профессиональными группами, как придерживающимися традиционной догматики, так и склоняющимися к крайнему рационализму и отвергающими любую догматическую структуру.

Следует выделить также и группу умеренных богословов, занимавших среднюю позицию. К ним обычно относят Томазиуса, Дорнера и Гесса. Они пытаются осмыслить «соединение Божественного и человеческого во Христе так, чтобы сделать это соединение понятным и приемлемым

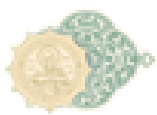
⁹ Полное название: «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа (Флп. 2:5–11). Экзегетическое и историко-критическое исследование».

¹⁰ На это прямо указывает П. Валье: «Тареев черпает из так называемой «кенотической школы» протестантского богословия XIX в.» (Valliere P. Op. cit. P. 12). С этим мнением полностью соглашается Н. К. Гаврюшин. См.: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005. С. 122–123.

¹¹ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005. С. 122.

¹² Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 133.

¹³ См.: Valliere P. Op. cit. P. 63–71.



на современном этапе богословствования»¹⁴. Как замечает П. Валье, «учение о кенозисе Христа стало очень плодотворной идеей, потому что, являясь догматическим понятием, оно включало антропологический и исторический аспект Нового Завета»¹⁵.

Кенотическое учение распространялось не только на воплощение, страдания и искупительный подвиг, но и на общественное служение Иисуса Христа — общение с учениками и окружавшим Его обществом. Искушение в пустыне — также пример кенозиса, который интерпретируется Тареевым как основной аспект Искушения.

Богословие кенотической школы оказало широкое влияние на протестантизм XIX в. В 1856 г. Дорнер писал, что кенотизм был «почти преобладающим» направлением в Германии. Работы Дорнера появились в 1885 г., незадолго до того, как Тареев начал учиться в академии¹⁶. В то же самое время кенотизм начал приобретать большую популярность и в Англии. Сам Дорнер видел в кенотизме альтернативу «практическому» христианству Ричля¹⁷.

Валье также указывает на некоторые «слабые стороны» кенотической школы. Главная слабость кенотического богословия заключалась в сильной тенденции к использованию искусственных и непостоянных богословских схем. Это было следствием постоянных попыток выбрать и объединить догматико-богословские и библейско-критические идеи различного происхождения с целью применить их в описании психологии Иисуса и в реконструкции истории Нового Завета¹⁸. Часть подобной искусственности замечается и у Тареева.

Некоторые представители кенотической школы развивали теорию «прогрессирующего», или «развивающегося», воплощения¹⁹. Они основывались на утверждении постоянного саморазвития Христа, постепенного осознания Им собственной божественности. П. Валье также указывает, что и сам Тареев оказался, пусть и в небольшой степени, под влиянием идеи «развивающегося воплощения», приняв ее от В. Соловьева²⁰.

¹⁴ Valliere P. Op. cit. P. 64.

¹⁵ Ibid. P. 64.

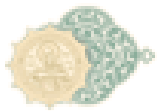
¹⁶ Кстати, как отмечает П. Валье, некоторые работы Дорнера были переведены либо самим Тареевым, либо под его редакцией. Например: Dorner. Der Christlichen Sittenlehre (Дорнер. Система христианского нравоучения. М., 1913). Valliere P. Op. cit. P. 68.

¹⁷ Valliere P. Op. cit. P. 68.

¹⁸ П. Валье приводит «классический» пример с одной из теорий Гесса, который выдвинул идею об изменении внутритрончных отношений во время воплощения: место Бога Слова занимает Святой Дух, Которому передаются все «функции» промысла о космосе до «возвращения» второго Человека (т.е. нового Адама-Христа) назад.

¹⁹ Valliere P. Op. cit. P. 69.

²⁰ Ibid. P. 72.



Хотя некоторые исследователи наследия Тареева считают, что он всё же критикует данную идею: «Тареев категорически отверг идею совершенствования. Протестантские теологи и русские моралисты рассматривали жизнь Христа как развитие, в процессе которого преодолевается ограниченная человеческая природа и жизнь человеческая уподобляется жизни божественной. Согласно Тарееву, это и невозможно, и не соответствует тексту Евангелия»²¹.

Рассмотрим подробнее работу профессора М. М. Тареева «Уничжение Христа». Предисловие к этой работе Тареев начинает словами о том, что «между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины»²².

Первоначально может показаться, что Тареев пытается полностью отвергнуть этот «апостольско-патристический» заслон и очистить евангельский образ Господа Иисуса Христа от позднейших наслоений²³, но в своей работе об унижении Христа Тареев обращается именно к святоотеческому наследию, достаточно подробно разбирая взгляды таких отцов, как святой Кирилл Александрийский.

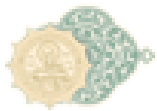
Профессор М. М. Тареев постоянно стремится к христологическому реализму; он желает познавать Христа так, как познавали Его апостолы, стремится познать Христа таким, каким Он предстает в Евангелии: «Несомненно, что ап. Павел в Посл. к Филип. 2:5–6²⁴ не понимает только человека Иисуса, потому что ни этот (т. е. ап. Павел — и. С.), ни другие апостолы не знали Иисуса Христа только в качестве человека, а не вме-

²¹ Бродский А. И. Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 31. Можно сказать, что Тареев воспринял в целом общий контекст идей кенотической школы, но переосмыслил их по-своему.

²² Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 7.

²³ Как отмечает Н. К. Гаврюшин, «духом Реформации веет от этих строк... Между тем радикализм Тареева только при поверхностном рассмотрении может казаться характерно протестантским» (Гаврюшин Н. К. «Прийти к опыту верующего в простоте»: М. М. Тареев [Электронный ресурс] URL: <http://bogomysl.narod.ru/Tareev.htm>). Следует обратить внимание на некоторую противоречивость высказываний Тареева в отношении святых отцов. По нашему мнению, в этом вопросе мысль Тареева прошла определенную эволюцию. Диссертация о кенозисе целиком и полностью основана на святоотеческих сочинениях. Хотя в своем месте Тареев и отмечает, что «церковное учение о кенозисе невозможно привести в одну систему, обнимающую все типы церковного учения, из которых каждый носит своеобразные черты и представляет более или менее замкнутый круг» (Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 133). Поэтому он оставляет на волю свободного человеческого разума — делать тот или иной вывод относительно святоотеческих систем (в частности, в вопросе о кенозисе): «Если мы хотим достигнуть определенных выводов, то мы должны поставить независимую мысль и затем спросить, оправдывается ли она церковным учением; всякий же мнимо прямой вывод нам представляется грубо замаскированной тенденцией» (Там же. С. 133).

²⁴ Тареев указывает и другие параллельные места: *Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих* (Рим. 5:15); *Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2:5); *Ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа* (Гал. 1:12).



сте Сына Божия. Равным образом, уничижение в смысле принятия образа раба и уподобления человекам может быть утверждаемо никак не о человеке»²⁵. Утверждение христологического реализма необходимо Тарееву в качестве фундамента для дальнейших рассуждений.

Следует отметить, что М. М. Тареев критикует протестантское учение об «абсолютном кенозисе», которое заключается в том, что «Сын Божий в полном смысле слова стал, или сделался, человеком, так что, вочеловечившись, даже вступил, как младенец, в бессознательное состояние, постепенно сменившееся человеческим сознанием и самосознанием»²⁶.

«Абсолютному кенозису» Тареев противопоставляет «кенозис относительный». «Относительный кенозис» заключается в том, что «самоуничижение, явленное Сыном Божиим в воплощении, состояло в истощании внешнего, свойственного Богу величия ради тварно-человеческой, условно-ограниченной нормы, которую Он принял на Себя»²⁷.

Другим аспектом кенозиса является смирение, являющееся актом внешнего проявления самоуничижения Сына Божия. В то же время со смирением неразрывно связано прославление, или превознесение, Христа (Флп. 2:9–11). Здесь Тареев проводит очень важную мысль: прославление не является наградой за смирение и уничижение, а необходимо сопровождает «добровольное, по послушанию воле Божией, уничижение», «включающее в себя превознесение как свой существенный элемент»²⁸.

Таким образом, божественный кенозис, явленный в воплощении, одновременно являет и божественное смирение, и божественную славу, обязательно смирению сопутствующую. Именно такое антиномичное сочетание «бесславия и славы», «уничижения и превознесения» является необходимым сотериологическим условием воплощения, без которого спасение человека невозможно.

В «Искушениях Христа» Тареев описывает свою мысль следующим образом: «Если бы Христос открылся миру во внешнем величии и силою Божественного всемогущества избавил человека от злостраданий, Он искупил бы только плоть человеческую и не был бы основателем того царства духа, которое плоть и кровь не могут наследовать (1 Кор. 15:50) и в котором Бог уничтожит пищу и чрево (1 Кор. 6:13); открывшись же во внешнем уничижении, Он дарует человеку внутреннее богосыновнее достоинство, Он призывает человека вместо видимого совершенства к славе Божией, которая доступна ему в уничижении, и вместо счастья — к блаженству, которое постигается в страданиях»²⁹.

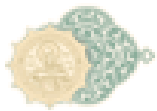
²⁵ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 12.

²⁶ Там же. С. 31.

²⁷ Там же. С. 32.

²⁸ Там же. С. 34.

²⁹ Там же. Т. 3. С. 269.



Тареев настаивает на том, что в кенозисе Бог остается Богом, т. е. кенозис — это, в первую очередь, явление божественного смирения и добровольного бесславия. Поэтому всё человеческое, как отмечает Тареев, остается «внешним» по отношению к Богу. Тареев делает специальную оговорку, что его утверждение о человечестве Христа как о «внешнем» или «являемом» по отношению к Божественному не означает того, что «докетизм прав», но лишь то, что Христос как Бог принял «норму рабского бытия»³⁰. Именно такой вывод делает Тареев из рассматриваемого отрывка Послания к Филиппийцам: Христос Иисус, обладая нормой бытия божественного, не отнесся (при воплощении) своекорыстно к Своей Божественной славе, но уничижил Себя, приняв норму бытия рабского³¹. Кенозис, таким образом, сочетает в себе две различные нормы бытия — божественного и человеческого.

Затем М. М. Тареев переходит к рассмотрению сочинений доникейского периода и сочинений IV в. и отмечает, что основной темой для писателей I–III вв. является вопрос об отношении Лиц Святой Троицы, а не кенозис³². В IV в. идеи кенозиса появляются в сочинениях Аполлинария Лаодикийского, который даже «настаивает на самоуничижении Божества во Христе, но докетически смотрит на человечество»³³. В то же время и православные писатели IV в. «глубоко проникнуты идеей божественного самоуничижения, но обстоятельства времени не были благоприятны и препятствовали им остановиться на этой идее и раскрыть ее последовательно»³⁴. Учение о кенозисе приобретает особую значимость с началом христологической полемики. Поэтому большая часть работы М. Тареева посвящена рассмотрению именно христологических сочинений.

Особое внимание М. М. Тареев уделяет святому Кириллу Александрийскому, который первым подробно и последовательно раскрывает учение о кенозисе³⁵. Как замечает П. Валье, «Кирилл Александрийский наиболее близок и интересен Тарееву из всех отцов Церкви, обзор богословия которых включен им в работу «Уничижение Христа»»³⁶.

³⁰ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 31–32.

³¹ Там же. С. 38.

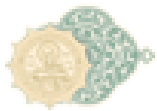
³² Там же. С. 40–43.

³³ Там же. С. 50.

³⁴ Там же. С. 57.

³⁵ Там же. С. 65. Учение о кенозисе присутствует и в сочинениях других церковных авторов (например, у святителя Афанасия Великого). Подробнее о кенозисе у «до-Кириловских» писателей см.: Корнилов А. П. Учение о кенозисе на христианском Востоке в IV–VI веках и его влияние на монофизитское богословие. Дисс. на соиск. уч. ст. к. ф. н. СПб., 2004. С. 16–113. Что же касается употребления святым Кириллом самого термина «кенозис», — в его текстах, включенных в TLG-E, этот термин встречается 16 раз (из них 4 раза в *De sancta trinitate dialogi*, причем в христологическом контексте, а также 3 раза в *Quod unus sit Christus*).

³⁶ Valliere P. Op. cit. P. 75.



В этом смысле христология святого Кирилла Александрийского является основой для развития всей последующей христологической мысли вообще и учения о кенозисе в частности. Христологическую мысль святителя Кирилла Тареев рассматривает в связи с идеями его оппонентов в несторианском споре. Тареев утверждает, что главная ошибка несторианства (основой которого была христология Феодора Мопсуэстийского) была в неприятии кенозиса. Для Феодора Мопсуэстийского «человеческая свобода Иисуса Христа была началом и концом христологии»³⁷. Тареев констатирует, что христология Феодора «противоречит идее богоснисхождения»³⁸. Поэтому противоположный взгляд — христология святого Кирилла — представляется особенно важным для церковного вероучения. Христология и кенотическое учение святителя Кирилла станут основой всей последующей церковной христологии, вплоть до преподобного Иоанна Дамаскина. Это очень важный для Тареева момент, потому что именно святой Кирилл выступает как богослов, наиболее тщательно и подробно разработавший учение о кенозисе.

После святого апостола Павла именно святителю Кириллу «принадлежит честь первого, и по времени, и по совершенству, последовательного раскрытия идеи кенозиса»³⁹. Тареев принимает христологию святого Кирилла практически безоговорочно, делая ее основой своих собственных суждений. Для Тареева особенно важна мысль святителя о единстве богочеловеческой жизни Христа. Именно благодаря этому единству «всё человеческое и уничиженное в земной жизни Христа нужно относить не к природе раба, а к Самому Слову Божию»⁴⁰. Таким образом, истощание и уничижение становятся не проявлением тварной ограниченности конкретного человека, но спасительным самоуничижением Бога Слова⁴¹. В принятии и усвоении как собственных всех проявлений человеческой жизни состояло самоуничижение Воплощения.

Одним из главных вопросов, поставленных кенотическим богословием, является вопрос о том, каким образом человеческая природа, со-

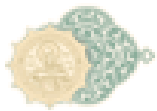
³⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 62. Как мы уже отмечали выше, Тареев был противником «абсолютного кенозиса»; христология Феодора Мопсуэстийского, с точки зрения Тареева, как раз основывалась на таком понимании кенозиса. Поэтому Тареев указывает, что «нравственное совершенствование человека Иисуса имеет в христологической системе Феодора весьма важное значение; человеческая природа Христа была подвержена (нравственной) искушаемости и изменчивости; что человек Иисус достиг совершенства свободно, путем борьбы с искушениями, путем вполне человеческого нравственного опыта» (Там же).

³⁸ Там же.

³⁹ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 65.

⁴⁰ Там же. С. 86.

⁴¹ Тареев использует точные христологические формулы святого Кирилла: «Человечество стало собственным Словом», объясняя это так: «Во Христе не человек сочетался с Богом, но Сам Бог воспринял на Себя человеческую природу, — воспринял ее в собственном Лице, так что она не имела отдельного личного существования, но была собственной Его природой» (Там же. С. 70).



единенная с Божественной, могла сохранить действительность своих «естественных немощей». Тареев, исходя из идеи богочеловеческой свободы и резюмируя мысль святого Кирилла, писал: «Сын Божий обладал полнотою Божественного естества, но Он свободно обладал им и потому мог стать немощным и ограниченным по Своей человеческой природе: Он мог Своей волей сдержать превосходство Божественной природы»⁴².

Следующим вопросом, который ставит Тареев, является вопрос об отношении человеческой природы Христа к природе прочих людей. Он пишет, что «с точки зрения Кирилла, очевидно, природу и жизнь всякого человека можно назвать видимой и являемой по сравнению и даже по отношению к Божественной; разница между природой каждого человека и человеческой природой Иисуса Христа в этом отношении та, что в каждом человеке божество является и действует лишь в качестве образа Божия, по которому сотворен человек, а во Христе Иисусе Сам Сын Божий самолично принял на Себя природу человеческую»⁴³.

Сравнивая христологические системы святого Кирилла и блаженного Феодорита Киррского, Тареев приходит к выводу о превосходстве христологии Кирилла над христологией Феодорита, хотя во многих пунктах эти отцы, считает он, практически тождественны⁴⁴.

Таким образом, Тареев может говорить о более или менее едином кенотическом направлении богословской мысли, основанной на христологии святителя Кирилла Александрийского. Через святоотеческую мысль Тареев идет к евангельскому реализму, считая учение о кенозисе Христа «введением в философию евангельской истории»⁴⁵. Уничтожение Христа помогает Тарееву осмыслить значение всего евангельского повествования о Христе и необходимости подражания Христу.

Несмотря на особое внимание к христологии и сотериологии святого Кирилла, Тареев, по точному замечанию П. Валье, упускает важный аспект восточнохристианской традиции как таковой. Валье пишет, что «разделяющему современные либеральные идеи» Тарееву «необходимо сделать Кирилла одним из главных источников богословских идей», но совершенно не включенным в работу Тареева остается «фундаментальное для Кирилла прославление Христа в *theosis*'е человечества»⁴⁶. Тареев практически ничего не пишет об обожении как человеческой природы Христа, так и каждого отдельного человека. Поэтому рассмотрение Тареевым святоотеческого учения о кенозисе остается неполным.

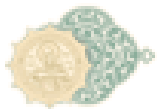
⁴² Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 93.

⁴³ Там же. С. 102.

⁴⁴ Там же С. 105, 117.

⁴⁵ Там же. С. 134.

⁴⁶ Valliere P. Op. cit. P. 75.



Разработанное учение о кенозисе необходимо Тарееву как ключ для раскрытия внутренней жизни Христа, для понимания Его самосознания. «На основе учения свт. Кирилла, — пишет он, — мы почерпнем для себя право перенести подвиг уничижения внутрь богосыновнего самосознания Христа, понять идеологию кенозиса в качестве чувствований и внутреннего переживания исторического Христа»⁴⁷. Акцентируя две стороны жизни Воплощенного Бога (норма божественная и норма земная), христианин, по мысли Тареева, может осознать то, каким образом можно те же самые божественные нормы реализовать в обычной человеческой жизни. Здесь М. М. Тареев выделяет именно нравственный аспект кенозиса — подражание Христу. А. И. Бродский указывает на «весьма характерную морализаторскую интерпретацию кенозиса... которая занимала центральное место в протестантской либеральной теологии, которая рассматривала земную жизнь Христа как путь постепенного нравственного совершенствования, доступный каждому человеку»⁴⁸. Тареев, хотя и отказывается от идеи о нравственном самосовершенствовании Христа, принимает ее для человека⁴⁹. По мнению проф. М. М. Тареева, Христос Своей жизнью показал возможность для человека жить по нормам жизни божественной, при этом не отменяя и не изменяя законов земной жизни, но в реальность жизни земной привносить другую реальность — реальность жизни небесной, божественной.

Для Тареева это означает, что общество не может быть построено на основе абсолютных нравственных принципов и ценностей, т. к. человек обладает свободой выбора. Он пишет, что «абсолютность христианства во внешне-общественной области может открыться только в качестве символического освящения полноты жизни и аскетического воздержания от мирского принципа»⁵⁰.

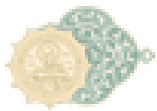
Человеческая жизнь слишком условна и относительна в сравнении с жизнью абсолютно-божественной. Поэтому абсолютный идеал полностью неосуществим в земной жизни, так как, например, «семья и го-

⁴⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 134.

⁴⁸ Бродский А. И. Указ. соч. С. 31.

⁴⁹ Подобное понимание кенозиса было свойственно всем представителям «нового богословия» и «морализма» в духовно-академической среде. Например, в книге А. Д. Беляева «Любовь Божественная» смысл и значение евангельской истории определяется переживанием в земной жизни Христа уничижения всего относящегося к обычной человеческой жизни, потому что через это уничижение Христос возвышает человека и раскрывает в нём возможность любви. В этом смысле каждый человек может достичь того нравственного совершенства, которым обладал Иисус Христос. Поэтому и кенозис — это данный человечеству пример нравственно-этических норм земной уничиженной жизни. Не случайно о работе Беляева столь критично отзывался протоиерей П. Гнедич, соглашаясь с протоиереем Г. Флоровским, что книга Беляева — плод «спекулятивного немецкого богословия» (Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М., 2007. С. 70–73). Таким образом, зависимость идей «новых богословов» от протестантского кенотического и морализаторского направления вполне доказана.

⁵⁰ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 130.



сударство могут быть христианскими только в смысле символического освящения их, так как христианство само по себе лежит вне семейно-государственной сферы, а последняя не имеет ничего общего с личной абсолютностью»⁵¹. Евангельский христианский идеал обращен лишь к интимной, внутренней сфере жизни человека и не имеет отношения к сфере его природного или социального бытия⁵².

Центром евангельской истории, полнотой проявления самоуничтожения Тареев считал историю искушения Христа в пустыне: «Христос вошел через подвиг Своих искушений в опытное познание самой глубокой человеческой проблемы, самой сущности исторических страданий и томлений человека... Смысл Его искушений освещает путь всемирной истории»⁵³.

Христос отверг последовательно три искушения, явив способ преодоления человеческой ограниченности. В преодолении искушений человечество увидело, что земная жизнь, обычные земные потребности, злоупотребление которыми может привести ко греху, должны реализовываться по примеру Христа.

Здесь возникает вопрос о значении чудес Христа: если Христос отказывается творить чудеса, которые предлагал ему диавол, то каким образом мы можем осмыслить множество других чудес, совершённых Христом? Чудеса, которые творил Христос, должны были служить символическим выражением идеи победы духа над плотью, которая совершается в глубине души обратившегося к Богу человека. Иными словами, евангельские чудеса, подобно притчам, являются поучительными аллегориями, наглядно иллюстрирующими основные идеи евангельского учения. Как замечает Тареев, «истинная вера во Христа могла быть и без чудес, а иудеи веровали только ради знамений и чудес; в учениках Христа Его чудеса порождали надежду на Бога, которая давала им силы к полному самоотречению, а в иудеях чудеса Христа только подогревали надежду на земное благоденствие»⁵⁴. Таким образом, и чудеса направлены на осуществление человеческого кенозиса, который каждый должен понести в качестве подражания Христу.

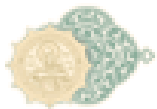
Разработка кенотического богословия напрямую связана с этическими воззрениями Тареева, с его пониманием христианской нравственности и христианского подвига. В самоуничтожении и принятии искушений Христос являет Свою любовь к сотворенному миру и человеку. Взаим-

⁵¹ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 131.

⁵² Так в осмыслении Евангелия Тареевым реализуется его принцип субъективного познания, интимно-личного духовного опыта. Евангелие написано для каждого человека лично, оно должно быть центром жизни каждого отдельного человека, освящать внутреннее содержание человеческой души, но не внешние общественные формы.

⁵³ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 159.

⁵⁴ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 210.



ная любовь Бога и человека, идеал которой был дан в Боговоплощении, является для Тареева центром всей богословской мысли и христианской жизни. Но именно здесь происходит своеобразное смещение акцентов в богословии Тареева. Приведем цитату из работы П. Валье, очень точно характеризующую христологическую мысль Тареева: «Теме искушения в пустыне, для того чтобы она стала преимущественной темой искупления человека, Тареев приписывает значение намного большее, чем то, которое придавала ей традиционная догматика. Происходит пересмотр, изменение догматической схемы. Во-первых, определяя местоположение искупительного дела Христа в преодолении искушений, Тареев, в определенной степени, отделяет это от Воплощения, страданий и Воскресения. Эти события, конечно, предполагаются идеей кенозиса Бого-человека, но лишь как моменты искупительного подвига, стоящие рядом с кульминационным моментом (т.е. преодолением искушений — *и. С.*).

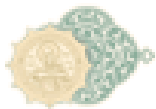
Во-вторых, земное, общественное служение Иисуса... в Евангелии непосредственно соединяется с искушением в пустыне, которое можно охарактеризовать как подготовку к общественному служению. Тареев видит в общественном служении последовательное развитие принципов мессианства, решенных в пустыне. Славу Мессии нужно искать не в чудесах, словах или действиях Христа. Наконец, так как искупительное действие Христа состоит в отклонении власти в пользу любви, это можно назвать исключительным моральным достижением. Поэтому искупление имеет характер морального преобразования»⁵⁵.

Можно посчитать, что Тареев последовательно разрабатывает так называемую «нравственную теорию искупления», приближаясь в этом вопросе к идеям митрополита Антония (Храповицкого). Действительно, Тареев высказывается иногда в довольно резких словах против так называемой юридической теории искупления: «Не имеет никакого оправдания гностическая теория искупления, выступающая за пределы фактических отношений Христа, Его реального самосознания и строяемая исключительно из ветхозаветных данных. Мы разумеем ту теорию, что Христос принес Себя в жертву Божественному гневу для умиловливания за грехи людей и для избавления их от смерти... Это ложный путь богословствования — оценивать смерть Христову в ее отрешенности от Его духовной жизни, в ее юридической изолированности»⁵⁶.

Более того, говоря о молении о чаше, он не ставит этого момента в значение всего дела Искупления, после чего Крест и Воскресение кажутся не более чем иллюстрацией Гефсиманской тайны. Для Тареева Гефсиманское борение — это как раз наибольшая степень кенозиса, наи-

⁵⁵ Valliere P. Op. cit. P. 61–62.

⁵⁶ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 320.



большее обнаружение человеческой природы Христа, ее немощи, образа раба. Профессор протоиерей Пётр Гнедич в своей известной работе «Догмат искупления в русской богословской науке» хотя и склонен рассматривать Тареева как сторонника «нравственной теории», всё же отмечает некоторую двусмысленность и неясность ряда его высказываний об Искуплении и заключает: «Вряд ли богословствование проф. Тареева может способствовать уяснению тайны Креста Христова»⁵⁷.

Некоторые современные исследователи причисляют Тареева к сторонникам «нравственной теории» лишь условно. Так, Л. В. Стах пишет: «Как считается, М. М. Тареев придерживался “нравственной теории искупления”, для которой момент Гефсиманского борения является центром свершения дела Христа. Здесь нужно отметить, что, внимательно изучая М. М. Тареева, мы не видим у него нравственной теории искупления, — да, такая окраска присутствует, но это не суть его системы, суть же его системы — идея кенозиса»⁵⁸.

Таким образом, хотя Тареев во многом и близок таким богословам, как митрополит Антоний (Храповицкий), всё же он является оригинальным в своих интерпретациях сотериологии и единственным из русских мыслителей, кто строит свою систему на идее кенозиса.

⁵⁷ Гнедич П., прот. проф. Указ. соч. С. 44.

⁵⁸ Стах Л. В. Идея кенозиса в духовно-академической философии М. М. Тареева (опыт реконструкции в системе философского дискурса) / Русская религиозная философия в историческом, теоретическом и социальном измерениях: материалы междунар. науч.-практ. конф. (Владивосток, 21–22 декабря 2006 г.). Владивосток, 2007. С. 249.