

На правах рукописи

Рожковский Виталий Борисович

**Идея «умаления человека»
в православной мысли:
философско-религиоведческая реконструкция**

09.00.14 – философия религии и религиоведение

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Ростов-на-Дону - 2012

Работа выполнена в федеральном государственном казенном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Ростовский юридический институт Министерства внутренних дел России»

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
Матяш Тамара Петровна

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Уваров Михаил Семенович
доктор философских наук, профессор
Чистякова Ольга Васильевна
доктор философских наук, профессор
Титаренко Инна Николаевна

Ведущая организация: ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»

Защита состоится 4 апреля 2012 года в 15.00 часов на заседании диссертационного совета Д.212.208.13 по философским наукам в Южном федеральном университете по адресу: 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 140, конференц-зал.

С диссертацией можно ознакомиться в Зональной научной библиотеке Южного федерального университета (ул. Пушкинская, 148).

Автореферат разослан _____ 2012 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета

М.М. Шульман

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования.

В центре нашей эпохи мы наблюдаем, с одной стороны, творческие потенции человека, облакающиеся в разные формы. Продолжается «экспансия» человеческого посредством технического прогресса, экономического развития, осуществляется все бóльшее опредмечивание различных возможностей человека. Однако, с другой стороны, в оценке бытия современного человека, его творчества не как создания внешней области культуры, культурных артефактов, а как духовного делания, как созидания себя, является несколько другая картина.

В философии, начиная с 20-30-х гг. прошлого столетия, присутствует озабоченность бытийственным состоянием человека, выраженная в осознании его трагической покинутости, одиночества, заброшенности, умаленности. Причем это осознание во многом обуславливалось как наблюдением случающейся трансформации бытия человека в современной культуре, так и осмыслением, интерпретацией его духовно-религиозного опыта. В творчестве русских религиозных мыслителей (прот. С. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, И.А. Ильин и др.), католических мыслителей (У. фон Бальтазар, М. де Унамуно и др.), в протестантском модернизме (Д. Бонхёффер и др.) осуществлялась критика «идолопоклонства» человека в его жизненном творчестве, его «тиражировании» материальной культуры в ущерб религиозно-духовным возможностям (любви, смирения, сострадания и др.).

В различных философско-антропологических, социально-философских, культурологических исследованиях духовный опыт современного человека часто оценивается в экзистенциально-негативистских характеристиках: говорится о наступившем «тихом разочаровании по всем областям мысли и деятельности» (Ж.-Ф. Лиотар), «ослаблении» бытия и мышления (Дж. Ваттимо), «рассеивании» культуры и социальности (Ж. Бодрийяр). В связи с этим широко обсуждается феномен деантропологизации, «умирания» или «исчезновения» человека (П.С. Гуревич, Б.Г. Юдин, В.А. Лекторский, В.А. Кутырев, А.Г. Дугин, М.Н. Эпштейн и др.), «антропологической катастрофы» (Ф. Гиренок и др.), связанный с проблемой «размывания» границ человеческой природы и утраты самого сознания «человеческого» в современной культуре. Так, по мнению П.С. Гуревича, современность характеризуется тем, что «человек... перестает восприниматься нами как некая знаковая человеческая сущность..., умирает как антропологическая данность. Все, о чем писали философы... постепенно теряет смысл»¹. М.Н. Эпштейн для понимания феномена деантропологизации вводит концепт «кеносис человека», генетически принадлежащий определенной области религиозно-духовного опыта и одновременно характеризующий, по его мнению, «творческое исчезновение» человека в современной технологической опредмеченности

¹ Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека. // Вопросы философии. 2009. №3. – С.19.

культуры².

Однако с точки зрения христианской мысли современное «умирание» или «исчезновение» человека может быть интерпретировано не просто как опыт относительной неудачи приложения или оформления его творческих потенций, а как охватившее его «кризисное» духовно-экзистенциальное состояние. Духовно-экзистенциальное состояние современного человека представляется «кризисным», если мы исходим из православно-христианского понимания духовности, как несводимой к области нравственности и интеллекта и определяемой онтологической связью человека с Богом. И такое понимание не отрицает целиком и полностью до сих пор господствующий в качестве культурно-мировоззренческой установки гуманизм, определяя границы особого рода гуманизма, особого рода творчества. Это гуманизм и творчество православного типа, гуманизм и творчество, не порывающие с религиозной сферой. Такое творчество, не отрицающее внешний мир культуры, по преимуществу состоит во внутреннем «делании себя», в творческой открытости области трансцендентного, духовной реальности.

Определение сущности экзистенциально-негативистских характеристик человека – одна из центральных проблем для диагноза нашей эпохи, соответствующая православно-христианской традиции понимания с ее идеей «умаления человека» и свидетельствующая об определенном жизненном парадоксе культуры с христианской доминантой. С точки зрения представленного в этой культуре типа человека, творчество «внешнее», творчество артефактов – ничто, если к нему примешивается чувство собственной самодостаточности, «гордости». Человек может по-настоящему называться человеком, если он в своем творчестве доходит до осознания необходимости смирения («самоумаления»), как некоторого фундаментального онтологически-личностного отношения.

Таким образом, проблема философской антропологии в контексте христианства, православно-христианской культуры предстает как проблема полноты человеческого бытия, для достижения которой человек должен понять собственный религиозно-духовный опыт, осознав собственную несамодостаточность, «умаление», что предполагает понимание и «объективно» случившихся современных форм «умаления» человека. Нельзя пройти мимо такого понимания человека, реализуемого в русской истории и культуре. Его нужно вывести на философский уровень, философски интерпретировать, что поможет лучше понять специфику людей, принадлежащих одной религии, сработает на сравнительную антропологию и философию религии, расширит пространство понимания природы человека.

Степень теоретической разработанности темы.

² Эпштейн М.Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию. // Философские науки. 2009. №2. – С.93.

Представленное исследование по своему методологическому подходу и проблематике является философским, хотя и соприкасается с содержанием богословия. Философский подход осуществляется как «рефлексия над рефлексией», герменевтическая интерпретация содержания религиозно-духовного опыта, выраженного идеей «умаления человека» и претендующего на универсальность. При этом, в отличие от христианского богословия, которое определяется данными Откровения о кеносисе Бога, философия исходит «из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания» (прот. В. Зеньковский)³, а конкретнее – из всей совокупности интуиций «изнутри» религиозно-духовного опыта «умаления человека». Религиозность же философии определяется не только насыщенностью специфическим предметным содержанием, но и особым типом мышления, которое носит не абстрактно-рациональный, а экзистенциальный характер. Именно такой характер философии был исторически свойственен русской мысли, в русле которой, в свою очередь, осуществляется и наше исследование.

Отдельные аспекты темы диссертационного исследования получили свою теоретико-методологическую разработку в различных областях знания: философии религии, истории философии, философской онтологии и антропологии, богословии и религиозной этике, культурологии и социальной философии.

В патристической теоретико-богословской традиции тема кеносиса Бога в ее отношении к бытию человека фрагментарно обнаруживается уже у Игнатия Богоносца, Климента Римского, Иринея Лионского, Оригена, блаженного Августина, специальное же развитие получает в трудах Кирилла Александрийского, а так же – в связи с вопросами христологии и антропологии – в работах других отцов Церкви, в частности, Феодорита Кирского, Максима Исповедника. В православной постпатристической мысли содержание идеи «умаления человека» как проекции кеносиса Бога во многом определяет мотивы и акценты творчества Нила Сорского (XV-XVI вв.), Димитрия Ростовского и Тихона Задонского (XVIII в.). В XX веке эта идея становится одной из центральных и творческообразующих для представителя русской духовно-академической школы М.М. Тареева и философско-богословской софиологии прот. С. Булгакова.

В западной мысли тема специфической причастности человека кеносису Бога раскрывается в разных формах как одна из определяющих в трудах представителей богословского направления «кенотизма» (Г. Томазиус, В. Гесс, О. Хольцхойер и др.), в XX столетии - в трудах представителей протестантской теологии смерти (Д. Бонхёффер и др.). Наконец, претендуя на сохранение некоторых особенностей богословского подхода (прежде всего, негативной теологии или «отрицательного» богословия), эта тема по-новому актуализируется в секулярной философской перспективе

³ Зеньковский В. (прот.). История русской философии: в 2-х т. Т.2. ч.1. Л., 1991. – С.102-103.

исследования внутреннего духовного опыта в работах Ж. Батая и Дж. Ваттимо.

Категориально-понятийный аппарат, необходимый для философского проговаривания темы кеносиса Бога в отношении к экзистенциальным условиям и проекциям человеческого существования, мы находим в трудах таких отечественных и зарубежных религиозных философов, как, прежде всего, прот. С. Булгаков, М. де Унамуно, М. Хайдеггер, Э. Левинас и др. Для исследования содержания духовно-религиозного опыта человека, определяемого идеей «умаления человека», оказываются существенными философско-религиоведческие подходы, намеченные в работах прот. С. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, Р. Отто, Э. Левинаса, П. Тиллиха и др.

Определяющие антропологические «следствия» кеносиса Бога «на стыке» философии и богословия рассматриваются в трудах о. П. Флоренского, Л.П. Карсавина, В.Н. Лосского, Х. Яннараса, митр. Иоанна (Зизиуласа), еп. Каллиста (Уэра). Опыт сравнительной антропологии и философии религии, основанный на осмыслении одновременно духовно-исторического опыта христианства и бытийственного состояния современного человека в пространстве содержания идеи «умаления человека» и сопутствующих ей понятий-экзистенциалов, мы встречаем в работах С.С. Хоружего, А.С. Панарина, еп. Каллиста (Уэра), Ф.Ф. Гиренка, А.Г. Дугина, А.А. Королькова и др.

Следует отметить попытку современной актуализации темы «умаления человека», введения ее в научный оборот посредством изобретения особого концепта «кеносис человека» в свете осмысления феномена деантропологизации, которую мы находим в работах М.Н. Эпштейна.

Вклад в постановку философской проблемы этоса личностно-жертвенного «умаления» и сострадания вносили в своих трудах как представители русской (И.В. Киреевский, митр. Антоний (Храповицкий), В.И. Несмелов, Е.Н. Трубецкой, прот. С. Булгаков, архим. Софроний (Сахаров), А.С. Панарин и др.), так и зарубежной религиозной мысли (Э. Левинас, Г.У. фон Бальтазар, М. де Унамуно, еп. Й. Барон и др.). Но если при этом представители русской мысли претендовали на органичное сопряжение философской и богословской рефлексии, на разрешение указанной проблемы в рамках именно «верующего мышления» (И.В. Киреевский), то в трудах представителей зарубежной мысли мы обнаруживаем либо богословскую систематизацию, либо преобладание претендующих на универсальность отдельных философских методов и понятий (например, использование в отношении содержания идеи «умаления человека» феноменологического анализа и понятия «интенциональность» Э. Левинасом).

В культурно-историческом аксиологическом контексте аспекты идеи «умаления человека», связанных с ней экзистенциалов личностной жертвенности, смирения и т.п. раскрывали в своем творчестве многие русские историки и философы, в частности, Н.М. Карамзин, В.С. Соловьев, Г.П. Федотов, прот. Г. Флоровский, А.В. Карташев, С.А. Аскольдов, Н.А. Бердяев. Среди современных исследований представленности содержания

исследуемой идеи в культуре особого внимания заслуживают работы А.С. Панарина. Те или иные формы присутствия этой идеи в русской и славянской культуре анализируются с разных методологических позиций также и другими, как современными отечественными (В.С. Глаголевым, Т.С. Горичевой, С.А. Ивановым, С.М. Климовой, Д.Е. Музой, Ю.А. Овинниковой, И.Р. Рагулиным-Микаэляном, Н.Н. Ростовской, С.Е. Юрковым), так и зарубежными (Д. Ранкур-Лаферрьером, Ю. Бёртнесом, А. Безансоном) учеными.

Проблематика специфичности религиозного типа философствования, выступающего следствием восприятия христианской идеи «умаления человека» (или «смиренномудрия») в русской культуре, исследовалась с разных позиций в трудах И.В. Киреевского, В.Ф. Эрн, Г.Г. Шпета, Ф. Гириенка, С.С. Хоружего, М.С. Уварова, Т.П. Матяш и др.

Отдельные философские вопросы, связанные с темой кеносиса Бога и «умаления человека» в культуре, личностном и социальном бытии, в творчестве отдельных мыслителей, в развитии направлений мысли, в своих монографических, диссертационных и полемических работах затрагивают С.С. Аверинцев, А.В. Аккуратнов, И.В. Ватин, И.С. Вевюрко, Ю.В. Вестель, В.П. Визгин, архим. Виктор (Мамонтов), П.С. Гуревич, прот. Н. Глубоковский, Н.И. Димитрова, Д.М. Дремлюгин, Ж.-П. Дюпьи, прот. В. Зеньковский, С.А. Исаев, Г.К. Исупов, В.А. Капитанчук, А.П. Корнилов, В.А. Котельников, А.Е. Кунильский, диакон Н. Лосский, П.Е. Михалицын, Д.В. Новиков, П.Г. Носачев, Е.А. Плеханов, А. Раух, архиеп. Роуэн Уильямс, М.М. Тареев, Г.А. Токарева, Г.Л. Тульчинский, прот. Г. Флоровский, А. Чекановский, О.В. Чистякова, С.А. Чурсанов, Л.Е. Шапошников и др.

Однако специального исследования, в котором бы рассматривался генезис проблемы, возможность онтологического статуса идеи «умаления человека», до сих пор мы не обнаруживаем ни в одном из известных нам философско-религиоведческих, историко-философских, религиозно-этических, философско-антропологических трудов, что оставляет пространство для настоящей работы.

Объект исследования – религиозно-философская антропология.

Предмет исследования – понимание человека в православно-христианской антропологии.

Цель и задачи исследования.

Основной целью работы является реконструкция и интерпретация онтологических оснований идеи «умаления человека» в православной мысли и ее экзистенциальных проекций в культуре. В соответствии с поставленной целью определяются следующие задачи диссертации:

- провести теоретико-методологический анализ идеи кеносиса Бога и «умаления человека»;
- проанализировать патристическое толкование соотношения идей кеносиса Бога и «умаления человека»;
- выявить основные подходы к пониманию соотношения идей кеносиса Бога и «умаления человека» и дать их критический анализ;

- рассмотреть динамику философских категорий, причастных идее личностно-жертвенного «умаления» человека;
- раскрыть связь идеи «умаления человека» и культурно-архетипических форм «русского мировоззрения» (С.Л. Франк);
- показать антиномичность идеи личностно-жертвенного «умаления» человека в русской культуре;
- реконструировать основные аналогии идеи кеносиса Бога и «умаления человека» в духовно-академической и светской русской религиозной мысли;
- раскрыть специфические характеристики бытия человека в ситуации деонтологизации идеи «умаления человека»;
- реконструировать существующие в современной философской мысли экзистенциальные стратегии бытия человека в ситуации «отчаяния», порожденного деонтологизацией идеи «умаления человека»;
- проанализировать трансформации идеи «умаления человека» в светской культуре.

Теоретико-методологические основания исследования.

Среди методов, используемых в диссертации, выделим метод аналогий, представляющий собой «схематизацию» предельных религиозных смыслов в духовном опыте человека (Р. Отто), а именно в нашем исследовании - теоретическое моделирование аналогий кеносиса Бога и «умаления человека» на стыке различных областей философского, а так же богословского знания и опыта. Выделим также метод телеологического анализа, применяемый как общая концептуальная установка и «специфический метод исследования социальной и гуманитарной реальности»⁴, предполагающий объяснение идеи «умаления человека» с точки зрения полноты бытия человека (в пределе - «обожения») – горизонта внутреннего опыта, заданного христианской антропологией и достигаемого в пространстве свободы. В настоящем исследовании применяется и методологический подход, присущий феноменологии религии, при котором онтологический смысл кеносиса Бога в отношении человека эксплицируется в качестве особой, нередуцируемой «интенциональности» личности (Э. Левинас и др.). Кроме того, в диссертации используются такие общенаучные методы, как анализ, синтез, абстрагирование, обобщение и др.

Социально-гуманитарная специфика исследования предполагает нацеленность автора не только на объяснение и моделирование, но и на метод понимания, разработанный в герменевтических теориях (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Х.-Г. Гадамер) и предполагающий процедуры реконструкции и интерпретации. При этом автор опирается на традицию понимания «понимания», идущую от М. Хайдеггера, для которого оно составляет, в конечном счете, способ бытия личности с определенным экзистенциальным опытом, а не способ знания отвлеченного субъекта, историческое со-бытие, совершаемое не только «понимающей» интеллектуальной элитой, но всяким человеком. Герменевтический подход в

⁴ Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). М., 2008. – С.441.

нашем случае означает не только реконструкцию и интерпретацию текстов, но и духовно-религиозного опыта, несводимого к текстуальному уровню, опыта, предметное содержание которого нельзя вполне рационализировать, подчинив некоей внешней аналитике. Понимание этого опыта, анализ категориальных условий его данности, предполагают предваряющую причастность к нему самого исследователя. Автор реконструирует и интерпретирует явное и неявное присутствие содержания идеи и опыта «умаления» человека в патристической традиции, в творчестве русских религиозных философов и мыслителей. В диссертации востребован и метод философского антиномизма, заимствованный из трудов русских религиозных философов.

Гипотеза исследования.

Онтология кеносиса Бога находит свое продолжение в «умалении» человеческого бытия, что может получить религиозно-философскую интерпретацию в качестве основания своеобразия понимания человека и философской антропологии.

Термин «кеносис» («кенозис») в настоящее время вводится в философский тезаурус, получает понятийное оформление в философских словарях⁵.

Примером творческого перенесения по своему происхождению религиозной идеи в пространство философии является идея «синергия». Обозначающая изначально в патристике «антиномическую взаимосвязь свободы человеческой воли с действиями Св. Духа, или Благодати», эта идея стала в XX - начале XXI века основополагающим понятием для особой науки или научного направления «синергетики», изучающей «эволюцию и самоорганизацию систем открытого типа с нелинейными обратными связями»⁶, в образование которой внесли вклад И. Пригожин, Г. Хакен, А. Тьюринг, Э. Ласло, С.П. Курдюмов и др. Содержание «синергии» как понятия исихастски ориентированной философской антропологии (представлено в творчестве С.С. Хоружего⁷) соотносится и пересекается с содержанием идеи «умаления человека», поскольку так же определяется представлением о человеке как несамодостаточной личности, взаимодействующей с Абсолютной Личностью (Богом).

Несмотря на то, что в работах современного исследователя в области философской антропологии М.Н. Эпштейна можно встретить употребление концепта «кеносис человека»⁸, мы не дерзаем таким образом использовать устоявшийся в богословии в отношении непосредственно к Богу термин «кеносис». Исходя из признания того, что онтология «кеносиса» человека замкнута, ограничена онтологией человеческого бытия, мы вводим понятие

⁵ Словарь философских терминов. / Науч. ред. проф. В.Г. Кузнецов. М., 2009. – С.250-251.

⁶ Там же, С.504-506.

⁷ Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9.

⁸ Эпштейн М.Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию. // Философские науки. 2009. №2. – С.93.

«умаление» человека, употребление которого при этом не означает сведение бытия человека к некоторым негативистским характеристикам. «Умаление» человека предполагает начало его возвышения к Богу и обретения полноты бытия.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- обосновано, что идея «умаления» человека знаменует собой переход от «ветхого» к «новому» человеку и с необходимостью сопрягается с идеей кеносиса Бога, а так же показано имманентное присутствие темы «умаления человека» в философии религии и философской антропологии;

- реконструирована патристическая традиция понимания опыта «умаления» человека как онтологической сопричастности кеносису Бога, являющейся универсальной предпосылкой полноты духовного бытия человека;

- выявлены и проанализированы два основных подхода (нравственно-психологический и онтологический) к пониманию соотношения идей кеносиса Бога и «умаления человека» в православной русской мысли;

- раскрыто содержание философских категорий («бытие-небытие» - «жертва» - «личностная жертвенность»), с помощью которых может быть выражена специфика онтологизма идеи «умаления человека»;

- обосновано, что идея «умаления человека» проявляется в таких культурно-архетипических формах русского мировоззрения, как смирение, жертвенность, участность, сострадание;

- исследовано содержание основных антиномий личностно-жертвенного «умаления» человека в истории русской культуры;

- реконструированы основные аналогии (персоналистическая, нравственно-психологическая, творческая, диалектическая) идеи кеносиса Бога и «умаления человека» в русской духовно-академической и светской религиозной мысли;

- проанализирована связь между специфическими характеристиками бытия человека в современной культуре и деонтологизацией идеи «умаления человека»;

- реконструированы две основные экзистенциально-философские стратегии бытия человека в ситуации деонтологизации идеи «умаления человека»;

- выявлены истоки и сущность трансформации личностно-жертвенного «умаления» человека в советской и постсоветской культуре.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Идея «умаления» человека, отразившая антропологический «взрыв» перехода от «ветхого» к «новому» человеку, является «продолжением» (прот. С. Булгаков) идеи кеносиса Бога. В истории мировых религий присутствуют интуиции, выраженные такими вербальными категориями, как «нисхождение», «страдание» божества (религии Древнего Египта и Древней Греции); добровольно страдающая и жертвующая Собой Божественная Личность (ветхозаветная традиция, пророк Исайя), самоограничение Бога, «ничто», «предвечный» Адам (филоиудаизм, иудейско-каббалистическая

традиция); «кенома» и «плерома», «уничужение», «Небесный Человек», «София» (парахристианский гностицизм). В христианской религии в идее «умаления человека» эти категории изменили свое содержание, сохранив свою терминологическую форму.

2. Патристическая традиция (Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, Максим Исповедник и др.) понимает опыт «умаления» человека как проекцию кеносиса Бога, но не в Его самоуничужении Воплощения, а как вольного смирения в жизни Христа, обосновывая «умаление» человека необходимостью следовать по пути смирения, что находит свое отражение в содержании библейских текстов и христианских молитв, сотканных из образов покаяния или «самоумаления». Смирение в христианской антропологии не есть «понижение» достоинства человека, не ведет к жизненному пессимизму, а является началом обожения, что лишает акт смирения субъективно-психологический безысходности и наполняет его онтологической перспективой.

3. Существуют два основных подхода - нравственно-психологический и онтологический к пониманию кеносиса Бога в отношении бытия человека. Первый подход опирается на представление о нравственно-психологическом подражании искупительному подвигу Христа (митр. Антоний (Храповицкий), М.М. Тареев и др.), что не вполне отвечает христианскому вероучению и опыту патристической традиции и не может передать заложенную в отмеченном отношении перспективу полноты бытия человека. Второй подход (прот. С. Булгаков, В.Н. Лосский и др.) базируется не на представлении о нравственно-психологическом подражании, а на идее обожения, имеющей онтологическое измерение, что позволяет ставить философские вопросы о «присутствии» Христа в истории, культуре, о динамике и перспективах духовного опыта человека.

4. Основными категориями, которые причастны идее личностно-жертвенного «умаления» человека, являются категории «бытия-небытия» - «жертвы» - «личностной жертвенности». В патристической традиции категории «небытия» представлялись двумя терминами - οὐκ οὐ («ук он») и μη οὐ («ме он»), характеризующими соответственно кенотическую связь между Творцом и творением и погруженность человека в меонические стихии мира. В философии преимущественно используется категория μη οὐ («ме он»), что ослабило онтологизм идеи «умаления человека» и способствовало формированию детерменистских акцентов в отношении Бога и человека. Кенотический смысл Жертвы Бога-Христа, присутствующий в патристике, был утерян в философии рационализма, вследствие чего элиминировалась проблема духовного содержания личностной жертвенности и бытие личности перестало рассматриваться в контексте онтологической связи с Богом, что открыло возможность для утверждения самодостаточности человека. Попытки актуализации патристического понимания личностной жертвенности предпринимались в православной мысли сер. XIX-XX вв. (И.В. Киреевский, В.Н. Лосский, Х. Яннарас и др.).

5. Идея «умаления человека» проявляется в таких культурно-архетипических формах «русского мировоззрения» (С.Л. Франк), как смирение, жертвенность, участность, сострадание и др., которые в силу своей онтологичности определяют восприятие земной жизни в качестве перспективы личностного спасения, что порождает особые духовные смыслы русской культуры. Содержание таких культурно-архетипических форм с наибольшей полнотой представлено в деяниях мучеников, страстотерпцев, юродивых, а так же преподобных, святителей, праведников, но удержание этой полноты требует большого духовного напряжения, что приводит к риску снижения уровня духовного наполнения русской культуры.

6. Антиномичность идеи личностно-жертвенного «умаления» человека состоит в том, что, с одной стороны, личностно-жертвенное «умаление» человека онтологически неизбежно связано с кеносисом Бога, с другой стороны, оно предполагает свободу выбора; с одной стороны, личностно-жертвенное «умаление» человека есть уничтожение в рамках «земных» ценностей, с другой – оно оборачивается духовным возвышением. Эта антиномичность пронизывает все исторические формы русской культуры и ее предельным выражением является раскол между архетипическими формами и субъективно-волевым произволом отказа от них, что оборачивается угрозой утраты «внутреннего измерения» (Н.А. Бердяев) русской культуры.

7. Идея онтологической связи кеносиса Бога и «умаления» человека для своего выражения затребовала особого типа мышления - «верующего мышления», открытого в русской религиозной философии (И.В. Киреевский), а также особых теоретико-рефлексивных форм – аналогий, которые в русской религиозной мысли специфицировались в виде персоналистической (И.В. Киреевский), нравственно-психологической и творческой (духовно-академическая традиция, М.М. Тареев, митр. Антоний (Храповицкий) и др.), диалектической (В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин, прот. С. Булгаков). Их общим содержанием явилась актуализация (разной степени адекватности) смысла отношения кеносиса Бога и «умаления» человека. Но эти аналогии не проясняли в полной мере вопрос о соотношении свободы человеческого бытия и онтологии кеносиса Бога, что, с одной стороны, привело к некоторой консервации философского осмысления идеи онтологической связи кеносиса Бога и «умаления» человека, а с другой – оставило открытым горизонт для дальнейших исследований.

8. Деонтологизация идеи «умаления человека» в современной культуре порождает специфику человеческого бытия, характеризующуюся различными проекциями «самостояния» (М. Хайдеггер) (самодостаточности, автопроективности, автопрезентации, конструирования, самореализации и т.п.); сведением всей полноты бытия личности к набору социальных ролей; абсолютизацией и профанацией телесности человека и всех форм «телесной» объективации; технологизацией экзистенциалов «жизни» и «смерти»; выведением религиозной веры из познавательных способностей человека; появлением иллюзии возможности передать полноту творчества

искусственному интеллекту. Такая спецификация человеческого бытия с неизбежностью включает в себя экзистенциал «отчаяния», тревожности, одиночества и т.д.

9. В современной мысли можно выделить две основные стратегии «ответа» на экзистенциальную ситуацию «отчаяния». Первая стратегия (нач.-сер. XX в.) (М. де Унамуно, П. Тиллих и др.) трансформирует онтологическую идею «умаления» человеческой личности в призывы к мужеству самостояния перед лицом отчаяния и пустоты. Вторая стратегия (сер.-конец XX в.) (Ж. Батай, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.) предлагает человеку согласиться жить в ситуации «отчаяния» («отчаяния от силы», в терминологии С. Кьеркегора), следовательно, не актуализировать такие духовные измерения, как любовь, смирение, сострадание и др. Но обе стратегии не смогли в полной мере разрешить проблему трагичности бытия человека, утратившего в силу «забвения» (М. Хайдеггер) полноту своего духовно-экзистенциального бытия, порождаемую онтологизмом идеи «умаления человека».

10. Идея личностно-жертвенного «умаления» человека без ее религиозного содержания была востребована в советской культуре, что выразилось в замещении онтологических измерений «Бог», «Христос», «Крест», «кеносис» и др. социальными и нравственными ценностями «Родина», «Отчизна», «Вождь» и т.д. Поэтому, например, жертвенность потеряла христианский смысл и стала носить антично-прометеевский характер, о чем свидетельствуют подвиги советского народа в Великой Отечественной войне, романтизм подвигов на «великих стройках» и т.д. В постсоветский период культуры антично-прометеевский характер жертвенности потерял свою актуальность. Онтология личностно-жертвенного «умаления» человека, остается востребованной в жизни христианского сообщества (православные братства, сестринства, приюты для одиноких престарелых, институт пожертвования и др.).

Научно-теоретическая значимость работы.

Авторская концепция, представленная в диссертации, позволяет расширить поле философско-религиоведческих исследований, открывает новые возможности для развития философской антропологии и решения современных проблем, связанных с феноменом деантропологизации за счет использования в исследовательском поле содержания идеи «умаления человека», понятого, прежде всего, в онтологическом смысле. Так же, она позволяет переосмыслить место и значение русской религиозной философии в истории мысли и культуры.

Практическая значимость работы.

В учебном процессе положения диссертации могут быть использованы при чтении вузовских курсов философии, религиоведения, истории и теории культуры, а так же спецкурсов по философии религии, истории русской философии, философской антропологии, основам православной культуры.

Определенную актуальную значимость положения диссертации могут приобрести при разработке социальных и политических концепций,

связанных с осознанием места христианской религии в современном обществе.

Апробация исследования.

Основные результаты диссертационного исследования отражены в 33 научных публикациях автора (из которых 4 монографии и 12 статей, опубликованных в журналах, рецензируемых ВАК РФ).

Различные части диссертационного исследования и основные его положения обсуждались на заседаниях кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Ростовского юридического института МВД России и Межведомственного научного отдела истории и русской философии и культуры Южного федерального университета при ИФ РАН, научных конференциях в Ростове-на-Дону («Третий Российский философский конгресс», 2002 г.), Донецке (Украина) (международная научная конференция «Дионисий Ареопагит и проблемы греко-славянской культуры», 1999 г.), Калуге («Всероссийские чтения памяти братьев Киреевских», 2001-2009 гг.), Краснодаре (IV Всероссийская научно-практическая конференция «Феноменология и профилактика девиантного поведения», 2010 г.) и др.

Структура диссертации и ее объем. Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, включающих 13 параграфов, заключения, двух приложений и списка использованной литературы, включающего 480 наименований (в том числе 11 на иностранных языках). Общий объем диссертации – 323 машинописные страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во Введении обосновывается актуальность темы исследования, характеризуется уровень теоретической разработанности проблемы, формулируются цели, задачи и основная гипотеза исследования, его теоретико-методологические основания, положения научной новизны и положения, выносимые на защиту, научно-теоретическая и практическая значимость результатов диссертационного исследования, его апробация.

Первая глава «Теоретические и практические духовные опыты интерпретации идеи кеносиса Бога в отношении человека: философско-рефлексивный анализ» состоит из трех параграфов.

В первом параграфе «Теоретико-методологический анализ идеи кеносиса Бога и «умаления человека» (от протокенотических интуиций до современной религиозно-христианской мысли)» отмечается, тема «умаления человека» имеет своим основанием базисный религиозный текст именно в христианстве (Флп.2, 6-11), будучи связана с идеей кеносиса Бога, являясь ее необходимой «пролонгацией». Идея кеносиса Бога обозначает особый образ бытия Бога в мире - онтологический и исторический акт «Богоснисхождения» (умаления, унижения, истощения Бога), участие Бога в жизни мира («Домостроительства») иным по аналогии с простым доминированием образом. Статус «идеи» по отношению к образу бытия Бога служит, прежде всего, смысловым выражением Откровения. Онтологическая возможность для («домостроительного») кеносиса ограничена в христианском тринитарном богословии, которое в «общении» Лиц Бога-Троицы, как способе бытия Бога «Любви» (1 Ин.3, 16) усматривает ничем не вынуждаемую перспективу удержания от проявления некоторых принадлежащих Ему качеств.

Использование темы кеносиса Бога в отношении собственно сферы «человеческого» имеет в христианской мысли очевидный импульс, вызванный самим Откровением о *Христе-Богочеловеке*, «смирившем Себя» вплоть до смерти. Не только по отношению ко Христу, оказавшегося «умаленным перед людьми» (Ис.53, 3), но и к конкретным «земным» человеческим личностям обнаруживается в библейских текстах употребление понятия «умаление». Идея «умаления человека» может быть представлена не в качестве субъективного замысла самого человека, хотя человек в «умалении» и являет особую интенциональность, а в объективно-онтологическом смысле логоса («мысли») о человеке (Максим Исповедник), в качестве участности человека в замысле Бога, в том числе и особой участности Христа-Богочеловека, Который не только претерпевает недоступное подражанию человека «унижение» Боговоплощения, но и «смирится» в вольном подвиге земной жизни. При этом от конкретной земной индивидуальности зависит, «смирится» ли как человек и будет поступать в согласии со своим «логосом» или обнаружит произвол и ложную претензию на самодостаточность. В Евангелии от Луки (Лк.9, 44 и Лк.9, 48) проводится параллель между откровением о крестном пути Христа («Сына Человеческого») и примером необходимости быть, как дитя, «меньше всех». Таким образом, «субъект» умаления – это человек, погруженный в

онтологическое отношение, в заданность опыта «смирения» Христа.

Философия, способная при обращении к данной теме поставить вопрос об универсальной, всеобщей перспективе «кеносиса» во внутреннем мире человека, в способе его бытия, встречается с предметным полем христианского богословия о кеносисе Бога, как бы предваряющим подобный вопрос. Пространство философии здесь образуется не попыткой обосновать предзаданный духовный опыт, а лишь прояснить условия его данности, по аналогии с христианским духовным опытом самого философа (исследователя), «изнутри» этого опыта обозначить категориальные «узлы» предзаданной предметности. Философии религии предоставляется пространство суждения о человеке в контексте религиозной антропологии, поскольку в акте кеносиса Бог становится предельно «человечным», предельно близким внутреннему опыту человека. Ей предоставляется возможность интерпретации идеи «умаления человека» как определенного феномена христианской культуры, в котором дана «притяженность» человеческого бытия к Богу, к спасению человека в Боге. В качестве «субъекта» умаления здесь может быть представлен не только всякий человек-христианин, (сознательно) приобщающийся Христу, ставящий целью своей жизни спасение и обожение, но и человек, оказавшийся вообще в пространстве культуры, поскольку последняя оказывается «пронизана» христианскими смыслами. Эти христианские смыслы «умаления человека» можно интерпретировать в качестве особых «архетипов» (К. Юнг) культуры. Онтологизм умаления проявляется в разных экзистенциальных формах существования человека. Определяющим «субъектом» умаления выступает христианин, но «субъектом» предчувствия умаления выступает также и человек, осознающий некоторое противоречие между претенциозностью собственного жизненного творчества и ощущением собственной «умаленности», невозможности в полной мере реализовать волю к могуществу в этом мире. Такое натуралистическое чувство «умаления» отличается от чувства «умаления», которое носит личностный характер и осознается как «милость Бога» и пространство «спасения».

Идея кеносиса Бога и «умаления» человека как некоего онтологического отношения имеет определенный смысл именно в христианском духовном опыте, что, вместе с тем, образует проблему адекватности интерпретации этой идеи в сравнении с другими – предшествующими и сопутствующими религиозными традициями.

«Протокеносис» в религиозно-мифологических представлениях Древнего Египта и Греции выражался идеей «нисхождения» божества и обретения им в актах теофаний некоторого рода телесности. Такое «нисхождение» хотя и предполагало наличие внешне сходных с христианскими «уничижительных» образов страждущего, умирающего и воскресающего бога (Озирис, Аттис, Адонис, Эсмун, Дионис), но не означало при этом действительного «уничижения» Божества. В этих представлениях отсутствовал, претендующий на универсальность, философско-антропологический смысл, предположенный в христианской

идее кеносиса. Нельзя доказать, что какое-либо древнеегипетское или древнегреческое божество действительно воспринималось как воплощающееся в человека и претерпевающее тем самым унижение и в этом смысле имеющее преображающее воздействие на человеческую природу, становясь основой ее «спасения».

Расхождение иудаизма с христианским мировоззрением фиксируется именно на примере христианской идеи кеносиса. Для иудеев «соблазном» (1 Кор.1, 23) явилось кенотическое уничтожение Бога, как Ему неприличествующее, несовместимое с Его трансцендентностью, с принадлежащими Ему Божественными свойствами Силы, Могущества и т.п. В религиозном сознании оставалось неразрешенным совмещение уничтожительных и трансцендентно-божественных свойств, хотя ветхозаветные пророческие образы добровольно страдающей, жертвующей Личности (Ис.53) и свидетельствовали о возможности такого совмещения. Свидетельством этой специфики сознания выступило иудейско-каббалистическое учение об «Эн-Соф» и самоограничении Бога («цимцуме»), формирующееся в религиозно-медитативной практике. За счет представления о «предвечном человеке» - Адаме Кадмоне в Каббале проводится интуиция присутствия Бога в жизни мира, вплоть до его развития и воспроизведения в жизни человека. При этом отмеченная причастность все же не могла мыслиться в смысле действительного кенотического уничтожения и смирения Абсолютной Личности в мире и человеке. Это становится очевидным ввиду главной цели практики каббалиста, передаваемой метафорически как опыт «созерцания Ничто» или опыт потерянности в «безграничной бесконечности». Такой опыт забвения или растворения собственного «я» не тождественен христианскому опыту личностного духовного преображения человека в «смирении».

Вербально-категориальное сближение с идеей кеносиса Бога и ее «продолжении» в бытии человека обнаруживается в гностицизме, как попытке синтеза христианского Откровения с философско-мифологическим наследием античного мира, в котором впервые употребляются в философском ключе категории «кенома» и «кеносис». Гностики пытались разрешить противостояние миров «кеномы» (пустоты) и «Плеромы» (полноты божественного, духовного бытия) представлением о явлении в кеному Христа, желающего вернуть в полноту духовного бытия избранных людей. В контексте такой интерпретации гностиками активно используются новозаветные кенотические образы «зрака раба» (Флп.2, 7). Так, благодаря этим образам гностик Валентин пытался помыслить в совершенном ограниченное (уничуженное), что позволило бы ему преодолеть пропасть между античной философской аксиомой божественного совершенства и христианским Откровением о воплотившемся Боге. Однако эта идея «ограничения» не вобрала смысла действительного вочеловечения Божественного начала: Христос оставался предвечным небесно-духовным существом и был лишь «одет» в заранее приготовленное небесное тело, а Его «духовная» составляющая была совершенно недоступна страданию. В

отношениях «кеномы» и «Плеромы» существенное значение имело посредствующее начало «София» («Премудрость Божия»), определяющее и трагизм «своеволия», забвения и смерти в мире, и возможность творческого завершения «Плеромы». Для спасительного участия в конечном процессе преодоления забвения и смерти человек должен посредством «Софии» узнать в себе образ Небесного Человека-Христа, но «узнавание» этого образа носило характер эзотерического знания для избранных, которые определялись таковыми по своей «пневматической» природе, а не вследствие свободного выбора (как в христианстве). Вопрос о Софии свое неоднозначное возрождение получает в русской философии конца XIX – первой пол. XX столетия (В.С. Соловьев, о. П. Флоренский, прот. С. Булгаков и др.). Важно, что наряду с очевидным гностическим «импульсом» в постановке вопроса о Софии существует и теоретически сдержанная интерпретация этого вопроса в христианском богословии, где тема Софии отождествляется с темой кеносиса «Христа Распятого» (1 Кор.1, 21-24).

В целом в представлениях, предшествующих и первоначально сопутствующих христианству, можно обнаружить попытку вербально-категориальной конкретизации философско-мифологических образов «ничто», «пустоты», «полноты», «совершенства» и др., имевшую значение в качестве подготовки определенной интеллектуальной среды. Но эти представления являли идею кеносиса Бога и ее отношение к «умалению человека» в неполном онтологическом смысле. Иудейско-каббалистические и гностические представления составили две рефлексивно-методологические интенции понимания Бога и мира, в столкновении с которыми развертывалось ортодоксальное учение христианства. На традиционном фоне истории западноевропейской философии мы не находим значительных следов самостоятельного развития «протокенотических» интенций мысли. Гностические интенции имели некоторое значение для развития западного мистицизма, но уже в противоречивом сопряжении с христианским мировоззрением (как, например, в творчестве Я. Бёме с его идеей изначальной «безосновности» бытия или «бездны»). Иудейско-каббалистические интенции (в частности, представление об Адаме Кадмоне) имели своеобразное развитие в религиозно-мистическом движении масонства, позиционирующем себя как внецерковное.

В европейской культуре, для которой христианство изначально было одной из творческих доминант, тема кеносиса Бога в ее отношении к бытию человека постепенно оттеняется за счет развития другой доминанты - философско-научной рациональности. Начиная со времен схоластики, эта тема начинает выпадать из пространства рефлексии в западноевропейской философской традиции (пребывая лишь в сфере богословской мистики). Некоторым опытом актуализации темы кеносиса Бога и «умаления человека» стало для богословской и религиозно-философской мысли Запада то негативистское «открытие» человека западноевропейского мира, которое Ф. Ницше в конце XIX века передал своим известным афоризмом о «смерти Бога». Это «открытие» свидетельствовало о происшедшем экзистенциальном

«переломе» или «надрыве» мироощущения. В качестве аналогии «смерти Бога» еще в патристике (Ориген, Евагрий Понтийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др.) можно обнаружить тему «богооставленности», но ее наличие отнюдь не свидетельствовало о некоем экзистенциальном «переломе». Все проявления «богооставленности» в духовном опыте человека рассматривались лишь как часть «Домостроительства» Бога, из универсализма религиозного сознания. «Смерть Бога» же, «заявленная» Ф. Ницше, явилась следствием нежелания жить определенной онтологией религиозного сознания. Этим, наряду с охватившими человечество мировыми социально-политическими потрясениями, войнами и революциями, объясняется распространение с начала XX вв. экзистенциального настроения покинутости, заброшенности человеческой личности. Негативистские характеристики человеческого бытия в трансформирующейся религиозной мысли Запада (в протестантском «кенотизме», теологии «смерти Бога», «безрелигиозном христианстве» и др.) выступили следствием не только изменения интерпретации в новом историческом контексте, но и следствием соблазна мыслить содержание кеносиса Бога в отношении человека как исторически происходящее онтологическое изменение в Боге. Следствием этого соблазна явилось господствующее представление, что Бог как бы постепенно уступает творческое, культурное, историческое пространство для человека. (Отмеченная трансформация рассматривается в Приложении 1 диссертации).

Во втором параграфе «Патристическая традиция о соотношении идей кеносиса Бога и «умаления человека» автор в раскрытии темы исследования обращается непосредственно к текстам и духовному опыту патристической традиции.

Прежде всего, автор отмечает, что учение о кеносисе Бога в отношении бытия человека не получает полновесного теоретико-догматического выражения и принадлежит в большей мере имплицитности мистико-аскетического опыта, что объясняется наличием акцента не на отвлеченном познании некоторой предметной области, а на «включенности» в живое отношение с Богом. Вместе с тем, идея кеносиса становится особым предметом богословской и философской мысли в эпоху раскрытия христологического догмата представителями Александрийской (Кирилл Александрийский) и Антиохийской школ (Феодорит Кирский) и дальнейшей борьбы Церкви с монофизитством и его позднейшей разновидностью монофелитством. Богословско-теоретическое представление о кеносисе Бога специально развивалось Кириллом Александрийским (V в.), в произведениях которого не просто развертывается кенотическое содержание христологии, но и присутствует притязание определить его как спроецированное на бытие мира и человека, в качестве религиозного смысла истории. Кирилл Александрийский проводит важнейшее разграничение между снисхождением Бога во Христе посредством «усвоения» всего свойственного человеческой природе и «претерпеванием по Божеству», которое в сопряжении с положениями о разнозначности в Боге Природы и Ипостаси и

о различии трансцендентной Сущности Бога и Энергий позволяет патристической традиции мыслить кенотическое «истощание» Бога как происходящее не в Его Сущности (как изменение «внутри» Бога), а через самоограничение проявления Божественной воли. Кроме того, по мысли Кирилла Александрийского и других отцов Церкви, следует различать кенотическое «уничтожение» Бога при Воплощении (Флп.2, 7), которое никоим образом нельзя «повторить» обычному «земному» человеку, и «смирение» Христа в Его вольном подвиге земной жизни (Флп.2, 8), выступающее основанием для сопричастности человека.

Кенотические характеристики «уничтожения» и «смирения» Бога сопрягаются в патристической традиции с позитивно-утвердительной мыслью о Боге, с «богословием славы», раскрывающим дальнейшее за непосредственно кеносисом в земной жизни Христа состояние Христа в Божественной «славе» (Флп.2, 9-11) и эсхатологическое и мистическое «воссоединение всех во Христе» (Еф.1, 10). В целом представление о кеносисе Бога, несмотря на апофатизм, явилось точкой отсчета как жизненного опыта христианина, так и важнейших богословско-рефлексивных решений. «Смирение» Христа обычно связывается с особыми моральными интенциями, идущими от евангельской заповеди о «нищих духом». Кенотический отрывок из Послания ап. Павла должен быть понят в контексте общих наставлений апостола о взаимном согласии, любви и сострадательности (Флп. 2, 1), смиренномудрии или «почитании другим высшим себя» (Флп. 2, 3), тем самым, речь идет о духовно-нравственном преображении человека. Сам апостол Павел своей жизнью вплоть до мученической кончины являл собой образ причастности кеносису, образ «хвальбы немощью» (2 Кор.11, 30), и смысловым ударением его проповеди был «Христос Распятый».

Важнейшая проблема, которая открывается темой кеносиса Бога, уже не относится к области «чистого» богословия. Эта проблема становится очевидной в осознании одновременно специфичности опыта причастности человека кеносису Бога и предположенной в ней онтологической универсальности опыта «умаления» человека. Сопричастность человека кеносису Бога признается в аскетике предусловием соединения с Ним, началом *обожения*. *Бог сделался человеком, чтобы человек смог стать богом* - этот тезис повторяется в творениях Иринея Лионского, Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Григория Нисского и др. Связь между Богом и человеком в этом отношении «кеносис – теосис» носит мистический или, говоря философским языком, онтологический характер. Характерным выражением этой сопричастности является содержание множества христианских молитв. Человек молитвословий оказывается как бы соткан из «образов покаяния» - образов человеческого «умаления» или «смирения», отождествления себя с «блудницей», «прокаженным», «мытарем», «разбойником», «гонителем» и т.п., которые воспринимаются в динамике изменения к состоянию «общников Божества». Здесь «кеносис» - это не «объект» какой-либо рациональной установки поведения, так же, как и

не нравственно-субъективное состояние, это определенное онтологическое отношение-свойство, в котором человек находит полноту бытия.

Акцентация зависимости нахождения полноты бытия от кенотического действия Бога проводится Кириллом Александрийским при рассмотрении темы «ветхого» и «нового» Адама (человека дохристианской эпохи и человека, сообразного Христу). Причем «новый» Адам - Христос, как «второй корень человеческого рода», произвел не некое магическое воздействие на пассивный человеческий «материал», подверженный наследственной греховной болезни, а воздействовал на человеческую волю и «назвенал свободой» каждого конкретного человека. Во взглядах Кирилла Александрийского (а так же Феодорита Кирского и др.) впервые явственно обнаруживаются не отдельные суждения о человеке, а пространство богословско-философской антропологии, где тема «ветхого» и «нового Адама» разворачивается как тема духовного обновления. Обоснование «умаления» или «смирения» человека оказывается обоснованием и всей динамики человеческого бытия, «новой онтологии». В дальнейшем наиболее сложный момент онтологии кеносиса – «знамение свободой» человека получает свое раскрытие в ходе монофелитских споров (VII в.), в ходе которых расширялось пространство для интерпретации внутреннего опыта человека, его свободной сопричастности. Сопричастность человека кеносису Бога понималась Максимом Исповедником как опыт недетерминированной причастности Его Энергиям, как сопричастность «по благодати» «Кресту», «Гробу» и последующему «Воскресению». По его мысли, мистическое видение Бога «воскресающим» недоступно без «покровов» смирения, а это значит, что без осознания собственной немощи, погруженности в меональные стихии мира (где человек случается объективно «умаленным», сокрушенным в собственной достаточности), нет и «сопричастности» «по обожению». Этим объясняется парадоксальность христианского духовного опыта: присутствие Бога открывается более надежно в опыте вовлеченности в беды, скорби, чем в беспечной радости и «успешности», поскольку такому опыту может сопутствовать смирение. Осознание в контексте подобной «антропологии смирения» онтологической неоднозначности и одновременно некоторой мистической притяженности кеносиса Христа и бытия человека приводило к формулировке определенных аналогий между Богом и человеком, позволяющих преодолеть как безусловную трансцендентность Божественной сферы, так и дуализм духовного и материального мира.

В третьем параграфе «Онтологический и нравственно-психологический подходы к пониманию соотношения идей кеносиса Бога и «умаления человека» в православной русской мысли» автор реконструирует и критически анализирует основные подходы, наметившиеся в православной русской мысли в конце XIX – первой половине XX столетия по поводу основной проблематики исследования. Нравственно-психологический и онтологический подходы можно выделить, по мнению автора, не только на материале специальных исследований темы кеносиса (библейско-экзегетических, догматических, философско-метафизических), но и в рамках некоторых развернувшихся

дискуссий, имеющих как статус богословский (полемика о характере искупительной Жертвы Христа), так и философско-богословский (полемика о роли и значении идеи Софии-Премудрости Божией), и сопряженных с западно-христианским «прочтением» проблемы, где большую роль играли философско-антропологические и культурологические выводы из нее.

Нравственно-психологический подход разvertывался, в определенной мере, в контексте критической реакции русской богословской мысли на западный «юридизм» в понимании искупительной Жертвы Христа. Один из «основателей» этого подхода – митр. Антоний (Храповицкий), предложивший своего рода богословскую «программу», понимал кеносис Бога в отношении человека как действие «силой сострадательной любви», в которую человек вовлечен исключительным нравственным *примером* Личности Христа. В рамках подобного подхода к теме кеносиса и ее антропологическому значению обращался представитель Московской Духовной Академии М.М. Тареев, впервые в русской мысли специально исследовавший идею кеносиса и предпринявший создание на ее основе универсальной «философии христианства». Еще до него обрывочно к этой идее обращался А.Д. Беляев, а после – представитель Киевской Духовной Академии А. Чекановский и проф. Н. Глубоковский. В целом всем им было свойственно подчеркивание «полноты человеческой жизни» во Христе, от которой зависела полнота Откровения и возможность нравственного совершенствования человека по примеру пережитой Христом человеческой жизни в любви и самопожертвовании. Для проф. Н. Глубоковского, это значило не действительное равенство каждого человека «первоисточнику» христианской жизни, а лишь «пропорциональность» *внутреннего жизненного настроения*. А. Чекановский делал вывод, что смысл «кеносиса» в отношении к человеку вообще может адекватно определяться не как *метафизический* (подобно решению в западно-христианском кенотизме об «умалении» или «укорочении» существа Бога, или изменении присущего Ему изначально образа бытия), а лишь как *нравственный*. М.М. Тареев не принимал гуманистического «прогрессивного» морализма с его представлением о постепенном совершенствовании человека в проекции его «объективной» земной жизни, природном и социально-культурном бытии, ограничивая христианский идеал причастности человека кеносису Бога сферой внутренней жизни в «со-распятии Христу». Со-распятие человека понималось М.М. Тареевым как имеющее собственное значение, вне учения об обожении человека, что роднило такое понимание с протестантской «теологией креста».

Онтологический подход к пониманию идеи кеносиса Бога в отношении к бытию человека, «умалению» человека формировался отчасти как реакция внутри православной мысли на односторонность нравственно-психологического понимания Жертвы Христа и значения ее для человека, в контексте тенденции развития православной мысли в XX веке к «неопатристическому синтезу» (прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский и др.), отчасти же – как следствие развития философско-богословского дискурса

вплоть до нашего времени (прот. С. Булгаков, Х. Яннарас, С.С. Хоружий и др.).

Для исследования важно, что проблема определения характера причастности человека кеносису Бога или «статуса» его «умаления» ставится и решается и прот. С. Булгаковым, и В.Н. Лосским (несмотря на подвергнутое В.Н. Лосским критике соединение прот. С. Булгаковым онтологических оснований Боговоплощения и кеносиса с софиологической проблематикой) и последующими за ними мыслителями в «перспективе» смысла *обожения* человека. Учение об обожении не может быть сведено к поиску нравственно-психологических параллелей между Богом и человеком, поскольку предполагает, согласно учению отцов Церкви (Василий Великий, Максим Исповедник, Григорий Палама и др.) сопричастность человека нетварным Энергиям Божества. Таким образом, отмеченная перспектива имеет обоснование в патристической традиции. Прот. С. Булгаков находит возможным понимание кеносиса Христа как «продолжающегося» на земле в христианах. «Продолжающийся» кеносис Христа открывает в духовной жизни христиан некоторую *онтологическую антиномику* присутствия «смерти» (в уничижении) и «воскресения» (во славе), сокровенной жизни во Христе в Церкви (в ее Таинствах и др.) и жизни «во славе», которая относительно может осуществляться в обожении человека уже на земле, но станет в полной мере возможна только в эсхатологической перспективе.

По мнению автора диссертации нравственно-психологический подход не позволяет: во-первых, избежать своеобразного мировоззренческого *деизма* или философского *дуализма* в отношении Бога и мира, отвергающего полноту участия Бога в жизни мира и человека; во-вторых, подобный подход *лишен универсализма*, заложенного в христианской идее кеносиса, которая предполагает изменение и преображение *всякого* человека действием Бога, а не только человека, «прочувствовавшего» его или достигающего некоего нравственного совершенства. В сравнении с нравственно-психологическим, онтологический подход дает возможность, во-первых, представить и понять *опыт* христианства как *непрерывный* и *избытствующий* по отношению к его лишь «субъективному» восприятию или чьей-либо нравственной позиции. Онтологический «контекст» определяется словами «...вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Флп.1, 29). Во-вторых, онтологический подход позволяет учесть *антиномизм* и *трагизм* человеческого бытия. Ограниченные и даже являющиеся следствием греха «условия» человеческого существования приобретают онтологический смысл (так, смерть человека, благодаря смерти и Воскресению Христа, становится «предчувствием» воскресения). Человек в «умалении» осознается не только в векторе нравственного восхождения, но и в «смирении» от нравственных падений. При этом, онтологизм имеет свои опасности «прочтения» «умаления» человека по отношению к христианскому вероучению. Прежде всего, это опасность отождествления ограниченной человеческой онтологии с онтологией Бога. Следует отметить, что отстаиваемый автором диссертации онтологизм является онтологизмом «пролонгации» кеносиса

Бога в «умалении» человека без отождествления их в эссенциальном достоинстве и взаимной детерминированности, но в перспективе реальной причастности. Этот онтологизм, учитывая всеобщее воздействие кеносиса Христа на человеческое естество, антропологический «взрыв» перехода от «ветхого» к «новому» человеку, не предопределяет причастность к нему, оставляя таковую возможность для личностно-волевого выбора, и потому может получить философско-антропологическую интерпретацию в качестве полноты бытия человека. Благодаря этому онтологическому подходу, возможно ставить философский вопрос о «присутствии» Христа в истории, культуре, о динамике и перспективах духовного опыта человека.

Вторая глава «Онтологическое измерение идеи «умаления человека» в православной мысли и ее экзистенциальные проекции в культуре» состоит из трех параграфов.

В первом параграфе «Категориальное оформление идеи «умаления человека» в православной мысли: «бытие-небытие» - «жертва» - «личностная жертвенность» исследуются философско-категориальные условия данности идеи «умаления человека» в религиозно-духовном опыте для выявления ее онтологического смысла. Отмечается, что для характеристики кенотической связи между Творцом и творением в христианской мысли используется в недиалектическом смысле (прот. С. Булгаков, П. Тиллих) категория небытия «ου*к ο[η» («ук он»), в то время как категорией τῆV ο[η («ме он») характеризуется погруженность человека в материальные стихии мира, связанная с склонностью воли ко злу (небытию греха), с «кенотикой греха» (А.В. Карташев). Меоническая «погруженность» может быть преодолена, но не за счет гностического «исхода» духовно-душевного начала в человеке из бессознательной вовлеченности в материальный мир, а, по мысли Климента Александрийского, в опыте христианского самоотвержения («умаления»), через свободное ограничение себя от проявлений меональности греха («страстей и похотей»). Доминирование в Западной Европе рационалистической традиции сделали невозможным теоретическое развитие противоположения «бытия» и «небытия» в той онтологической сложности, которая была задана христианством. Так, в философской диалектике Г. Гегеля, меоническое содержание небытия стало лишь некоторым моментом в развитии бытия отвлеченной мысли. В христианском осмыслении вопроса о «бытии-небытии» не только содержание имеющих значение и для философии категорий сопричастно идее кеносиса Бога в отношении бытия человека, но и само мышление характеризуется апофатичностью, осуществляясь лишь в тех границах, в которых дана обращенность категорий τῆV ο[η и ου*к ο[η к миру. Поэтому отдельные попытки философско-диалектического соотнесения «небытия» с бытием Бога, выраженные идеями «Бездны» («Ungrund») у Я. Беме, безосновной, добытийной «свободы» у Н.А. Бердяева, нельзя назвать удачными с точки зрения христианской традиции.

Сопряжение категории «жертва» с содержанием идеи кеносиса Бога в отношении бытия человека дано в онтологическом смысле особого способа действия Бога – «искупительной Жертвы Христа». Здесь «жертва»

характеризует, во-первых, исключительную кенотическую инициативу Бога, Его онтологию любви к человеку, вплоть до подчинения меоническому «небытию» в историческом событии «смирения» на Кресте, во-вторых, - исторический «отзыв» человека на эту инициативу, проявляющейся в возможности лично-жертвенного «умаления» в приобщении Жертве Христа. Жертвенность в «самоумалении» смирения предполагает наличие онтологии человеческой «личности», подобной по своим возможностям Личности Божественной и обретающей тем самым самоценность вне космологических и социальных сюжетов. В «кенотическом персонализме» В.Н. Лосского и в учениях других православных мыслителей XX века (Х. Яннараса, митр. Иоанна (Зизиуласа)...), отмеченное подобие человеческой личности раскрывается именно в возможности жертвовать своим «природным» эгоизмом (своей «частью» человеческой природы), экстатически восходя к духовному общению с Богом и другими людьми. Личностно-жертвенное «умаление» человека образует особого рода «интенциональность», состоящую из «участности» (лично-жертвенного отношения к Другому) и «деяния» (духовно-преобразовательной деятельности), что проявляется в онтологическом избытке в участности и деяниях христианских мучеников, «со-распинающихся Христу», а так же в повседневном аскетическом подвиге всякого христианина. Личностное «со-участие», «со-действие» Божественной и человеческой личности означает не «срастворение» (как в дионисийском мистическом опыте), а обожение – обновление человека в общении с Богом, причем не в рамках замкнутого индивидуального опыта, а посредством жизни в Таинствах Церкви, жизни в «новой социальности». Такое духовное обновление антиномически соотносится с «земными» ценностями, обычным социальным бытием человека.

Таким образом, понимание онтологического смысла кенотического «умаления» или сокровенного присутствия Бога в мире, в человеческой истории, сопрягается с проблемой человеческой свободы, с проблемой осуществления человеком положительного содержания личностной жертвенности. Идея «умаления человека» характеризует как «земное» несовершенство человека и возможность его духовно-нравственного «падения», духовно-экзистенциального «забвения», так и особенное «условие» человеческого бытия, позволяющее человеку духовно обновляться и возвышаться, достигая полноты бытия.

Во втором параграфе «Культурно-архетипические формы «русского мировоззрения» (С.Л. Франк) в контексте идеи «умаления человека» исследуется статус идеи «умаления человека» в русской культуре. Отмечается, что, используя сложившиеся в культурологии деятельностный и аксиологический подходы, можно охарактеризовать способ делания и ценностный ориентир человека в русской культуре, как культуры православно-христианской, в качестве идеала всецелой «лично-жертвенности» - способа бытия личности, стремящейся во всех сферах своей жизни и творчества «быть со Христом», «продолжая» Его кенотический путь «смирения». Проявление такого идеала

становится очевидным, прежде всего, в ликах русских святых - страстотерпцев и юродивых, а так же преподобных, праведных и др. В этих ликах высвечиваются культурно-архетипические формы «русского мировоззрения» (С.Л. Франк): *смирение, жертвенность, участность, сострадание* и др. Такие формы трудно адекватно описать в рамках рационалистических концепций культуры, редуцирующих «кенотичность русской святости» к пассивным психологическим переживаниям (А. Безансон, Д. Ранкур-Лаферрьер и др.). Следует отметить, что как подвиг страстотерпничества, так и юродства Христа ради не сводился к субъективно-психологическому состоянию человека, к его «пассивному» героизму, а представлял собой онтологическое со-бытие, оцениваемое и как знак любви Бога к человеку (Нил Сорский), и как особый «горизонт» свободы человека (А.С. Панарин), достигающего определенного уровня духовной жизни и противостоящего (например, в лице юродивых в их «антиповедении») социальному и культурному конформизму. Так, добровольно принимаемое на себя терпение каких-либо «земных» утеснений, телесной наготы, стихийных невзгод, человеческих оскорблений и т.д. осознавалось юродивыми как необходимое расширение пространства «спасения» души и даже самой возможности быть в земной жизни «узнаваемым» в качестве человека.

На основании представленного в данном параграфе работы исследования нельзя утверждать, что христианский идеал всецелой личностной жертвенности вполне в массовом порядке преобразовывал культурную и социальную материю. Он воплощался, как правило, в спорадичных актах личностного подвижничества, задавая, тем не менее, и смысловые архетипические ориентиры русской культуры, которые оказались трудно осуществимыми для подавляющего числа людей, допуская в ее историческом существовании немалое пространство риска. Христианский опыт личностно-жертвенного «умаления» одновременно универсален, предельно открыт и требователен, духовно-аскетически динамичен. Открыт «инобытию» всякой личности, но остается мистически насыщенным и определенным. Дает исторические примеры святых страстотерпцев, юродивых и др., но не превращает историю лишь в демонстрацию каких бы то ни было рационально-сущностных детерминант культуры.

В третьем параграфе «Антиномии идеи личностно-жертвенного «умаления» и творчества в русской культуре» исследуется историческая антиномичность духовных оснований русской культуры. Отмечается, что основания русской культуры в религиозной философии (В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, прот. Г. Флоровский и др.) часто выражались посредством метафоры «души». Душа России – это «гипотеза» целостности культурно-исторического пространства России, в котором дана *антиномичность* ценностей, переживаний, постижений и др.

Для Н.А. Бердяева существенным в его метафизике русской души было указание на исходное историческое столкновение «мужественного» (христианского) и «женственного» (языческого) начал, ведущее к трагической двойственности всего «творчества русского духа». Н.А. Бердяев

постулирует идею внутренней пассивности религиозности, в том числе и религиозной жертвенности в русской душе – там, где она выходит за рамки личного духовного подвига святых и усматривает «противоречие в русской душе кеносиса и формообразующей силы культуры». Однако автор диссертации, вслед за прот. Г. Флоровским, полагает, что антиномичность русской души, насыщенная идеалом личностной жертвенности, осуществляется в пространстве именно христианского опыта, как испытание духовной свободой между всецелым следованием за Христом и собственной впечатлительностью «на стороне». Наиболее показательными представляются исторические события Смутного времени, которые «вращались» вокруг образа мученика-царевича Димитрия. Образ явился «вывернутым» архетипом святого безвинного страдальчества, ставшего «своим» еще в подвиге «приятя страсти» Христовой страстотерпцами-князьями Борисом и Глебом. «Смутность» времени заключалась по преимуществу ни в «цепи» духовно-нравственных падений, ни в каких-либо внешних социально-политических актах, а в антиномичности (земного) уничтожения – возрождающей личной и народной жертвенности. Так, в ситуации некоего предела уничтожения, находящиеся в 16-ти месячной осаде и проявившие удивительную стойкость немногочисленные защитники Троице-Сергиевой Лавры находили возможность кормить всеми своими запасами многотысячное патриотическое ополчение 1612-го года. По мысли историка Н.М. Карамзина, именно тогда, когда русский человек испытывал в своем историческом бытии ситуацию предельного уничтожения, он и проявлял свои лучшие качества христианина и переходил к творческому разрешению ситуации. Даже тогда, когда социальная и культурная материя «разрывается» и в обществе не оказывается целостного и осознанного присутствия личностной жертвенности, она все же сохраняет свою действенность в качестве подсознательного архетипа. А.С. Панарин характеризовал этот архетип русской культуры как «материнский» архетип *дарения* и *сострадания*. Можно утверждать о возможности «сообщения» заряда жертвенности от одних к другим личностям, даже к тем, кто не воплощает ее сознательно-волевым образом. С.А. Аскольдову принадлежит мысль об исторически присущем русской душе «*таинстве заместительной силы*», которое состояло в восполнении личных и общественных недостатков онтологией сострадания Христу. Из подобного сострадания рождается культурная и социальная «материя», основанная на русском «долготерпении» – не столько как нравственном качестве, сколько как *онтологическом*. *Долготерпение, жертвенность, легкое отношение к собственным страданиям* – эти «предельные смыслы» позволяли России проходить изматывающими путями исторического существования.

Антиномичность личностно-жертвенного «умаления» может в пределе выражаться в виде *раскола* между архетипическими формами культуры и субъективно-волевым произволом отказа от них. С этой точки зрения раскол наиболее явственно начал осуществляться при Петре I, поскольку именно в эпоху его церковных и образовательных реформ российским государством

принимается стратегия «европеизации» важнейших областей жизни общества, противоречащая социальному и культурному деланию, основанному на аскезе претерпевания страсти Христовой. Раскол здесь выступал следствием произвола «внешнего делания», направленного лишь на «земное самоутверждение». На фоне восприимчивости ценностей и необходимых технологических, военно-технологических и др. достижений западной культуры общество в лице своих властей начинало утрачивать чувство духовной ответственности. Это повлекло нарастающую угрозу утраты «внутреннего измерения» России (Н.А. Бердяев).

Третья глава «Кеносис Бога и «умаление» человека: опыт моделирования аналогий в русской философии» состоит из четырех параграфов.

В первом параграфе ««Верующее мышление» как синтез идеи «умаления человека» и его духовной цельности» исследуются основания особого типа – «логоцентричного» (В.Ф. Эрн), «верующего» (И.В. Киреевский) мышления, характерного для русской философии и возрождающего некоторые нереализованные рефлексивные потенции восточно-христианского опыта. С существенным проявлением этого опыта – духовным движением и аскетической практикой *исихазма* обычно связывают основания *православной культуры и философско-богословской мысли* (А.Ф. Лосев, прот. Г. Флоровский, прот. И. Мейендорф, С.С. Хоружий, А.А. Корольков и др.). В самом исихазме и в опыте предваряющих его оформление как особой традиции христианских аскетов (Макарий Египетский, Диадок Фотикийский, Максим Исповедник, Исаак Сириин, Григорий Палама и др.) присутствует представление о целостном характере духовно-познавательной деятельности человека, о перспективе всецелого соединения человеческого существа с Богом – *обожения*, экстатически превосходящего как всякий «гносис» в области чувства, так и в области интеллекта. Влияние исихазма приводит к тому, что философское самосознание в России долгое время оказывается как бы удержано в большей мере «внутри» личностного подвижничества (остается «разумом» русских преподобных и праведных, или «безумием» юродивых) и адекватно реализуется в культуре лишь на путях созидания «цельности духа» и в форме «практического философствования» (И.В. Киреевский). Однако *удержание*, своего рода «умаление» односторонне-рационального самовыражения в русской философии, отражающие присутствие христианского смиренномудрия как особой онтологической проекции кеносиса Бога в русской культуре, отнюдь не должны пониматься как свидетельство ее пассивного, нетворческого молчания. Еще В.В. Розанов усматривал в «молчании» русской философии неузнаваемую по критериям западной рациональности особую «метафизику». В идеальных предпосылках и перспективах «молчание» выступало актуальным безмолвием – одновременно предварительным аскетическим условием для всякого теоретизирования и способом превосхождения опыта чистой рациональности, опыта лишь гносеологического «субъекта».

В отношении непосредственно к содержанию идеи кеносиса Бога и

«умаления» человека русские мыслители старались избежать рационалистического дискурса, предпочитали методологическому принципу тождества-различия принцип и теоретико-рефлексивные формы аналогий и установления антиномий на границе мышления. В течение XIX – первой половины XX столетия можно наблюдать, хотя и не ставшее специальной, осознанной задачей, моделирование различных аналогий кеносиса Бога – «умаления» человека, позволяющее апофатически умалчивать о сущности кенотического уничтожения Бога, но описывать определенные экзистенциальные, нравственные, психологические проекции в той онтологической связи, которая задается в кеносисе-смирении Христа по отношению к человеку.

Во втором параграфе «Персоналистическая аналогия кеносиса Бога и «умаления человека»» исследуется присутствующая в творчестве одного из «классиков» русской философии – И.В. Киреевского попытка выразить христианскую аскетическую идею духовной цельности в сопряжении с содержанием смиренномудрия, пронизывающем исторический опыт русской культуры. Внутреннее цельно-духовное устройство человека, по И.В. Киреевскому, всегда уходит в инородную перспективу, в мистическую вертикаль смиренномудрия, свидетельством чему примеры ухода святых в пустыни и затворы, подвиги юродства, и собственный пример житнетворчества русского мыслителя, некоторое время созидавшего себя в христианском безмолвии под руководством Оптинских старцев.

По мысли И.В. Киреевского между кеносисом Бога и «смирением» или «умалением» человека можно провести персоналистическую аналогию, выражающую особенности патристической «ипостасной» онтологии (Максим Исповедник и др.). По его убеждению, единственное «самобытное значение» имеет разумно-свободная личность и «милосердие Божие», наличие которых придает сущему и его осмыслению «существенность». Благодаря этому онтологически-ипостасному условию возможно «сознание живой и личной самосущности Бога» и в духовно-мистическом опыте – онтологические измерения кеносиса Христа. В сравнении с западноевропейской рационалистической традицией мышления, И.В. Киреевский предлагает полнее рассматривать существо разума, чтобы лишить мышление «характера безразличной общности», при котором мышление оказывается лишенным существенной связи с внутренним развитием личности. Тем самым, оно выделяется искусственно из духовной цельности личности, подминая под себя все другие способности и становясь неким самодостаточным и неподвижным источником суждений, вне жизни личности. Для русского философа внутренняя цельность мышления представляет собой самосознание человека, определяющееся степенью обретения личностью цельного духовного опыта. Историческое существование русской культуры рассматривалось им по критерию интенсивности и полноте выражения идеала цельности духа и онтологических личностных качеств самопожертвования, смирения, терпения и т.п. Кеносис Бога, по мысли И.В. Киреевского, отражался в

жертвенном самоумалении личности в различных сторонах ее жизни (в области собственно религиозного поклонения, собственности, семье, праве), противоположном индивидуалистическому самоутверждению и образующем ее духовную цельность. В частности, И.В. Киреевский отмечал «характер семейной цельности», сохраненный в крестьянском быту и до времени самого русского мыслителя, где действовал «закон ежеминутного самоотвержения». Личность была онтологически обращена к собственному самоумалению, что объясняет и отсутствие оправдания роскоши в русском обществе, предпочтение ей «лохмотьев юродивого».

В третьем параграфе «Нравственно-психологическая и творческая аналогия кеносиса Бога и «умаления человека»» исследуются нравственно-психологическая и творческая аналогии, которые можно обнаружить во взглядах преимущественно представителей русской духовно-академической традиции мысли, а так же в творчестве Ф.М. Достоевского. Митр. Антоний (Храповицкий), митр. Сергей (Страгородский), архиеп. Андроник (Никольский), А.Д. Беляев, П.Я. Светлов и др. использовали в важнейших пунктах своих христологических и антропологических представлений, в богословской полемике вокруг понимания искупительной Жертвы Христа, в философских интуициях кенотический смысл категорий-экзистенциалов *страдания (сострадания) и личностной жертвенности*.

Для митр. Антония (Храповицкого) центральная для его творчества тема общения выражалась представлениями о христианском самоотвержении, сострадающей любви и духовной взаимности, само общение становилось «обоснованным» лишь в акте личностного сострадания Бога и человека, что роднило его творчество с интуициями И.В. Киреевского. Однако персоналистическая аналогия трансформировалась у митр. Антония в нравственно-психологическую. Митр. Антоний отвергал в своем богословии понятие *жертвы*, как характеризующее, по его мнению, ограниченное содержание юридического «удовлетворения», не совместимое с христианским представлением о любящем Боге. Догмат об Искуплении сводился им к моменту Гефсиманских нравственно-психологических страданий Христа за людей как акта внутреннего «со-впечатления». Тема сострадательного общения и кеносиса была для митр. Антония (Храповицкого) навеяна отчасти творчеством Ф.М. Достоевского, для мироощущения которого кеносис, по мнению некоторых исследователей (В.А. Котельников, А.Е. Кунильский и др.), был одним из ведущих творческих мотивов. От образа уничиженного и страдающего Христа писатель неизменно «переходил» в своих произведениях к земному человеку по своего рода нравственно-психологической или экзистенциальной аналогии страдания и сострадания. Так, «кенотическая» природа образа князя Льва Мышкина из романа «Идиот» просвечивает во всей его «неудачливости» и «самоумаленности», в его аналогии опыту Христа с его невозможностью рационально-целесообразного успешного и социально-оправданного поведения, с его неизбывностью «восхождения на крест». Просветленность, оправданность человеческого страдания усматривалась

Ф.М. Достоевским в его глубочайшей, предельной живой связи со страданием Христа, проблема же заключалась в противоречии между самоотрекающейся личностной волей и слабым, косным и страстным чувственным естеством человека, почему и не всякое страдание могло быть светлым, открытым для духовного возрастания.

В целом на основании нравственно-психологической аналогии кеносиса Бога и «умаления» человека у представителей духовно-академической традиции (митр. Антоний (Храповицкий), митр. Сергей (Страгородский), архиеп. Андроник (Никольский), А.Д. Беляев, П.Я. Светлов)) «переход» к пониманию бытия человека не осуществлен в полной мере в критериях философской универсальности. Лишь у представителя Московской Духовной Академии М.М. Тареева идея кеносиса оказывается в центре философской по методам и христианской по содержанию мысли. Отмечая отсутствие «системного церковного учения» о кеносисе, он полагает в развертывании теоретического представления о нем возможным и адекватным исходить из «независимой мысли», т.е. определенной философской интуиции о «религиозно-историческом образе Христа», «оправдывая» ее затем церковным учением. Кеносис в отношении бытия человека М.М. Тареев рассматривает не только в качестве нравственно-психологического явления, но и как внутренний «творческий опыт» человека, претендующий на универсальность, хотя и осуществляющийся в полной мере лишь благодаря христианскому сознанию. Во Христе, по его убеждению, раскрывается тайна духовной жизни личности. «Опыт творческий» - означает аналогию с кеносисом Христа в Его вольном подвиге земной жизни, страдания и смерти, аналогию творческого прохождения ситуации «смирения», что означает преодоление «религиозного искушения» бытия-для-себя и достижение «богосыновней покорности», в ситуации осознания глубокого трагизма свободы духа и естества (предполагающее сочетание интимной религиозности с полнотой естественной жизни).

В четвертом параграфе «Диалектическая аналогия кеносиса Бога и «умаления человека»» исследуется претендующая на философскую универсальность «диалектическая» аналогия, которую можно обнаружить в творчестве В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и прот. С. Булгакова. Отмечается, что роль идеи кеносиса Бога в философской системе «всеединства» В.С. Соловьева специально почти не исследовалась. Между тем, именно у него эта идея используется за рамками чистого богословия и позволяет обосновать одну из центральных философских интуиций о всеобъемлющем значении религиозного начала, о «богочеловеческом» характере космического и исторического процесса.

Содержание идеи кеносиса Бога раскрывается В.С. Соловьевым в завершающей части его «Чтений о Богочеловечестве» и сопрягается с определяющими для его творчества философскими интуициями всеединства и софийности мироздания. «Необходимость» Богоснисхождения, если следовать подходу В.С. Соловьева, вызвана требованием внутренней *диалектики* системы всеединства, требованием осуществленности

положительного всеединства бытия, в котором становится возможным внутреннее воссоединение природы и человечества с Богом, как некоего Богочеловеческого организма («Богочеловечества»). Бог должен был, по В.С. Соловьеву, предельно низойти в поток этого бытия, стать человеком, чтобы «из» человеческого сознания и воли соединить природу и человечество с Богом, чтобы осуществить то будущее всемирное состояние, когда «Бог будет все во всем» (1 Кор.15, 28). Необходимость «осознания» кеносиса Божественной Личностью позволяет привлечь при философском прочтении христианского вероучения, по мысли и самого В.С. Соловьева, и мыслителей, находившихся под его влиянием (Л.П. Карсавин, прот. С. Булгаков), идею Софии Премудрости Божией. Акт Богоснисхождения приобретает универсальный онтологический смысл «центра духовного тяготения», а не субъективной «религиозности». Однако одновременно с этим, как критически подметил еще М.М. Тареев, реальный исторический образ Христа и его значение для духовного опыта человека в этой системе оттеняется и ставится в зависимость от сопутствующих мистико-философских интуиций о Софии, а так же Мировой Душе и Логосе (в их гностических интерпретациях). Для В.С. Соловьева характерна тенденция мыслить соотносимость Бога и человека в категориях «софийной» необходимости, понимать эту соотносимость исходя из доступного мышлению понятия «сущностного» соответствия. Важно, что вопрос о предвечном и «историческом» человечестве ставится им в одной плоскости с вопросом о предвечной онтологии кеносиса Бога, что затрудняет проблему понимания свободы в человеческом бытии.

Отмеченная затрудненность проблемы понимания свободы остается неразрешенной и в философии Л.П. Карсавина, который стремится преодолеть присутствующее во взглядах В.С. Соловьева тяготение установить некое субстанциальное или эссенциальное единство человека, мира и Бога за счет акцентации момента «небытийности» тварного мира. По его мысли, хотя Бог и «всяческая во всем», но тварь сама по себе - небытие. Человек становится личностью лишь в причастности Богу, понимаемой как «растворение» личности в жертве своим малым тварным отрицанием – в «со-страдании» и умирании Божьей смертью. Человеческое страдание предстает не как случайно-возможное нравственное «сопереживание», «со-впечатление» в пределах само-бытийного человека, а как составляющая реализации Божественного начала в мире. Посредствующая в этой реализации «сотворенная» София, понимаемая одновременно и как Адам Кадмон («всеединый человек»), обеспечивает возможность участии в Боге мира и человека, не-бытийного в своей тварности и погруженности в обусловленную злом не-бытийность, возможность стремления мира к полноте бытия. В попытке объяснить свободную «сопротивляемость» тварного мира Л.П. Карсавин находит и в Творце кенотическое «несовершенное желание умереть», ставшее возможным потому, что человек не просит полноты жертвы. Тем самым, проблема «умаления» человека раскрывается как проблема «взаимной несчастлиности», т.е. особого рода

зависимости Бога от человека, что противоречит христианскому вероучению и образует «парадокс о свободе без субъекта свободы» (прот. В. Зеньковский).

Прот. С. Булгаков в своих работах видит в поднятии темы кеносиса Бога в отношении ко всей полноте бытия человека определяющее значение для развития православной мысли. При этом он сам пребывает как бы в двух планах: богословском апофатизме патристического мышления и философском монологизме и диалектизме интуиции всеединства. При этом его «диалектизм» во многом смягчен и не высказан до конца, перетекая в некую аналогию «негативной диалектике» (Т. Адорно), для которой характерна релятивизация всякой замкнутой на себе системы понятий. Говоря о «продолжающемся кеносисе Христа», он добавляет, предваряя свое «утверждение», слово «как бы», ограничивая тем самым, притязание своей мысли на положительное соответствие действительности. Именно это в философском подходе прот. С. Булгакова не было понято и учтено его некоторыми критиками (в частности, патр. Сергием (Страгородским)), притязующими, несмотря на догматическую невыговоренность содержания кеносиса, на его «обычное церковное толкование». Для прот. С. Булгакова, как и для В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина, философской посылкой понимания исследуемой темы выступает невозможность «произвольной» реализации «силы свободы» Бога, без онтологического обоснования в творении, без «отзыва», творческого ответа со стороны человека. Любовь Бога в Его кенотическом самоотвержении, по его убеждению, должна стать «свободной необходимостью» в человеке, посредством тварной Софии-Премудрости, в историческом времени. Такая посылка приводит к тому, что представление о «предвечно-жертвенном Агнце» – Христе сочетается у него с диалектически выведенной идеей предсуществования тварного бытия, с тяготеющей к несторианству мыслью о развитии человеческого сознания Христа, наконец, с известной также и по взглядам Л.П. Карсавина, трагической диалектикой со-умирания Бога и человека.

В творчестве прот. С. Булгакова идея кеносиса Бога в отношении человека явилась одним из ключевых пунктов возможного «прочтения» перспектив христианской мысли. Его творчество в этом отношении явилось попыткой преодоления нехватки онтологической емкости философско-религиозной мысли со времен патристики, ее легкое соскальзывание при встрече с трансцендентным в односторонние нравственно-психологические аналогии и поспешный иррационализм в «антропологических границах». Однако прот. С. Булгаков все же не смог ни до конца философски монистично, ни с точки зрения ожидаемого прироста патристического взгляда решить важнейшие вопросы, связанные со свободой творения и зла. Ключевой вопрос, так и оставшийся в полной мере нерешенным: возможно ли адекватное понимание «умаления» человека как неизбежной онтологической проекции кеносиса Бога в пределах собственной человеческой свободы, в которой реализуется ее «нисходящая», вплоть до онтологического подчинения смерти историческая возможность, а так же и

«восходящая» возможность «нового человека». Тем самым, остается все еще открытым понимание «умаления» человека в философско-онтологическом смысле.

Четвертая глава «Деонтологизация идеи «умаления человека» в современной культуре» состоит из трех параграфов.

В первом параграфе «Бытие человека в контексте деонтологизации идеи «умаления человека»» исследуется происходящая в современной культуре спецификация человеческого бытия, связанная с утратой определенных онтологически-ценностных параметров, заданных христианством. Отмечается, что в связи с широко обсуждаемым феноменом деантропологизации, как следствии утраты человеком неотъемлемых качеств собственного бытия в контексте современной техногенной цивилизации (в частности, утраты онтологической глубины и антиномичности таких важнейших экзистенциалов человеческой жизни, как «жизнь» и «смерть») и появлением в философии идеи человека нового типа, «похоронившего» вместе с Богом-Абсолютом прежнего «традиционного» человека, находит место в философии и попытка интерпретировать происходящее изменение человеческого бытия в пространстве богословской идеи кеносиса. По мысли М.Н. Эпштейна, человек, придающий сейчас небывалую ранее суверенность (суверенность мышления и деятельности) своим технологическим или биотехнологическим творениям, по сути, подхватывает эстафету кеносиса Бога, ограничивающего Себя ради пространства человеческого бытия и свободы. Иными словами, человек начинает осваивать собственное «творческое» отчуждение в его положительном смысле, как преодоление «слишком человеческого», как «творческое исчезновение». Тем самым, идея кеносиса служит как онтологическим основанием оправдания создаваемой человеком техногенной цивилизации (с ее тотальной роботизацией и компьютеризацией), так и критики ренессансной парадигмы человека как высшего разумного звена вселенной. М.Н. Эпштейн заявляет проект «гуманологии», перед которой в XXI веке будут стоять задачи осмысления перспектив «исчезновения человека» - подобно тому и в связи с тем, как в XX веке была актуальна теология, исследующая формы «отсутствия» и даже «смерти» Бога. Однако, в своем проекте М.Н. Эпштейн недооценивает онтологическую неоднозначность в проводимых «параллелях» между кеносисом Бога и бытием человека. В собственном «кенотическом» отношении человек, сколь объемным не было бы его творческое воображение или способность к «самотрансценденции» в мире искусственного интеллекта, лишается отдельных качеств реального присутствия, «умалается». Способность к «самотрансценденции» у М.Н. Эпштейна в действительности оказывается гораздо ближе к анализируемой им ницшеанской идее «сверхчеловека», призванного превзойти себя и как бы присвоить себе атрибуты Бога, чем, например, к тем аналогиям (персоналистической, творческой и др.), которые обнаруживаются в русской религиозной мысли и которые более адекватно и полно представляют «открытость» и «драму свободы» человека.

Передача творческой «суверенности» является следствием случившегося уменьшения духовно-творческой энергии человека, его творческого «умаления». В современной культуре наблюдается «убывание творческой энергии человеческого существа» (С.С. Хоружий), духовно-экзистенциальное самозамыкание человека, вследствие обесценивания Другого (Личности Бога) и другого (личности человека), что проявляется в отказе от онтологии личностной жертвенности. Ницшеанский «сверхчеловек», метафорически фиксирующий «смерть Бога» в западной культуре, сменяется в своем нигилистическом развертывании человеком иного рода - новым Эдипом, с «инфантильным комплексом безволия» (А.С. Панарин), который охватил поколение, оппозиционирующее себя всем формам авторитарности и тоталитаризма, но вместе с тем – и требованиям долга и жертвенности.

Перед онтологическим опытом христианской традиции, пронизывающим европейскую культуру в качестве универсалии или архетипа «умаления» («смирения») современный человек в значительной степени пребывает в «забвении». Происходит деонтологизация христианской идеи «умаления человека», означающая не изменение ее онтологии, а утерю чувствительности к ней культуры в целом. Вследствие этого, человек с неизбежностью погружается в экзистенциальное состояние «отчаяния», ощущение заброшенности, предельной умаленности. С точки зрения христианской мысли, нигилизм и творческая «усталость» современного человека могут быть поняты и как особенная ситуация переживания «богооставленности». Однако, утрачивая опору традиционного общества с его «расстановкой» ценностно-онтологических координат, и встречая при этом в нарастающем противоречивом опыте свободы в большей степени, чем когда-либо раньше, собственное «умаление», человек призван удерживать смысл собственного бытия, держать в ситуации этой «трудной свободы» (Э. Левинас) некоторый «ответ», изобретать своего рода «искусство отчаяния» (П. Тиллих).

Во втором параграфе «Экзистенциально-философские стратегии бытия человека в ситуации деонтологизации идеи «умаления человека»» выделяются и анализируются две основные стратегии «ответа» человека на экзистенциальную ситуацию «отчаяния». Первая стратегия (нач.-сер. XX в.) (М. де Унамуну, П. Тиллих и др.) представляет собой обоснование «мужественного» удержания онтологических измерений личности на уровне индивидуальных духовных усилий перед лицом объективно случившегося отчаяния (отчаяния «от слабости», в терминологии С. Кьеркегора). Такая стратегия выражается, в частности, в установке «кихотического» экзистенциального философствования М. де Унамуну на постоянную борьбу («агонию») с притяжением ценностей земной жизни в пользу жизни вечной, «приготовлением к смерти и воскресению». Эта борьба онтологически обосновывалась продолжающейся «агонией» Христа. По мысли М. де Унамуну, «агония» Христа Распятого была основанием трагического жизненного парадокса человека, как личности страдающей и сознающей свое

страдание. И современному человеку доступен индивидуальный духовно-мистический опыт «нахождения у Гроба» Христа. Таким образом, данная стратегия, выражаясь в призывах к мужеству самостояния перед лицом отчаяния и пустоты, не отказывается от содержания идеи «умаления человека» как проекции кеносиса Бога. Но она по-своему трансформирует онтологию личности, как бы останавливаясь в преддверии исполнения ее в духовном опыте христианской Церкви и христианской культуры, в ситуации случившегося «забвения» (М. Хайдеггер). В этой остановке существует опасность принять индивидуальное самостояние за подлинный предел личности. Положительная перспектива личностного бытия дается именно в мистическом опыте христианской Церкви, как прикровенной жизни всего христианского сообщества во Христе. Здесь «искусство отчаяния» преобразуется в трудное удержание личностно-жертвенных онтологических качеств сострадания, мистического общения во имя раскрытия положительной стороны свободы.

Вторая стратегия (сер.-конец XX в.) (Ж. Батай, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.) предлагает человеку реализовать ситуацию отчаяния (отчаяния «от силы», в терминологии С. Кьеркегора), отказавшись от личностно-онтологических измерений любви, смирения, сострадания и др. и в этом смысле деперсонализировать мир. В отличие от М. де Унамуно, предшественник постмодернизма Ж. Батай отрицал онтологический статус человеческой личности, проявляющийся в возможности ее вечного бытия и диалога с Богом. Онтология жертвы понималась им не в смысле личностного духовного обновления человека, а как опыт «сообщения» своей самости, опыт «потери себя». Сопоставляя содержание христианской идеи кеносиса Бога и «умаления» человека с тенденциями развития современной западноевропейской философии в лице постмодернизма, можно обнаружить в этих тенденциях коренную ошибку, заключающуюся в отрицании вместе с трансцендентно-детерминированной структурой реальности и онтологии личности, что привело к проблеме отсутствия *субъекта* свободы и *содержания* свободы. Подобно герою романа Ж.-П. Сартра «Возмужание» человек современной культуры не принимает ничего, что могло бы ограничить его свободу. Никаких идущих «из» субъекта обязательств, никакого предстоящего окончательного смысла (любви, дружбы, политики...). Как замечает П. Тиллих, приводя пример данного героя, здесь «единственная точка опоры – неограниченная свобода менять все, сохраняя лишь одну бессодержательную свободу».

В третьем параграфе «Трансформация идеи «умаления человека» в светской культуре (на примере советской культуры)» исследуется попытка исторической реализации идеи личностно-жертвенного «умаления» в социальной жизни на примере советской культуры. Отмечается, что «консервативный» возврат к традиции и ценностям христианской социальной жизни в Западной Европе затруднен из-за абсолютизации либерально-гуманистической парадигмы, базирующейся на возвеличивании онтологически «выхолощенной» личности, лишенной свободно-волевых

жертвенных перспектив. Личностно-экзистенциальное «мужественное» пребывание в трагических жизненных парадоксах составляет в существующей онтологически «облегченной» западной культуре удел лишь некоторой интеллектуальной элиты или отодвинуто в индивидуальные психологические практики. Проблемы страдания, смерти, отчаяния и т.п. «прочитываются» в чисто «земном», посюстороннем смысле, а духовно-религиозная сфера при этом хотя и не отвергается, но оказывается как бы помещенной в резервацию.

Примером свободно-волевых жертвенных перспектив в социальной сфере явился феномен «советского человека». Новая форма социальности в теоретических формах коммунизма, - западной по происхождению идеологии, но исторически не осуществленной на Западе, - потребовала опыта жертвенной личности. Русский народ имманентно жил идеей такой личности; на Западе же подобного опыта не сформировалось (отдельные примеры жертвенности, такие, как пример жертвенности французской героини Жанны д'Арк, все же оказались нереализованными альтернативами в культуре). В опыте России XX века в лице «советского человека» состоялась своеобразная попытка разрешения антиномий жертвенности – (культурного, социального) творчества. Это была смелая попытка сделать элитарность жертвенности, явленность самозабвенного подвига отдельных выдающихся личностей (противостоящих усредненной социальной стихии), живой плотью народных масс. И отчасти массовое «стягивание» в жертвенном порыве «советского человека» удалось. Однако подвиги советского народа в Великой Отечественной войне, «на великих стройках» и т.п. заключали в себе не христианский смысл жертвенности, а антично-прометеевский, - смысл, лишенный религиозного содержания смирения. Человек в советской России проживал больше, чем планировалось навязанной ему идеологией, его онтологическое «прохождение» оказывалось полнее. Несмотря на то, что по своей сути внерелигиозному обществу идея жертвенности была чужда, даже в условиях атеистической идеологии «неверующие люди советского времени рудиментарно были православными христианами», осуществляя мораль жертвенности (патриарх Московский и всея Руси Кирилл).

В ходе преобразований 80-90-х годов прошлого столетия совершилось внутреннее падение «советского Прометея», который в своей конкретной совокупности отчасти сросся с ранее ненавистным ему «скаредным буржуа» с его приоритетом экономической «выгоды» и «эдиповой» инфантильностью в отношении служения высшим ценностям. Новая личностная и социально-культурная «метанойя» человека в постсоветской России, соответствующая архетипическим формам русской культуры, могла бы осуществиться и в некоторой мере осуществляется в социальной деятельности Русской Православной Церкви, реализации ее новых возможностей в ситуации современной неподчиненности институту государства. Эти возможности состоят в активной проповеди и легитимации социальной антропологии жертвенности и сострадания на уровне развития малых социальных групп – церковно-приходских общин, содружеств и братств, образующих «островки»

духовного единства и деятельно спроецированных в зияющие социально-онтологические «пустоты» общества.

В Заключении диссертации сформулированы наиболее значимые выводы исследования, связанные с актуализацией христианской идеи «умаления человека» в пространстве опыта свободы современного человека, с ситуацией неразрешенности в полной мере философской проблемы соотношения онтологической заданности «умаления» и свободы человека.

В Приложении 1 кратко раскрывается трансформация основных смыслов идеи кеносиса в религиозной мысли (прежде всего, в протестантском «кенотизме») в связи с осознанием в западной культуре феномена «смерти Бога».

В Приложении 2 кратко раскрывается исторический контекст религиозно-онтологического понимания «жертвы» и «жертвенности».

Основные научные результаты диссертации изложены в следующих работах соискателя:

I. Монографии:

1. Рожковский В.Б. Идея цельного духа у И.В. Киреевского: культурологическая реконструкция: Монография. Ростов н/Д, 2004. (6,2 п.л.)

2. Рожковский В.Б., Муза Д.Е., Положенкова Е.Ю., Моргачев В.О., Устименко Д.Л. и др. Наследие И.В. Киреевского: опыты философского осмысления: Монография. Ростов н/Д, 2006. (13,2 п.л.)

3. Богданов А.Н., Рожковский В.Б. Эволюционные формы христианской государственности: Монография. Ростов н/Д, 2007. (6,0 п.л.)

4. Рожковский В.Б. Кеносис и культура: Монография. Ростов н/Д, 2009. (8 п.л.)

II. Статьи, опубликованные в изданиях Перечня ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации:

5. Рожковский В.Б. Философский и культурологический смысл кеносиса // Философия права. 2007. №5. – С. 61-67. (0,5 п.л.)

6. Рожковский В.Б. Безмолвие русской религиозной философии: онтологический и культурный горизонты восточно-христианского опыта // Философия права. 2009. №1. – С.9-14. (0,5 п.л.)

7. Рожковский В.Б. Время славянофильствует. Перспективы философии И.В. Киреевского // Философия права. 2009. №4. - С.16-20. (0,5 п.л.)

8. Рожковский В.Б. Проблема ничтожения в онтологии личности // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. №4. – С.53-56. (0,4 п.л.)

9. Рожковский В.Б. Онтологический смысл кеносиса человека и феномен страстотерпцев и юродивых в русской культуре // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. №6. – С.52-56. (0,5 п.л.)

10. Рожковский В.Б. Метафора русской души и проблема онтологии жертвенности в русской культуре // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. №2. – С.313-320. (0,6 п.л.)

11. Рожковский В.Б. Кеносис и софиология смерти в философском

творчестве прот. С. Булгакова // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. №2. – С.51-54. (0,4 п.л.)

12. Рожковский В.Б. Богословско-философские основания идеи кеносиса в контексте христианской антропологии // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. №12. – С.240-246. (0,5 п.л.)

13. Рожковский В.Б. Идея кенотической жертвенности в опыте человека советской и пореформенной России // Философия права. 2011. №4. – С.90-95. (0,5 п.л.)

14. Рожковский В.Б. Творческое умаление человека в современной культуре (основные смыслы) // Философия права. 2011. №5. – С.60-65. (0,5 п.л.)

15. Рожковский В.Б. Ситуация «отчаяния» в современной культуре: экзистенциально-философские стратегии «ответа» человека // Электронный журнал «Гуманитарные и социальные науки» <http://hses-online.ru>. №1, 2012. (0,2 п.л.)

16. Рожковский В.Б. Соотношение идей кеносиса Бога и «умаления человека» в православной русской мысли (основные подходы) // Электронный журнал «Гуманитарные и социальные науки» <http://hses-online.ru>. №1, 2012. (0,4 п.л.)

III. Научные статьи, опубликованные в иных изданиях:

17. Рожковский В.Б. Понятие духовности в философии И.В. Киреевского // Духовность России: истоки и современность: Материалы региональной научной конференции. Ростов н/Д, 1996. – С.98-99. (0,2 п.л.)

18. Рожковский В.Б. И.В. Киреевский о внутреннем методе православно-русской образованности // Православное Предание и возрождение России: Материалы Вторых Димитриевских чтений. Ростов н/Д, 1997. – С.105-109. (0,3 п.л.)

19. Рожковский В.Б. И.В. Киреевский о духовных основах русской культуры // Социально-исторические и духовные основы российской культуры: Материалы российской межвузовской конференции. Белгород, 1998. – С.180-183. (0,2 п.л.)

20. Рожковский В.Б. И.В. Киреевский о значении Паисиевской-словенской традиции // Дионисий Ареопagit и проблемы греко-славянской культуры: Материалы международной научной конференции. Донецк (Украина), 1999. – С.70-74. (0,3 п.л.)

21. Рожковский В.Б. Понятие опыта и культурный смысл Православия // Путь святости личности и семьи: Материалы Четвертых Димитриевских образовательных чтений. Ростов н/Д, 1999. – С.98-100. (0,2 п.л.)

22. Рожковский В.Б. Идея «цельности духа» И.В. Киреевского и проблема формирования православного типа философствования // Оптина Пустынь и русская культура: Труды Четвертых всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. Калуга, 2001. – С.289-292. (0,3 п.л.)

23. Рожковский В.Б. «Цельность духа» в философии И.В. Киреевского как гносеологическая и этическая идея // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего российского философского

конгресса. Т.4. Ростов н/Д, 2002. – С.357-358. (0,2 п.л.)

24. Рожковский В.Б. Любовь к Русской истории в жизни и творчестве Н.М. Карамзина // Русские мыслители: Сборник научных статей. Ростов н/Д, 2003. – С.119-130. (0,7 п.л.)

25. Рожковский В.Б. Русская философия и восточная патристика: проблема общего пространства теоретизирования // Оптина Пустынь и русская культура: Труды Пярых всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. Калуга, 2004. – С.81-83. (0,2 п.л.)

26. Рожковский В.Б. И.В. Киреевский: значение его творчества для русской философии // Оптина Пустынь и русская культура: Тезисы Шестых международных чтений, посвященных братьям Киреевским. Калуга, 2006. – С.14-17. (0,3 п.л.)

27. Рожковский В.Б. Исторические пути христианства: кеносис Бога и человека // Восточно-христианская цивилизация: история, культура, философия. ЕН АРХН: 2006: 6// Философское и культурологическое руссееведение. Выпуск 15. Ростов н/Д, 2008. – С.56-62. (0,5 п.л.)

28. Рожковский В.Б. Кеносис в философском творчестве И.В. Киреевского // Оптина Пустынь и русская культура: Материалы Седьмых всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. Калуга, 2009. – С.77-80. (0,3 п.л.)

29. Рожковский В.Б. Проблема экологии личности человека // Региональные и национальные достижения: Труды международного форума по проблемам науки, техники и образования. М., 2009. – С.98-99. (0,3 п.л.)

30. Рожковский В.Б. Деантропологизация или творческое исчезновение? // Система ценностей современного общества: Сборник материалов XIII Международной научно-практической конференции. Новосибирск, 2010. – С.25-29. (0,3 п.л.)

31. Зубарева А.В., Рожковский В.Б. Клань на службе государству // Насилие в Северо-Кавказском регионе: политические, криминологические, уголовно-правовые аспекты: Сборник материалов научно-практической конференции. Ч.1. Ростов н/Д, 2010. – С.18-21. (0,3 п.л.)

32. Зубарева А.В., Рожковский В.Б. Сущность и причины девиации в контексте постмодернистских представлений о месте человека в обществе // Феноменология и профилактика девиантного поведения: Сборник материалов IV Всероссийской научно-практической конференции. Краснодар, 2010. – С.67-70. (0,3 п.л.)

33. Рожковский В.Б. Протокенотические представления в гностицизме // Система ценностей современного общества: Сборник материалов XV Международной научно-практической конференции. Новосибирск, 2010. – С.39-43. (0,4 п.л.)