





## Русские переводы

Синодальный перевод

**1** Итак, если [есть] какое утешение во Христе, если [есть] какая отрада любви, если [есть] какое общение духа, если [есть] какое милосердие и сострадательность,

**2** то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны;

**3** ничего [не делайте] по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя.

**4** Не о себе [только] каждый заботься, но каждый и о других.

**5** Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе:

**6** Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу;

**7** но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек;

**8** смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной.

**9** Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени,

**10** дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних,

**11** и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

Перевод еп. Кассиана

**1** Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое общение духа, если есть какое сострадание и милосердие, –

**2** доведите мою радость до полноты, так чтобы мыслить вам одно и то же, имея одну и ту же любовь, будучи единомысленны и единомысленны,

**3** ничего не делая из-за соперничества, ни из-за тщеславия, но в смирении почитая друг друга выше себя,

**4** каждый преследуя не собственную выгоду, но и выгоду других.

**5** Имейте между собой те же мысли, что и во Христе Иисусе,

**6** Который, будучи в образе Божием, не счёл для Себя хищением быть равным Богу,

**7** но уничижил Себя, приняв образ раба, был в подобии человеческого и по виду став как человек.

**8** Он смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной.

**9** Потому и Бог превознёс Его и даровал Ему Имя, которое выше всякого имени,

**10** чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных и земных и преисподних,

**11** и всякий язык исповедал, что Иисус Христос – Господь, во славу Бога Отца.

Перевод РБО

Если жизнь с Христом для вас опора, если любовь Его для вас отрада, если есть у вас общение в Духе, если есть милосердие и сострадание,

сделайте радость мою еще полнее! Будьте всегда и во всем согласны, равно любите друг друга всей душой, одинаково и чувствуйте, и мыслите! Ничего не делайте из своекорыстия и тщеславия.

Пусть каждый смиренно считает другого выше себя! Пусть каждый из вас думает не о собственном благе, а о благе других!

Пусть мысли и чувства ваши друг к другу будут у вас, как у Христа Иисуса:

Он, по природе Бог, не держался за равенство с Богом,

но добровольно лишился всего, приняв природу раба и человеком родившись. Он был во всем человеку подобен, но еще больше себя умалил и так был послушен, что принял и смерть саму — смерть на кресте.

За это Бог вознес Его над всеми и Имя даровал превыше всех имен, чтобы пред именем Иисуса всякое колено преклонилось — на небе, на земле и в преисподней — и всякий язык провозгласил, что Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца.

Прим. к перев. РБО: 2:6 по природе Бог – возможно иное понимание: «будучи образом Бога». 2:10 на небе, на земле и в преисподней — т. е. везде. В древности люди представляли себе мир «трехэтажным»: вверху небо, посередине земля, внизу преисподняя, где, по еврейским представлениям, жили мертвые.

**NRS** <sup>5</sup> Let the same mind be in you that was in Christ Jesus, <sup>6</sup> who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited, <sup>7</sup> but emptied himself, taking the form of a slave, being born in human likeness. And being found in human form, <sup>8</sup> he humbled himself and became obedient to the point of death-- even death on a cross. <sup>9</sup> Therefore God also highly exalted him and gave him the name that is above every name, <sup>10</sup> so that at the name of Jesus every knee should bend, in heaven and on earth and under the earth, <sup>11</sup> and every tongue should confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.

**NIV** <sup>5</sup> Your attitude should be the same as that of Christ Jesus: <sup>6</sup> Who, being in very nature God, did not consider equality with God something to be grasped, <sup>7</sup> but made himself nothing, taking the very nature of a servant, being made in human likeness. <sup>8</sup> And being found in appearance as a man, he humbled himself and became obedient to death-- even death on a cross! <sup>9</sup> Therefore God exalted him to the highest place and gave him the name that is above every name, <sup>10</sup> that at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth, <sup>11</sup> and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.

**FBJ** <sup>5</sup> Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus : <sup>6</sup> Lui, de condition divine, ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. <sup>7</sup> Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, <sup>8</sup> il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! <sup>9</sup> Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, <sup>10</sup> pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, <sup>11</sup> et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est SEIGNEUR, à la gloire de Dieu le Père.

## Українські переклади

Переклад Івана Огиєнко

- 1** Отож, коли є в Христі яка заохота,  
коли є яка потіха любови, коли є яка  
спільнота духа, коли є яке серце та  
милосердя,  
**2** то доповніть радість мою: щоб  
думали ви одне й те, щоб мали ту саму  
любов, одну згоду й один розум!  
**3** Не робіть нічого підступом або з  
чванливости, але в покорі майте один  
одного за більшого від себе.
- 4** Нехай кожен дбає не про своє, але  
кожен і про інших.  
**5** Нехай у вас будуть ті самі думки, що  
й у Христі Ісусі!  
**6** Він, будши в Божій подобі, не вважав  
за захват бути Богові рівним,
- 7** але Він умалив Самого Себе,  
приймавши вигляд раба, ставши  
подібним до людини; і подобою  
ставши, як людина,  
**8** Він упокорив Себе, будши слухняний  
аж до смерті, і то смерті хресної...  
**9** Тому й Бог повищив Його, та дав  
Йому Ім'я, що вище над кожне ім'я,
- 10** щоб перед Ісусовим Ім'ям  
вклонялося кожне коліно небесних, і  
земних, і підземних,  
**11** і щоб кожен язик визнавав: Ісус  
Христос то Господь, на славу Бога  
Отця!

Переклад Івана Хоменко

- 1** Коли, отже, є в Христі якась утіха,  
коли є якась відрада в любові, коли є  
якась спільність духа та якась серце і  
милосердя,  
**2** то завершіть мою радість: думайте те  
саме, майте любов ту саму, будьте  
однодушні, згідливі.  
**3** Не робіть нічого підо впливом  
суперечки, чи з марної слави, але  
вважаючи в покорі один одного за  
більшого від себе;  
**4** Майте на увазі користь не власну, а  
радіше інших.  
**5** Плекайте ті самі думки в собі, які  
були й у Христі Ісусі.  
**6** Він, існуючи в Божій природі, не  
вважав за здобич свою рівність із  
Богом,  
**7** а применшив себе самого, прийнявши  
вигляд слуги, ставши подібним до  
людини. Подобою явившись як людина,  
**8** Він понизив себе, ставши слухняним  
аж до смерті, смерті ж – хресної.  
**9** Тому і Бог його вивищив і дав йому  
ім'я, що понад усяке ім'я,
- 10** щоб перед іменем Ісуса всяке коліно  
приклонилося на небі, на землі й під  
землею,  
**11** і щоб усякий язик визнав, що Ісус  
Христос є Господь на славу Бога Отця.

Переклад УБТ

- 1** Отож, коли є яка втіха в Христі, коли  
є яка відрада в любові, коли є яка  
спільність Духа, коли є якась  
милосердя і щедрість,  
**2** доповніть мою радість, щоб ви  
думали те саме, мали ту саму любов,  
були однодушні й однієї думки.  
**3** Нічого [не робіть] наперекір чи з  
марнославства, але в покорі вважайте  
одне одного більшим за себе.
- 4** Нехай кожний дбає не про своє, а про  
інших.  
**5** Плекайте в собі ті самі думки, що й у  
Христі Ісусі.  
**6** Він, маючи Божу природу, не вважав  
посяганням бути рівним Богові,  
**7** але понизив Самого Себе, прийнявши  
образ раба, постав у подобі людини, і з  
вигляду був як людина,  
**8** Він упокорив Себе, був слухняним аж  
до смерті, і до смерті хресної.  
**9** Тому й Бог надзвичайно звеличив  
Його та дав Йому Ім'я, що вище всякого  
іншого імені,  
**10** аби перед Ім'ям Ісуса поклонилося  
кожне коліно – і підбесних, і земних, і  
підземних;  
**11** і щоб кожною мовою для слави Бога  
Отця було визнано, що Ісус Христос –  
це Господь.

Переклад и разбивка по строфам самого авторитетного исследователя этого гимна Ральфа Мартина:

- A (a) <sup>6</sup>Who, though He bore the stamp of the divine Image,  
(b) Did not use equality with God as a gain to be exploited;
- B (a) <sup>7</sup>But surrendered His rank,  
(b) And took the role of a servant;
- C (a) Accepting a human-like guise,  
(b) <sup>8</sup>And appearing on earth as the Man;
- D (a) He humbled Himself,  
(b) In an obedience which went so far as to die.
- E (a) <sup>9</sup>For this, God raised Him to the highest honour,  
(b) And conferred upon Him the highest rank of all;
- F (a) <sup>10</sup>That, at Jesus' name, every knee should bow,  
(b) <sup>11</sup>And every tongue should own that 'Jesus Christ is Lord'.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> R. P. Martin *Carmen Christi* (Cambridge, 1967, Eerdmans, 1983), p. 38.

והדא אתרעו בנפשכון הי 5 And think ye so in yourselves,  
דאף ישוע משיחא: as Jesus the Messiah also thought;

ויהי כן לבבם 9  
פללב ישוע המשיח: and the heart of Jesus the Messiah;

И да будет таким ваше сердце, как сердце  
Иешуа Помазанника

המשה אמר לו כעצמו מה האם נחמד נחמד

הו דכד איתוהי בדמותא דאלהא 6 who, as he was in the  
לא הוא חטופיא חשבה הדא דאיתוהי likeness of God,  
פחמא דאלהא: deemed it no trespass to be the  
coequal of God;

הוא אשר במוצאתיו נמצא בדמות אלהים 9  
ובכל זאת לא חשב היותו שנה לאלהים כשגל לו:

он, который по происхождению своему находился в подобии Бога, и при всем том не мыслил бытие равным Богу как добычу для себя.

המ אבר: אנטומה ביהמשה האלהא לא מהא נחמד נחמד מהא האנטומה פנא האלהא  
\*\*\*בדמותו דאלהא איתוהי וחשבה לא הוא לשללא איתוהי לפחמא דאלהא

אלא נפשה סרק 7 yet divested himself,  
ודמותא דעבדא נסב and assumed the likeness of a servant,  
והוא בדמותא דבנינשא and was in the likeness of men,  
ובאסכמא אשתך איך ברנשא: and was found in fashion as a man;

כי אסדהנצל את-כבודו 9  
וילבש דמות עבד ויהי כתבנית אחד האדם 8  
ואחרי אשר נמצא כאדם לתאר

Но снял с себя свою славу, и облекся в подобие раба, и стал по виду одним из людей.

8 И после того как оказался как бы человеком по облику,

8 and he humbled himself, ומכך נפשה  
and became obedient unto death, ואשתמע עדמא למוחא  
even the death of the cross. מוחא דין דוקיפא:

השפיל נפשו 9  
ויכנע עד-מוח ויפיל על-העץ: 8

смирил свою душу [= себя], и покорился до смерти, до смерти на древе.

החב נפשה האנטומה גוהא למחא מהא גן האנטומה

איך ברנשא אשתכח תפשה שפל ומכח עדמא למוחא אשתמע מוחא דצליבא

9 Wherefore, also, God hath highly exalted him, מטל הנא אף אלהא אסני רמרמה  
and given him a name ויהב לה שמה  
which is more excellent than all names; דמיתר מן כל שמהין:

על-כן גסה-אלהים הרימו על 9  
ויתן לו שם ויעלה מכל-שם: 8

Посему и Бог вознес его на высоту, и дал ему имя выше всякого имени,

הכל מהא אב אלהא אשתכח ויהיב לו שמה סניהא דגביהא מכל שמהין  
על-כן אנבהי אלהא ויהיב לו שמה סניהא דגביהא מכל שמהין

10 that at the name of Jesus דבשמה דישוע  
every knee should bow, כל ברוך תכוף  
of [beings] in heaven, and on earth, דבשמיא ובארעא ודלתחת מן ארעא:  
and under the earth;

כי לשם ישוע 9  
תכרע כל-ברך אשר בשמים ואשר בארץ 8  
ואשר מתחת לארץ:

ибо имени Иешуа поклонится всякое колено, что в небе и что на земле и что под землей,

הבשמה השבב כל ברוך אשתכח מהא אלהא תן אלהא  
דבשמה דישוע תכרע כל-ברכא דבשמיא ובארעא ודלתחת דארעא

11 and that every tongue should confess 11  
that Jesus the Messiah is the Lord, דמרוא הו ישוע משיחא  
to the glory of God his Father. לשובחא דאלהא אבוהי:

וכל-לשון תשבח 9  
כי ישוע המשיח הוא האדון 8  
לכבוד אלהים האב:

И всякий язык присягнет, что Иешуа Помазанник — Господин к славе Бога Отца.

הכל לה מהא התיבא מה שמה השבב להשבחא האלהא אבוהי  
וכל-לישון נודי ישוע משיחא הוא מרא לשובחא דאלהא אבוהי

\* The text of the Aramaic is taken from *The Syriac New Testament and Psalms*, published by UBS. In 1905 the British and Foreign Bible Society published an edition of the Gospels in Syriac, reprinted by permission from a revised text of the Peshitta Version which had been prepared by the late Rev. G.H. Gwilliam, B.D., with a Latin translation and critical apparatus, and issued by the Clarendon Press in 1901. This is a critical text of the Peshitta that was completed from a collation of manuscripts at the British Museum Library. It is known as a "western" text of the Peshitta and therefore varies to a small degree from other eastern versions of the Peshitta. \*\* revised 1999 to conform to the Textus Receptus Greek NT. The Society For Distributing Hebrew Scriptures, 1999. \*\*\* Арам. реконструкция P.P.Levertoff, напеч. у Мартина 1967, с. 40-41.

Впервые Иоганн Вайс (Weiss 1899) отметил, что стт. 6–11 имеют ритмическую структуру, а со времени публикации в 1928 г. работы Эрнста Ломейера (Lohmeyer) “Kyrios Jesus” считается общепринятым, что это — раннехристианский литургический гимн, включенный в Послание или же написанный ап. Павлом; гимн получил название (по-видимому, от Мартина) Carmen Christi. Главный аргумент за поэтическую структуру — параллелизм строк, хотя сама структура понимается по-разному. Это сразу обеспечивает нас тем, что библиисты называют Sitz im Leben — место в жизни: богослужение, культ.

Почти все огромные трудности в понимании гимна находятся в ст. 6 и 7. Здесь есть чисто лингвистические проблемы: необычное употребление μορφή, редкое слово ἀρπαγμός и странное выражение ἐαυτὸν ἐκένωσεν. Это как раз тот крайне тяжелый случай, когда в одной фразе стеклись три загадочных выражения, каждое из которых допускает несколько взаимоисключающих трактовок, и когда из-за редкости и многосмысленности терминов можно весьма различно понять контекст, а из-за неоднозначности контекста очень трудно установить точное значение терминов.

Существуют следующие предположения о происхождении и главном содержании гимна (по Джону Ройману [Reumann], АУВС, 2008, и Мартину, 1967).

**I. Патристическая и средневековая экзегеза** находила здесь подтверждение классической христологии двух природ: Христос, вечно будучи «в форме Бога», т.е. Богом по природе, воспринял «форму», т.е. природу раба, т.е. человека. На основе выражения ἐαυτὸν ἐκένωσεν в протестантском богословии создавались различные кенотические теории: Христос при воплощении лишил Себя Божественной славы; тех или иных атрибутов Божества; образа Божественного бытия; Божественной жизни.

**II. Современные исследования. (А)** Э. Ломейер считал гимн космической, сотериологической драмой на мифологической почве гетеродоксального иудаизма, а именно спекуляций о первочеловеке. В частности, ст. 7 о человеческом подобии отсылает к Сыну Человеческому Дан. 7:13. Павел или допавловый автор гимна использовал иранский миф о Первочеловеке (Гайомарте), который как спаситель сходит с небес, осуществляет спасение, возносится на небеса и становится проводником туда своих последователей. Буфером между иранским мифом и еврейскими представлениями считалась Книга Еноха.

**(Б)** Иоахим Иеремиас видел почву гимна в Исаия 53, в частности, *принял облик раба* означает, что Иисус стал выполнять мессианское служение Раба Яхве; выражение *опустошил (излил) Себя* соответствует Ис. 53:12: הִטְרָה לַמָּוֶת נָפְשׁוֹ, что буквально можно перевести “излил (poured out unto) душу Свою на смерть” (R. В. Strimple 1979 называет сторонников этой гипотезы: W. Warren 1911 [он первый предположил Флп. 2:7 как перевод Ис. 53:12], F. E. Vokes 1964, J. M. Furness 1967, J. H. Marshall 1968, Serfaux, и критиков: Kaesemann, Hooker, Moule, Martin) В рамках ВЗ-ной почвы можно думать, что **(1)** гимн говорит сначала о предсуществовавшем, а затем воплотившемся Христе (так большинство), или **(2)** только об историческом Иисусе, о воплощенном Христе (так считали Новациан, Амвросиаст, Пелагий, Эразм, Лютер, Кальвин, Ричль, А. Sabatier 1906, F. Loofs 1927–28, J. H. Michael 1928, А. А. Т. Ehrhardt 1945, W. L. Knox 1948. Мартин (р. 63–64) говорит, что это «догматический» лютеранский взгляд: во время искушения Христос столкнулся с дилеммой — быть равным с Отцом, но противопоставить Себя Его воле; Он был «в форме Бога» и «в форме раба» одновременно.

**(В)** Эрнст Кеземан считал (эта мысль восходит к Фердинанду Бауру, затем ее высказывал Мартин Дибелиус), что корни гимна — в эллинистической гностической почве, а не в этическом увещании или догматической спекуляции: он повествует о небесном существе — Небесном Человеке или Первочеловеке, сошедшем с неба и смирившемся, который затем был прославлен и поставлен надо всеми небесными духами и силами.

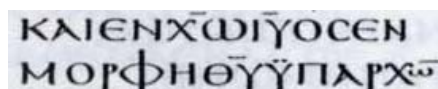
**(Г)** Подход «школы истории религий» видит корни гимна в **(1) зороастризме** (Ломейер, Р. Henry, Beare, Kuschel); **(2) гностицизме и мифе о Небесном (перво)человеке** (Bultmann, Käsemann, Bornkamm, Martin, J. T. Sanders, Gnllka, Nagata, R. L. Gordon); **(3) противопоставлении Адама и Люцифера** (Ис. 14:12–13) (Ломейер, Мартин, J. A. Sanders, Michaelis), в «ангеломорфической христологии» грекоязычных иудео-христиан (С. А. Gieschen 1998, S. Vollenweider 1999); **(4) противопоставлении Адама и Христа** — весьма распространенный взгляд (Ломейер, J. T. Sanders, E. Schweizer 1962, Martin 1967, С. Н. Talbrert 1967, J. Murphy-O’Connor 1976, S. Kim 1981, Hurst 1986, O’Brien, Kuschel, J. Dunn, N. T. Wright 1983, M. D. Hooker 1975, Caird, Houlden, Hering, Loofs, Ridderbos, А. С. Хомяков [“Адам ветхий, будучи по образу Божию, захотел своевольно присвоить себе божественное: будете как боги;

Адам же новый, Христос, смирился» — Соч., т. 2, М., 1994, с. 329]); (5) образе Сына Человеческого из Дан. 7:13 (Ломейер, Deichgräber, Gnllka, Nagata; Cullmann объединяет Адама, Сына Человеч. и Раба Господнего); (6) образе Раба Господнего из Ис. 42–53 (Cerfaux 1946, Jeremias, Mihoc); (7) образе Страдающего праведника Ис. 53, Пс. 21, Прем. 2 и 5 плюс евр. теология мучеников в Маккавейский период; (8) образе Премудрости из ВЗ (J. T. Sanders, Georgi 1964; Martin 1967, Gnllka, Schüssler Fiorenza 1975, Nagata 1981, O'Brien, Kuschel, U. B. Müller, Byron); (9) понятии ВЗ-ной нищеты (Dibelius, K. Petersen 1933, Hofius 1976); (10) постбиблейской фигуре Иосифа, Т. Jos. 1.7, 10.3, 18.1 (Byron); (11) эллинистическом мире — в классич. и эллинист. источниках, греко-римской гимнодии, риторике и таких концепциях, как дружба (L. M. White 1990); по Эдуарду Швайцеру, для ранней Церкви важна была проблема судьбы и роли небесных существ в судьбе людей, так что гимн сосредоточен на мысли о торжестве Ииуса над этими существами; (12) противопоставлении фигурам греко-римского мира: Гераклу, Александру Великому, Калигуле, Нерону (A. A. T. Ehrhardt, W. L. Knox, Bornhäuser 1938); (13) социологическом контексте (J. H. Hellerman, *Carmen Christi as Cursus Pudorum*, 2005; D. Seeley 1994); (14) возведении на престол как «объединительном ритуале», подобном древним церемониям интронизации (C. Strecker, A. van Gennepe 1960, V. Turner 1969, T. Förster 2003).

(Д) Другие взгляды: (1) Гимн имеет этический смысл как пример смирения для подражания Христу (*exemplum ad imitandum*) и не носит догматического, христологического характера (Мартин говорит, что это мнение в основном немцев до публикации в 1928 эпохальной работы Ломейера и называет: J. R. Geiselman, A. Schlatter, H. A. A. Kennedy, O. C. Quick, O. Holtzmann). Сюда же можно отнести различные литературные теории, напр., Бергера (Berger 1984) об особой риторической форме гимна (энкомиум) или Кренца (Krentz 1995) об эпидейктической риторике гимна. (2) J. Jervell считал гимн крещальным гимном раннехристианской общины, соединяющим в себе две различные христологии. (3) Мартин видит в гимне не христологию и не этику, а «историю спасения» (*Heilsgeschichte*), сотериологическую драму, отвечающую на вопрос о смысле жизни и освобождающую эллинистического человека от тирании небесных духов; почва гимна — среда греко-язычных христиан, испытавших влияние, наряду с Библией, эллинистического иудаизма. Опираясь на Рудольфа Бульмана, Оскара Кульмана, Эмиля Бруннера и Джона Нокса, он критикует мнение, что в гимне можно найти зачатки «метафизической» христологии «двух природ» во Христе. Вместо этого гимн, как и другие раннехристианские тексты, следует понимать в свете «функциональной христологии», в центре которой — спасительные деяния Искупителя (*Carmen Christi*, p. 106).

Мы сосредоточимся только на ст. 6–7.

## ΕΝ ΜΟΡΦΗ ΘΕΟΥ ΥΠΑΡΧΩΝ



Обычное значение *μορφή* — *облик, форма, вид, зрак* (ЦС в ст. 7: «зрак раба приим»), но в ст. 6: «иже во образе Божиим сый»), в первую очередь, внешний, видимый (Пешитга: *מורפא*, Франц Делич и Салкинсон-Гинзбург: *מורפא*; Вульгата и Беза: *forma*, англ. в основном *form*, Сегонд: *forme*, но др. фр. предпочитают «божественное состояние»: <sup>FBJ</sup>Lui, de condition divine... <sup>TOB</sup>lui qui est de condition divine... Лютер: *göttlicher Gestalt*, др. нем.: *Gestalt Gottes*, но <sup>EIN</sup>Er war Gott gleich, <sup>BGP</sup>w kształcie Bożym, <sup>BTP</sup>w postaci Bożej). В Новом Завете *μορφή* встречается еще только раз, в окончании Евангелия от Марка 16:12, в указанном значении: «...явился в ином облике двум из них на дороге...». Этот термин нельзя просто приравнять к понятию *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* «образ Бога», которым ап. Павел называет Христа во 2 Кор. 4:4 и Кол. 1:15, т.к. в Флп. 2:6 не только термин, но и выражение другое: не «будучи образом Божиим», как в Синодальном переводе, но *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* «находясь (будучи, существуя, пребывая) в форме Бога».

Мартин и О'Брайен перечисляют 5 истолкований *μορφή* в выражении *ἐν μορφῇ θεοῦ*.

(1) Джозеф Лайтфут (1868) возводил *μορφή* к философскому употреблению Платона и особенно Аристотеля: оно указывает на сущность, хотя и не полностью эквивалентно *φύσις* или *οὐσία*. Сочетание *μορφή θεοῦ* означает: «the essential nature and character of God». Выражение относится к вечному бытию Христа, к Его предсуществованию до воплощения (так Н. Schumacher, E. H. Gifford 1897,

H. R. Mackintosh, H. C. G. Moule 1902, M. R. Vincent, L. Cerfaux, F. F. Bruce 1971–72, T. Y. C. Wong 1986). Такковы переводы E. J. Goodspeed, R. Knox, J. Moffatt, J. B. Phillips, NIV, R. R. Melick (NAC 1991), H. A. Kent (EBC 1978): “Who, being in very nature God.<sup>NEB</sup> the divine nature was his from the first...<sup>TEV</sup> He always had the nature of God...”; В. Н. Кузнецовой: «Он, по природе Бог, не держался за равенство с Богом...». Это, по сути, толкование отцов Церкви (Афанасия, Василия В., Григория Нисского, Златоуста, Августина): быть ἐν μορφῇ θεοῦ значит быть той же сущности, или природы, что и Бог Отец, т.е. быть подлинным Богом. Это значение μορφῆ как будто подходит и для второго случая употребления этого слова: принять μορφῆ δούλου значит принять человеческую природу, стать подлинным человеком.

Однако понимание здесь μορφῆ сквозь призму философского употребления — в смысле сущности, природы — маловероятно: стиль и среда возникновения гимна вряд ли предполагают философское употребление. В обычном же литературном языке μορφῆ всегда означает внешнее проявление, облик, хотя, конечно, это внешнее проявление может мыслиться как угодно близко к «сущности» (однако что это значит для нефилософского контекста?). Тем более выражение ἐν μορφῇ «в форме» чего-то означает внешнее явление. Парировать это указанием на то, что μορφῆ δούλου означает человеческую природу, апеллируя тем самым к халкидонскому догмату, некорректно: это не только анахронизм, но и текстуально неверно: сказано же μορφῆ δούλου (раба), а не μορφῆ ἀνθρώπου (человека), т.е. речь идет о рабском виде, облике, но вряд ли — о рабской сущности.

(2) Словоупотребление гимна уходит корнями не в философскую лексику, а в лексику Септуагинты. Μορφῆ – явление вовне; μορφῆ θεοῦ означает здесь «славу (δόξα) Бога» (H. A. W. Meyer 1876, H. A. A. Kennedy 1903 [Кеннеди подчеркивает, что μορφῆ у LXX «always signifies a form which truly and fully expresses the being which underlies it»], J. Behm, J. Weiss, В. Тейлор, P. T. O'Brien 1991, J. Hering 1936, A. Feuillet 1965 и 1972, J. Fitzmyer). Э. Швайцер принимает это толкование, отмечая, что библейское мышление, в отличие от греков, не отделяло форму от сущности, но рассматривало существование вещи в связи с ее явлением. Э. Кеземан, однако, выступил с критикой понимания μορφῆ как δόξα. Надо отметить, что доводы и ссылки Behm'a, приводимые для ее обоснования, не сильны: Иов 4:16 у LXX, Ис. 52:14 в перев. Аквилы (μορφῆ – евр. *tō'ar*, тогда как LXX: δόξα); О'Брайен указывает еще на Ис. 53:2, тоже у Аквилы.

Если же речь идет о “форме” как эквиваленте библейской “славы”, это сближает Флп. 2:6 с такими местами, как Ин. 17:5 и Евр. 1:3. “Слава” Божия в Ветхом Завете (*kabod*) — не просто известность, прославление (это вторичные и производные значения), а прежде всего — явление Самого Бога, адекватное Ему Самому в Его сущности, т.е. это явленная вовне реальность, сущность (понятие, по смыслу близкое энергиям в учении св. Григория Паламы); явление, тесно связанное с красотой, великолепием, блеском, величием, могуществом. При таком понимании мы, оставаясь на библейской почве, удерживаем и основу философского значения этого термина, ведь “слава” в указанном смысле равносильна, адекватна сущности. Правда, возникает вопрос, как тогда понимать “форму раба” в ст. 7? Это уж никак не Божественная слава (D. H. Wallace 1966, J.-F. Collange). Не означает ли здесь “слава” раба по контрасту противоположное — низость, убожество, бессилие, безобразие? Может быть, желая противопоставить славу Бога и “славу” раба, автор гимна не употребил обычный термин для славы — δόξα? Это могло бы отчасти прояснить необычность этого употребления μορφῆ.

(3) Утверждается, что μορφῆ и εἰκὼν в Септуагинте чередуются и выступают почти как синонимы (J. Héring'a 1936, F.-W. Eltester, J. Jervell, A. M. Hunter, O. Кульман). Эта интерпретация как будто находит подтверждение в Пешитте. Ее фактически принимает наш Синодальный перевод. При этой интерпретации гимн часто истолковывается в свете аналогии «Христос — второй Адам».

(4) Способ бытия, *Daseinsweise*. Это взгляд тех, кто склонны интерпретировать гимн в свете гностической почвы «небесного человека»: Бультман, Кеземан, Дибелиус, Гнилка, J. Jervell 1960; критиковали этот взгляд D. Georgi, J. T. Sanders, W. Pannenberg, T. Nagata.

(5) Состояние, статус (E. Schweizer 1955, R. P. Martin 1983, P. Bonnard 1950, O. Hofius 1976).

К (2), (4) или (5) можно отнести понимание русских богословов: «норма бытия» св. Феофана Затворника («по которой тотчас определяем мы: а! — это вот кто! Всем известна норма человека, норма животного, норма дерева; так что взглянувши только, мы тотчас говорим: это человек, это дерево, это животное. Применительно к этому есть, рассуждая по-человечески, своя норма бытия и в Боге. Кто



имеет сию норму Божеского бытия, тот Бог, как кто имеет норму человеческого бытия, тот человек». — *Толкование...*, М., 1892 [репр. М., 1998], сс. 353–354); «род существования» Н. П. Розанова (этот термин «обозначает всегда нечто присущее субъекту по природе, вытекающее из самой природы субъекта... такую форму существования, в которой божественное бытие находит для себя адекватное выражение, так что по этой форме можно делать заключение и о природе субъекта». — ТБ), *образ* или *норма бытия* или *жизни* прот. Сергея Булгакова (состояние жизни, «которое из нее вытекает как общая возможность и, более того, принадлежность бытия (...) Эта природная норма для Того, Кто имел божественную природу, выражается в том, что Ему принадлежит и божественный образ бытия, “наравне с Богом” (какое выражение относится не к природе, но именно к образу бытия). И вот этот-то образ или норму божественной жизни Христос вольно изменил во образ раба, именно не неизменную природу, но поддающийся изменению образ». — *Агнец Божий*, М., 2000, с. 243).

Является ли выражение ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων по смыслу эквивалентным τὸ εἶναι ἴσα θεῷ *быть наравне с Богом*? Ответ зависит не только от общего истолкования, но и от понимания грамматики, а именно от значения артикля при инфинитиве: является ли он артиклем со своей обычной, т.е. определительной функцией (и в этом случае указывает на предыдущую фразу, таким образом отождествляя две эти фразы), либо он имеет синтаксическую функцию, отмечая второй аккузатив в конструкции с двойным аккузативом (и в этом случае две фразы не тождественны). Денни Барк (Burk 2004), проанализировав более 200 случаев употребления артикля с инфинитивом в Новом Завете, аргументирует за эту вторую возможность (его перевод: «who, although he existed in the form of God, did not regard equality with God as something that he should grasp for»).

Соответственно пониманию «формы Бога» толковалось все выражение ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, т.е., собственно, глагол ὑπάρχω. Если не считать тех истолкований, которые считают здесь ὑπάρχω обычным глаголом существования («будучи», «существуя», «пребывая», «находясь»), есть две противоположные интерпретации: 1) ὑπάρχω означает вечное бытие (Златоуст даже приравнивает это выражение к «Аз есмь Сый»); 2) этот глагол, наоборот, означает случайное, преходящее пребывание в каком-либо состоянии; 3) он означает (в соответствии со своей этимологией) начальное пребывание, бытие вначале, изначально.

## ΟΥΧ ΑΡΠΑΓΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΙΣΑ ΘΕΩ



Редкое слово ἀρπαγμός (только здесь во всей греч. Библии) делает выражение οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ одним из труднейших стихов Писания, *scix interpretum*. Н. Т. Райт (Wright 1986) рассматривает более 20 интерпретаций этой фразы, разделенные на 10 категорий. Существительное ἀρπαγμός (от глагола ἀρπάζω «хватать, похищать») можно понять в 1) активном смысле — «похищение, грабёж, кража»; или в пассивном (*res rapta*, похищенная вещь, т.е. чем уже обладают, или *res rapienda*, вещь, которую собираются похитить), причем последнее можно понять в плохом смысле (*sensu malo*): 2) «похищенное, добыча, награбленное»; или в хорошем (*sensu bono*): 3) «награда, прибыль, выгода». При последнем понимании ἀρπαγμός считается эквивалентным своему ближайшему “родственнику” ἀρπαγμά (против чего, впрочем, есть лингвистические возражения), у которого два значения: “добыча, награбленное” и “подарок судьбы, неожиданная удача, привилегия, редкое отличие”. О’Брайен выделяет 4 главные интерпретации этой фразы.

1. Джозеф Лайтфут понимал ἀρπαγμός в смысле награды или богатства: Христос не считал Свою привилегию равенства с Богом — равенства, которым Он уже (и всегда) обладал — чем-то, за что нужно жадно хвататься (*a prize, a treasure to be clutched and retained at all hazard*), но отказался от нее в Воплощении.

2. Ральф Мартин понимает ἀρπαγμός так же, но то, чем Христос *не* обладал и от чего отказался, это Его статус космократора (это идея Кеземану). Будучи «в форме Бога», Христос был божественным, но не правителем мира. В близком смысле понимают те, кто видят здесь параллель между Адамом и Христом.

3. Чарльз Моул (C. F. D. Moule 1970, он опирается на J. Ross 1909) против синонимичности ἀρπαγμός и ἄρπαγμα. Первое (ἀρπαγμός) надо понимать в активном и абстрактном значении — как захват, похищение (the act of snatching). Смысл отрывка: «Вместо того чтобы воображать, что равенство с Богом означает *получение*, Иисус, напротив, *дал* — дал до того, что стал “пустым” ... Он мыслил равенство с Богом не как πλήρωσις, но как κένωσις, не как ἀρπαγμός, но как щедрую растрату — даже до смерти». Моул цитирует *Послание к Диогнету* 10:5: «Ведь не в том состоит блаженство, чтобы иметь власть над другим, или быть сильнее немощных. Не в том, чтобы быть богатым или притеснять подчиненных. Не в этом состоит подражание Богу. Это все чуждо величию Божию. Но тот, кто принимает на себя бремя ближнего, кто, имея в чем-либо превосходство, благодетельствует меньшим, кто раздает нуждающимся полученные им от Бога дары, и словно становится Богом для получающих от его рук, — тот есть подражатель Богу». Кроме того, ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων надо понимать не как уступительное предложение («хотя Он был в форме Бога»), но как причинное: «именно *потому что* Он был в форме Бога, Он считал равенство с Богом предметом не получения, но отдачи» (похоже J. M. Furness, J. Ross, W. Warren, Hawthorne, Флоренский). “Отсюда ясно, что в противоположность тому, что можно было бы думать о Боге, для истинной Его природы характерно не эгоистическое хватание, но щедрое даяние” (О’Брайен).

4. Рой Хувер (R. W. Hoover 1971) основывается на филологическом анализе Вернера Йегера (W. W. Jaeger 1915), который считает выражение ἀρπαγμὸν ἡγήσατο идиомой со значением: «считать нечто за подарок судьбы, улыбку фортуны, неожиданную удачу». Христос не считал пребывание «в форме Бога» «неожиданным доходом, удачным трамплином для самовозвеличивания» (windfall, a fortuitous springboard to be used for self-aggrandizement — О’Брайен). По Хуверу, ἀρπαγμός и ἄρπαγμα вполне могут быть синонимами, но в выражении Флп. 2:6 нет коннотаций «улыбки фортуны», оно означает просто: Христос не считал равенство с Богом чем-то, что можно использовать для своего преимущества, превосходства (to think of something as something to take advantage of). Ср. Рим. 15:3 и 2 Кор. 8:9. О’Нейл (J. C. O’Neill 1988) критикует Хувера и делает неожиданный вывод: текст испорчен. Вместо οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ следует читать: οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο μὴ εἶναι ἴσα θεῷ — «не счел хищением (грабежом, воровством) не быть равным Богу», но опустошил Себя, свободно унизив Себя на время, чтобы умереть за грешников (but emptied him-self, freely humbling himself for a time in order to die for sinner). Искажение текста он склонен считать не ошибкой, а осознанным (хотя в то же время как бы невольным) исправлением: у набожного писца не поднялась рука написать о Христе «не быть равным Богу» и он исправил на противоположное: «быть равным Богу» (он приводит примеры добавления или опущения частиц «не»: Rom 5:14; 11:25 [A]; Gal 2:4, 5; Col 2:18; 1 John 3:20, 21; 5:17).

Близко к Хуверу мнение Маркуса Бокмюля (M. Bockmuehl 1997), который выделяет три интерпретации всей фразы: 1) Христос не считал, что статус равенства с Богом состоит в хватании, получении, но, напротив, — в давании (ἀρπαγμός понимается предикативно, как действие, *raptus*); 2) Он не считал Свое равенство с Богом, которым Он уже обладал, ценным владением, которое надо эгоистично удерживать за собой (ἀρπαγμός понимается как объект действия, которым уже владеют, *res rapta, res retienda*); 3) Он не считал это равенство наградой или сокровищем, которое надо захватить или добыть (ἀρπαγμός понимается как объект действия, которым еще предстоит овладеть, *res rapienda*). Бокмюль предпочитает вторую интерпретацию как на основании увещательного контекста Послания (2:1–5, 14, 21), так и на филологической основе: считать что-то за ἀρπαγμός значит использовать то, чем уже владеешь (он ссылается на Райта, О’Брайена, Фи, которые все ссылаются на Хувера). Мысль, что Христос не Себе угождал, но пришел послужить другим, встречается в Рим. 15:3, Мк. 10:45, ср. Рим. 8:32, Ин. 12:47.

Переводы реализуют все эти подходы: <sup>KJV</sup> thought it not robbery to be equal with God, <sup>RSV</sup> did not count equality with God a thing to be grasped, <sup>NRS</sup> did not regard equality with God as something to be exploited, <sup>CSB</sup> did not consider equality with God as something to be used for His own advantage, <sup>FBI</sup> ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, <sup>LSG</sup> n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, <sup>L45</sup> hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, <sup>EIN</sup> hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, <sup>HRD</sup> erachtete das Gottgleichsein nicht als Beutestück, <sup>BTP</sup> nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem.

О. Павел Флоренский (“Не восхищение непщева”, Соч., т. 2, М., 1996): здесь нет речи о краже (он демонстрирует несообразность такого понимания с разных сторон), а ἀρπαγμός нужно понимать как технический термин мистицизма — “восхищение”, “мистический экстаз”, и весь отрывок получает

следующий смысл: «Христос Иисус... пребывая, т. е. поелику, так как, ибо пребывал в сущности Божественной (и, следовательно, не нуждался в возвышении, не нуждался в том, чтобы взять Себе, усвоить Себе сущность Божественную)... *то не видел в этом Своем равенстве Богу экстатического акта*, или, другими словами, в равенстве Своем Богу не усматривал для Себя того возвышения над Своею природою, которое мечтают получить чрез экстаз мистики... *но Себя умалил*, или: но, совершенно наоборот, т. е. вопреки тому, что обычно бывает в экстазе, где человек хочет *подняться* над своею природою, Христос Себя умалил. Чем же?... — *взяв зрак раба*, т. е. тем, что взял на Себя существо рабье в отношении к Его собственной Божественной природе, — тем, что воспринял естество тварное... Умаление (κένωσις) *в том и состояло*, что Господь *взял еще* зрак рабий, а не в укорочении или ослаблении зрака Божественного» (с. 146). Из западных ученых с толкованием о. Павла согласны, насколько мне известно, лишь двое: L. L. Hammerich 1966; P. Trudinger 1967–68.

Е. М. Верещагин («Православие и культура» № 2, Киев, 1993), исходя из анализа предполагаемого еврейского эквивалента ἀρπαγμός — *shalal*, означающего добычу, награбленное добро, трофей (это слово встречается в Ис. 53:12), а также из цитат в «Патристическом словаре» Лямпе, приравнивает ἀρπαγμός к ἀρπαγή и дает такое значение термину ἀρπαγμός: «нечто сверхценное, подлежащее удержанию изо всех сил», «нечто весьма привлекательное», а все наше место предлагает понимать, в общем, как многие св. отцы и современные экзегеты и переводы: «Он... не считал богатством быть равным Богу, но унижил Себя Самого...» Но если и так, *sensu bono*, понимать это слово, все же очевидно, что в его основе остается что-то нехорошее, эгоистичное, что-то, связанное с захватом для себя, в свою пользу, на свою корысть. Это особенно видно в библейской семантике *shalal* «добыча», ц.-слав. «корысть», на что обращает внимание Верещагин. (Здесь, по-видимому, мы сталкиваемся с тем случаем, когда этимологическое, первоначальное значение слова, в отличие от его последующих смысловых напластований, начинает играть первостепенную роль, как только вступает в силу глубокое осмысление текста.) Это противопоставление корысти, хватания, цепляния за какую-либо ценность, хотя бы то было богоравенство, божественная жизнь, — и кенозиса, «опустошения», очень важно.

В выражении τὸ εἶναι ἴσα θεῷ «быть наравне с Богом» ἴσα (neut. plur.) имеет значение наречия, почему мы переводим «наравне»; можно перевести также: «быть словно Бог» или даже: «быть как Бог» (что дает очевидную аллюзию на Быт. 3:5). Смысл выражения также понимался различно: 1) Христос имеет те же свойства и превознесенный статус, что и Бог Отец; 2) фраза означает образ существования, равный Богу или тот же образ существования, каким обладает Бог Отец; 3) фраза означает обладание признанием его превознесенного статуса; 4) она означает существование в божественно-человеческом состоянии.

ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ

ΘΩΛΛΛΛΕΛΥΤΟΝ  
ΚΕΝΩΣΕΝ ΜΟΡΦΗ

По-ц.-слав. это передано *себе умалил* с вариантом в примечании в Елизаветинской Библии *истоцил*. Интересующий нас глагол κενόω имеет две основных группы значений: 1) *опустошать, опорожнять, отнимать, лишать, покидать, оставлять* и 2) *(из)расходовать, упразднить, губить, уничтожать*. Как видим, в нашем случае он не поддается простому переводу, потому что все эти значения, строго говоря, здесь не подходят. Классический язык, равно как Септуагинта и Новый Завет, не знают другого подобного использования этого слова. О'Брайен отмечает, что это выражение не имеет убедительных параллелей во всей греческой литературе и остается совершенно уникальным. Так же Спик: «Каузативный деноминативный глагол *kenoo*, употребленный здесь в аористе изъявительного наклонения без дополнения, за которым следует возвратное местоимение, не имеет параллелей в греческом и представляется *haraχ*'ом [один раз встречающимся выражением]» (TLNT, v. II, p. 309). Ср. также констатацию И. Иеремияса, что выражение εἰαυτὸν ἐκένωσεν «не засвидетельствовано в греческом языке и грамматически неуклюже» (“is not attested elsewhere in Greek and is grammatically harsh...”; цит. по: *NIDNTT*, v. I, p. 548)

Попытки осмысленного перевода и понимания выражения εἰαυτὸν ἐκένωσεν вынуждают экзегетов подводить его смысл под известные значения глагола κενόω. Сказать по-русски, что кто-то опустошил

себя или кого бы то ни было, нельзя, или, по крайней мере, это было бы очень необычным, туманным выражением.

Если остановиться на более простом решении и принять значение *лишать чего-то, отнимать что-то* (самое распространенное толкование), приходится домысливать из контекста объект действия глагола — чего лишил? что отнял? На это у св. отцов и новых толкователей даются различные ответы: Он лишил Себя 1) Своей славы: «Сам Себя добровольно обхитил — ἐκένωσε — опустошил, Свое добровольно с Себя сложил, совлекшись видимой славы и величия, свойственных Божеству и Ему, яко Богу, принадлежащих. В сем отношении некоторые *умалил* разумеют: сокрыл славу Своего Божества» (еп. Феофан Затворник); «лишил Сам Себя добровольно той божественной славы и власти, на какую имел полное право и в состоянии воплощения» (Н. П. Розанов, ТБ; так же Plummer); 2) самостоятельного осуществления власти (Hendriksen); 3) божественных прерогатив (Lightfoot); 4) знаков величия (Lightfoot, Calvin); 5) “относительных” атрибутов Божества — всеведения, вездесущия и всемогущества (кенотики, напр., С. Gore, P. T. Forsyth, H. R. Mackintosh); 6) равенства с Богом (Oepke).

Естественней было бы ничего не домысливать и попробовать взять греч. глагол без дополнения. Здесь возможны три варианта.

1) Иеремиас считал, что это параллель с Рабом Яхве из Ис. 53 (см. выше). В таком истолковании кенозис относится не к Воплощению, а к крестной смерти.

2) Это поэтическое, метафорическое выражение: Господь *расточил Себя*, чтобы обогатить других, отдал Себя ради других (Hawthorne, Spicq [TLNT]). Можно привести параллельные стихи: “Он положил душу Свою за нас” (1 Ин. 3:16); “расточил, раздал нищим; правда его пребывает вовек” (2 Кор. 9:9, Пс. 111:9). Безусловно, метафоричность выражения хорошо согласуется с общепризнанной формой данного пассажа и его Sitz im Leben: это литургический гимн, где не следует искать догматического смысла, точных богословских формулировок: это не более чем поэзия.

3) Но что означает противопоставление метафоры и догмы, “не более чем поэзии” и точных богословских формулировок? В каком отношении находятся “поэзия и правда” в Свящ. Писании? Принцип “не более чем поэзия” чреват риском отвергнуть значительную по объему и, что гораздо важнее, наиболее существенную в богословском плане часть новозаветной и святоотеческой экзегезы. Если мы склонны подозревать за несомненно поэтической формой реалистический, онтологический смысл, возникает третья возможность понимания: *упразднил Себя*, по логике *опустошить, вылить = лишить содержания = практически уничтожить, упразднить, сделать бездейственным, “неэффективным”* (в таком смысле естественнее всего понять все места из Нового Завета с этим глаголом: 1 Кор. 9:15; 2 Кор. 9:3; 1 Кор. 1:17; Рим. 4:14). Это прочтение, быть может, дает онтологическое обоснование предыдущей мысли, так что не исключает ее, но скорее включает в себя. Но в каком смысле *упразднил, уничтожил Себя*?

## **ВЫВОД ПО ИСТОЛКОВАНИЮ СТТ. 6–7 И ПРОБЛЕМА КЕНОЗИСА В БОГОСЛОВИИ**

Мысль апостола в стт. 6–7, по мнению большинства толкователей, следующая: Сын Божий, будучи (или, как считают некоторые, именно потому, что был) в «облике (образе) Бога», т.е., по мнению многих, будучи по природе то же, что и Бог Отец (как обычно, Свящ. Писание Бога Отца именуется просто Богом) — или: живя Божественной жизнью, пребывая в Божеском способе или “норме бытия” (еп. Феофан Затворник), в Божественной славе, — не счел Свое равенство с Богом чем-то таким, за что нужно хвататься во что бы то ни стало, что нужно держать для себя и никому не давать, а напротив, Самого Себя *расточил, истощил, излил*, приняв рабскую, т.е. тварную природу, или рабский образ бытия, способ существования. М. М. Тареев: “Христос Иисус, обладая нормой бытия божественного, не отнесся (при воплощении) своекорыстно к Своей божественной славе, но уничижил Себя, приняв норму бытия рабского, явившись в виде человеческого” (*Христианство*. М., 1995, т. III, с. 378). Прот. Сергей Булгаков: Христос не сделал образ Своего божественного бытия “предметом самолюбивого самоуважения, как бы хищения, не стал *держаться за него*, но ради любви к человеку Себя уничижил, приняв иной, не соответственный Его природной норме образ раба” (*Агнец Божий*. М., 2000, с. 243).

Как именно понимать это “истощание” — вопрос так называемого кенотического богословия. Учение о кенозисе не получило никакого догматического выражения и в патристической письменности

развито слабо. Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Августин видели в Флп. 2:7 указание на воплощение Логоса, предвечного Сына Божия. Более других отцов Церкви кенотическое богословствование было свойственно св. Кириллу Александрийскому, на что побуждала его борьба с несторианами, для которых невозможно было говорить, что Бог рождается, лежит в яслях, питается, ходит, страдает и умирает, почему они и стремились провести резкую границу между Божеством и человечеством во Христе. Как и другие отцы (св. Афанасий Великий, св. Григорий Нисский), св. Кирилл усматривал самоумаление Господа в самом Его Воплощении, т. е. в ипостасном единении с человеческой природой, но также и в подчинении Сына Божия законам развития человеческой природы. Однако это подчинение состояло не в действительном развитии, а только в постепенном обнаружении изначально (с момента Воплощения) присущей Ему полноты Божественных свойств; эта постепенность зависела от роста и развития человеческого естества Господа. При этом Божество Сына Божия, конечно, не потерпело никакого изменения, но делало человечество Христа участником Своих свойств. Человеческая природа также не изменилась в своем существе, хотя ей и сообщены были Божеские качества (т. наз. *communicatio idiomatum* “общение свойств”). Впрочем, сохранение человеческого естества происходило чудесным образом, подобно тому как не сгорала купина в Хоривском Богоявлении. “В целях домостроительства Слово допустило условиям (мерам) человеческой природы владеть Собой”; “Будучи как Бог всеведущ, Логос как человек не отвергнул явиться незнающим, потому что это приличествует человеческой природе”; “Будучи как Бог свободен, Он принял образ раба”; “В рабском образе, который принял на Себя Сын Божий, открывалось Его божественное господство, в человеческой скудости — богоприличная слава; в Нем жизнь подзаконная, сообразная с мерой человечества, явилась увенчанной царским величием, человеческое уничижение — в чрезвычайных преимуществах. Ибо Единородный Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда остаться в мерах уничижения (*tes kenoseos*), но для того, чтобы, приняв вместе с уничижением все свойственное ему, однако, будучи Богом по природе, открыться в уничижении Богом же, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницей в священных и божественных достоинствах” (*Христианство*, т. III, с. 380). Значение кенотического богословия у св. Кирилла столь велико, что всю тайну домостроительства он полагал в истощании и уничижении Сына Божия. Очень важно, что, затрагивая тему кенозиса, он, как и другие отцы, подчеркивал *добровольность* этого акта Иисуса Христа.

Почти все остальное, что говорили восточные отцы в связи с кенозисом, принадлежит не собственно богословию, но аскетике, так как относится к теме смирения. Онтологическая основа смирения, этой важнейшей из аскетических добродетелей на пути стяжания Духа Святого, состоит в том же, о чем говорит гимн Послания к Филиппийцам в отношении Иисуса Христа, — в самоуничижении, как бы самоуничтожении, почитании себя воистину ничем, “как бы не пришедшим еще в бытие”, по слову преп. Исаака Сирина.

Что касается Запада, то здесь самым значительным “кенотическим” богословом был св. Иларий Пиктавийский. Ему принадлежат латинские наименования кенозиса *exinanitio* и *evacuatio*, также означающие “опустошение”, “истощание”. Однако в христологии Илария намечаются и докетические черты, несовместимые с учением о кенозисе. Схоластическое богословие не затрагивало тему кенозиса. Она возрождается только в эпоху Реформации. Сразу после Лютера среди германских протестантских теологов возникает два движения, получившие название “криптиков” и “кенотиков”. Первые учили, что кенозис Господа состоял в том, что Его человеческая природа обладала полнотой Божественной славы, но последняя до Воскресения была скрыта от глаз человеческих, а после обнаружилась и стала явной. При этом один из представителей криптиков (Бренц), повторяя формулу бл. Августина: “человеческая природа способна вместить Божественную” (*natura humana sara est divina*), утверждал, что расширение человеческого естества до бесконечности не противоречит его существу. Этот тезис отрицали кенотики, отстаивая мнение, что кенозис состоял в том, что воплотившийся Логос не использовал Свою Божественную славу, отложил ее (Хемниц). Еще одна линия споров проходила по поводу степени умаления Божества. Одни утверждали, что истощание Божественной природы во Христе дошло до ее полного превращения в плоть (В. F. Gess); так получается некая обратная монофизитству крайность: там Божество поглотило человечество, здесь наоборот. Другие же, различая в Боге существенные и несущественные атрибуты, утверждали, что Логос в Воплощении сложил с Себя несущественные атрибуты, среди которых, однако, — всемогущество, всеведение и вездесущие, но тем не менее остался Богом по “существенным” атрибутам (G. Thomasius).

Резюмируя попытки рационального изъяснения учения о кенозисе, Н. Н. Глубоковский констатирует присутствие здесь непостижимой тайны: “Эти крайности, засвидетельствованные историей в своей неизбежности, должны утверждать православное сознание в мысли, что боговоплощение есть действительная тайна, для которой может быть вполне доказываемо рационально только ее необходимость по существу и ходу божественного домостроительства” (*Христианство*, т. III, с. 381).

В том, что гимн противопоставляет кенозис хватанию за что-то сверхценное, сверхжеланное, видна связь с характерной и оригинальной чертой персонализма В. Н. Лосского, благодаря которой мы находим возможным именовать его персонализм кенотическим. По Лосскому, личность выражает себя в отказе от бытия для самой себя. Одна из самых характерных черт личности — отказ обладать своим “куском” природы для себя, корыстно пользоваться своей жизненной силой. Последнее свойственно индивиду, который есть смешение личности с элементами природы (тогда как личность — это то, что от природы отлично), который утверждает себя “как собственник собственной своей природы” (*Очерк...*, с. 93). Личность же, которая свободна от природы, ею не определяется, стремится расточить, отдать себя, т. е. свое природное содержание, которое в случае тварного, ограниченного бытия всегда — участненная, дробная природа. “Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществить — она оскудевает. Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем” (*Очерк...*, сс. 94–95).

Если бы Сын Божий цеплялся за Свое богоравенство, Он уподобился бы “собственнику”, индивиду. Но он предпочел обратное — раздать Себя, расточить. В этом и состоит смысл кенозиса. Парадоксально, замечают многие древние и новые толкователи, что кенозис состоял не в лишении чего-то, а напротив, в принятии на Себя. Это перевертывание обычных законов происходит, без сомнения, потому, что Совершитель действия — Бог, а не человек. Он отказался пользоваться Своим Божеством для Себя, соотнеся Себя с людьми (почему и не стыдится называть их братьями — Евр. 2:11), — и это означало Воплощение, разделение с людьми общей с нами жизни, и вместе с тем — разделение с нами Своего Божества, доступ к обожению. На земле Он отказался от Своей человеческой воли, чтобы исполнить волю Отчуж, от Себя как индивида, чтобы явить Отца — это означало Крест.

Понятие кенозиса параллельно понятию смирения (это ясно из гимна, где *опустошил Себя* ст. 7 параллельно *смирил Себя* ст. 8). Но что значит “смирение”? Этимологически — просто понижение (так в евр., греч. и лат., в русском же оно связано с миром, и это придает понятию смирения новую глубину, но нас здесь интересуют библейские языки). Понятие кенозиса дает смирению глубокое онтологическое истолкование: это личностный акт, состоящий в отказе обладать участненным, индивидуализированным, “приватизированным” куском природы, отказ от частной жизни индивидуума, от жизни для себя, т. е. уничтожение себя как индивидуальности, смерть всего частного и своего: любовь не ищет своего (1 Кор. 13:5). В аскетической практике это проявляется в отказе от самости, от своеволия (*Очерк...*, с. 93). Кенозис — это онтология смирения, любви и жертвы.

В этом ключе, как представляется, и можно осмыслить самое прямое, бескомпромиссное, самое реалистичное (онтологическое) понимание Фил. 2:7: “...но упразднил Себя...”.

Богословская трактовка воплощения говорит нам, что Ипостась Сына Божия стала “подлежащим” для человеческой природы, можно сказать, для человеческого индивида, который родился от Девы Марии. Но ипостась — это нечто неуловимое для мысли, невыразимое в понятиях. В. Н. Лосский говорит, что личное — за пределами понятий и описаний и воспринимается только непосредственной интуицией, когда, например, мы, сталкиваясь с произведением искусства, оказываемся в сфере личного и говорим: это Моцарт (*Очерк...*, сс. 43–44). Личность не тождественна индивиду, как это следует из Халкидонского догмата (“Богословское понятие человеческой личности”, в кн.: *По образу и подобию*, сс. 111–112), и даже в глубоком смысле противоположна ему (*Очерк...*, с. 92). О личности можно говорить исключительно отрицательно, апофатически, абсолютным “не” (в отличие от природных свойств, которые мы умеем называть и мыслить). Личность, ипостась — абсолютно иное, совершенно за пределами мысли, понятий, слов, представлений, образов.

Ипостась Логоса “опустошилась” (для земного восприятия) от Божества, т. к. стала жить земной жизнью, проявляясь как человек. Это “самоуничтожение”, “самоопустошение”, “самоистощание”

предельно сильно выражает ту же мысль, что и параллельное место: “Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою” (2 Кор. 8:9). Вместо “обнищал” здесь “(полностью, предельно, до конца) истощил Себя”. Хорошо выразился Уильям Баркли: “Здесь, с использованием последних возможностей человеческого языка выражена великая спасительная истина, что Он, будучи богат, обнищал ради нас”.

Но самый интересный и таинственный вопрос этой темы — о предвечном кенозисе. Тайна кенозиса несомненно связана с тайной личности и свободы. Как постоянно подчеркивают отцы, дело Воплощения и всего домостроительства спасения — плод личного, свободного решения Сына Божия. Но это решение — не выбор во времени и даже не выбор, хоть и вневременной, но “по случаю” необходимости в искуплении. Это предвечное решение, это “модус бытия” Сына Божия: Божественный кенозис Сына не “есть определение или действие, а как бы само бытие Лиц Святой Троицы”; «Кенозис есть модус бытия посланного в мир Лица Святой Троицы, Лица, в Котором осуществляется общая Ее воля, Источник которой есть Отец. (...) Так само истощание только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в унижении, богатство в оскудевании, свободу в послушании. Потому что только очами веры можем мы узнавать личность — не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу» (*Очерк...*, с. 109–110). По Х. Яннарасу, «Кенозисом мы называем динамическое “самосоккрытие” божества Слова в отношении и в общности с человеческой природой. Это отношение раскрывает нам “опустошение” как отрешение от всякого элемента индивидуальной самостоятельности, т.е. новый для человеческого опыта и человеческих категорий способ бытия. Это ипостасный способ бытия Слова, которое воплощается действием Духа, для того чтобы явить Отца. Это способ бытия троического «взаимообмена», т.е. способ божественной любви» (*Истина и единство Церкви*. М., 2006, с. 20).

И напоследок, вразрез с научностью семинара, хотелось бы сказать о чисто практических следствиях концепции кенозиса, а именно о тех, кто осуществил в своей жизни призыв апостола и последовал за Христом в истощании, опустошении себя. Это прежде всего те, кого митр. Каллист (Уэр) назвал кенотическими святыми. Но это совсем не обязательно канонизированные святые, скорее даже (по самому характеру их подвига — самоумаление, сокрытие, упразднение себя) неканонизированные и даже, быть может, вовсе неверующие. Среди последних, “светских святых”, хочется назвать по крайней мере одно имя: Симона Вейль. Она всю жизнь мучилась тем, что занимает лучшее, чем *кто бы то ни был*, положение. Думая об участии рабочих, отданных на откуп тяжелому физическому труду, она решила, что сама должна из учительницы стать рабочей и пошла работать на завод. Но действительность оказалась еще более жестокой, чем она думала. Год работы на заводе оказался крайне мучительным, и она вынуждена была вернуться в свою социальную среду. Этот опыт скорее огорчил, чем отрезвил ее. Симона продолжала кенотически безумствовать, что и привело ее к смерти от истощения (т. е. от кенозиса, истощания) в годы немецкой оккупации родной Франции.

## Приложение Трактовка Шеллинга

Я хочу познакомить вас с интерпретацией этого места Шеллингом, который уделяет ему много внимания во втором томе «Философии откровения» и часто возвращается к нему для подтверждения или иллюстрации своей мысли, так что для него этот фрагмент становится ключевым текстом. Я полагаю это нужным, т.к. истолкование Шеллинга совершенно неизвестно в библейской науке, хотя заслуживает, по крайней мере, того, чтобы быть услышанным.

Шеллинг считает, что понимание ст. 6 в смысле указания на тождество природы Христа с Богом исключено всей лексикой: 1) ἐν μορφῇ θεοῦ не может иметь такого смысла, т.к. μορφή всегда означает внешний вид, форму, т.е. нечто противоположное сущности, что подтверждается обоими употреблениями здесь μορφή: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων и μορφήν δούλου λαβών; 2) ὑπάρχω не означает сущностного бытия, но только случайное (он указывает на такие его употребления: Деян. 14:8, 7:55, Гал. 1:14, Лк. 9:48, Деян. 17:24); 3) фраза οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγύσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ — которую он читает в переводе Лютера (с уточнением перевода ἴσα θεῷ): «hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn» (не считал грабежом быть равным [собственно: на одной ноге] Богу), — не может относиться к тому, кто уже обладает желанным. Однако в ст. 6 не может идти речь и о воплощенном Христе, т.к. невозможно одновременно быть в образе Божиим и образе раба. Таким образом, речь идет о Христе в некоем промежуточном состоянии между Божеством в Себе и человеческой жизнью.

Разве стал бы апостол выбирать эту в любом случае необычную манеру выражения, если бы он хотел говорить о сущностном богоравенстве, в то время как, по нашему мнению, она полностью разъясняется тем, что апостол чувствовал, что даже тогда, когда Сын действительно облекся в славу, которую имел независимо от Отца и в которую *мог* облечься, даже тогда он все-таки не был равен Богу объективно и сущностно, т.е. ἴσος θεῷ, а лишь ἴσως, был на одной ноге, мог стать ему равным только *внешним образом*? Каждое слово в этом отрывке говорит в пользу нашего объяснения. ἐν μορφῇ θεοῦ не может означать “когда он был истинным Богом”; μορφή θεοῦ есть нечто случайное, как μορφή δούλου. Эту самую случайность выражает глагол ὑπάρχειν. Столь же мало бытие того, кто есть истинный Бог, сводится лишь к ἴσα θεῷ εἶναι. Это выражает лишь внешнее равенство. (Лекция 25, русск. перев. СПб, 2002, т. 2, с. 50)

Эта интерпретация Шеллинга связана с его концепцией роли «второй божественной потенции» (т.е., сказали бы мы, Второй Ипостаси Троицы) в творении и откровении. В кратчайшем изложении эта концепция звучит так:

Мы от начала *знаем* о демиургической личности, о потенции, которая опосредствует творение и которая в конце этого творения становится Господом бытия и тем самым божественной личностью. Через человека она снова лишается этого перехода (Verwirklichung), лишается славы. Несмотря на то что в результате этого *в самой себе* она не перестает быть божественной личностью, внутренне не изменяется, а ее воля, ее сознание остаются теми же самыми, по отношению к вновь возникшему началу (которого не должно было быть) она снова оказывается в состоянии отрицания и страдания — по отношению к этому бытию, которое ей снова надо подчинить себе, она больше не является Господом, но прежде всего предстает лишь как *естественным образом* действующая потенция. (...) Но наступает момент, когда она снова в человеческом сознании становится владыкой того бытия, где она опять обретает славу и *в этом отношении* снова (внешним образом) становится божественной личностью. Но она есть божественная личность как Господь бытия, которого Отец ей *не* давал — бытия, которым она обладает независимо от Отца. Вследствие этого она сама *не зависит* от Отца и поэтому в данный момент сообразно ее бытию ее можно определить как внебожественно-божественную личность; божественную, потому что она есть владыка бытия, а внебожественную, потому что она обладает этим бытием как *не* данным от Бога, как независимым от Отца, бытием, которым она может начать то, что хочет, и которым могла бы *постоянно* обладать как от Отца независимым. *В этом* и заключается ее свобода. *Это* надо знать, чтобы понять то *послушание* Христа, о котором идет речь и с которым попутно столько связано. Сын *мог* существовать в *своей собственной* славе независимо от Отца, вне Отца, конечно, он не мог быть *истинным* Богом, но тем не менее мог вне и без него быть *Богом*, а именно Господом бытия, пусть не сущностно, но хотя бы *actu*. Однако Сын презрел *эту* славу, которую мог иметь независимо от Отца, и в *этом* он — Христос. *Такова* основная идея христианства. (...)

Где-то в конце этого процесса — мифологического — опосредствующая потенция переходит *ex potentia in actum* и тем самым снова становится *Господом* бытия (прежде всего человеческого сознания, но тем самым и бытия вообще) и в обладании бытием — в славе — снова обретает свое *Божество*, не *истинное* Божество, ибо истинным Божеством она может обладать только вместе с Отцом, от которого она все еще отделена, а, по меньшей мере, говоря словами апостола, Божеством ἐν μορφῇ θεοῦ — не истинным Богом, а в *образе* Бога, ибо по форме она есть Господь и она может *actu* быть Богом. *Таков* момент, в котором мы постигаем опосредствующую личность и в котором мы и должны ее мыслить, пока она не появится *как* Христос.



Для того чтобы понять христианство, совершенно *необходимо* — и это выступает как *conditio sine qua non* проникновения в его истинный смысл — понять эту *отъединенность* Сына от Отца, это бытие в своем собственном образе и, следовательно, в полной *свободе* и независимости от бытия Отца. Без этого предшествующего христианству (появлению второй потенции как Христа) бытия Сына, полагаемого вне Отца и независимого от него, совершенно невозможно понять не только многочисленные новозаветные места и выражения (о которых мы вскоре поговорим), но и все *домостроительство* Нового Завета, весь смысл Христова начинания (Veranstaltung). Ибо *как*, например, можно было бы говорить о *заслуге* Христа, о *добровольном* уничтожении, о предании себя на волю Отца, об отвержении себя самого, послушании и т. д., если бы он не имел независимого от Отца существования, если бы не имел славы, в которой мог существовать независимо от Отца, Божества, которое мог сделать действенным для себя? Но он презрел это, он выбрал крест, и в этом и заключается основная идея христианства. (...)

Таким образом, речь идет о внешнем существовании Сына, совершенно независимом от Отца уже до вочеловечения, существовании, от которого он *освобождается* как раз *через* вочеловечение, а не о бытии *вне* Отца, которое, как обычно полагают, стало таковым через вочеловечение. Лишь это внебожественное существование сделало его истинным Посредником, ибо суть истинного посредничества заключается в том, чтобы быть независимым от *обеих* сторон. (там же, русск. перев. с. 42–43, 46, 58)

Эта идея действительно важна, потому что, кажется, она проливает свет и на другие места НЗ, указываемые Шеллингом в этой же лекции: Евр. 12:2, Ин. 17:5, 10:17–18, 8:58 (но его истолкование этого места досадно ошибочно), 14:28, Мк. 13:31, Деян. 1:7, сцена искушения Христа.

Кроме того, для мысли Шеллинга важно окончание гимна, хотя сам он об этом не говорит (здесь я додумываю за него на основании последующего материала «Философии откровения»).

Находясь «в форме Бога» в «божественно-небожественном» состоянии, будучи отчуждена от Бога Отца грехопадением человека, Вторая Ипостась отказывается от этого своего славного и, можно сказать, божественного (хотя не истинно божественного) статуса, принимает «форму раба», воплощается и «опустошает себя» (Шеллинг не обсуждает необычность этого выражения) до крестной смерти. Однако именно в этом впервые (после отчуждения в результате падения человека) и выявляется ее истинно божественный статус — то, что она предвечно и истинно есть Бог, имеет божественную природу. Парадоксально, но именно в Воплощении, в вочеловечении, благодаря своему смирению и отречению от пребывания в «форме Бога», Вторая Ипостась открывается как истинный Бог. Именно это выражено в концовке гимна: «потому (διὸ, т.е. вследствие его смирения) и Бог его *превознес* (ὑπερέψωσεν — не просто ὑψώσεν) и даровал ему имя, что выше всякого имени» (превосходство имени означает превосходство природы, сущности), чтобы ему поклонилась абсолютно вся тварь («небесные и земные и преисподние») и чтобы «всякий язык» (вся словесно-разумная тварь) исповедал, «что Иисус Христос есть Господь во славу Бога Отца». Здесь κύριος — несомненно указание на истинное Божество. Это подтверждается не только смыслом слова κύριος в Павловых посланиях, но и последующей прибавкой: «во славу Бога Отца» — чтобы исповедание Божества Сына не бросало тень на истинное Божество Отца: он Господь только во славу Бога Отца.

Я подкреплю это следующей цитатой:

Для того чтобы как следует это обозначить, мы обосновали предсуществование Сына в *собственном смысле*, ибо *вечное* божественное бытие Сына лишь условно можно было бы назвать его предсуществованием. В понятии предсуществования всегда мыслится определенное состояние, и этим выражается нечто относительное; чистое же Божество превосходит всякое состояние. Мы же знаем эту личность в действительном, ранее существовавшем *состоянии*, в котором она оказалась не через *свое собственное движение* (ибо тогда речь шла бы об изменении), *без* своего содействия, через действие человека — в том состоянии, где она полагается как внебожественная потенция, оставаясь в то же время ἐν μορφῇ θεοῦ, в образе Бога; и о *том*, который находится в Божьем образе, сказано, что он отрекся от себя самого и стал человеком — отрекся не от своего Божества, а от своего внебожественного бытия как божественного, — что, таким образом, через вочеловечение он отрекся именно от μορφῇ θεοῦ, причем оно (само вочеловечение) предстает лишь как высший акт его *истинной* божественности (непрестанно пребывающего в нем Божества) (ибо лишь Бог способен в нем совершить это отречение от μορφῇ θεοῦ), и тем самым одновременно получается так, что *именно* в Вочеловечившемся ярчайшим образом проявляется его изначальное Божество, как и говорит апостол Иоанн: «Мы видели славу его как славу едиnorodного от Отца, мы видели его полным благодати и истины» (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) т.е. мы видели его во всей истине его божественно-благодатной природы, которая стала явной только через вочеловечение. Если бы в своем вочеловечении он отрекся от своего истинного Божества, тогда оно стало бы незримым и сокрытым (так богословы говорят о κρύψις Божества), тогда как, согласно апостолу, речь идет именно о его *Божестве*, которое становится зримым в Вочеловечившемся. (30-я лекция, русск. перев., с. 176–177)