

Протоиерей Димитрий ПОЛОХОВ,  
кандидат богословия, доцент,  
старший преподаватель СПДС

## ЭКЗЕГЕТИКА, ХРИСТОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА О ВОПРОСЕ «НЕВЕДЕНИЯ» ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА. ЧАСТЬ 2

В первой части нашей статьи были рассмотрены святоотеческие толкования и мнения отдельных православных богословов относительно так называемых «уничижительных» мест из Священного Писания Нового Завета, которые противники христианства пытаются интерпретировать как свидетельства неполноты знания в Господе Иисусе Христе<sup>1</sup>. Это в основном слова из Матфея, или Синоптического, Апокалипсиса, где Спаситель говорит о конечных судьбах мира: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32, ср.: Мф. 24, 36)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1 // Труды СПДС. Вып. 11. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. С. 4–33.

<sup>2</sup> В первой части статьи, конечно же, невозможно было рассмотреть мнение всех православных экзегетов по данному вопросу. Например, не было рассмотрено толкование на Мк. 13, 32 архимандрита Ианнуария (Ивлиева; †2017), который рассматривал этот отрывок вне контекста споров о «неведении», так как считал, что речь в этом месте Евангелия «идет не о конце света как таковом, но речь в нем идет о последователях Иисуса, т.е. о христианах, о том, в каком состоянии они должны и могут встретить те скорби, которые неминуемо станут и их уделом тоже!» (*Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Беседы на Евангелие от Марка, прочитанные на радио «Град Петров» [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://azbyka.ru/ivliev/beseda.shtml> (дата обращения: 19.05.2018).

Как было показано, святоотеческое понимание евангельских текстов, из которых предположительно можно вывести гипотезу о несовершенстве или ограниченности знания Иисуса Христа, полностью исключает такие выводы. Большинство святых отцов и православных авторов отказывались признавать во Христе наличие какого-либо неведения. Они допускали лишь «мысленное» или только как бы «теоретическое» неведение человеческого естества Христа, однако оно никогда не становилось актуальным, так как ограниченность в знании по человеческой природе неизбежно восполнялась Божественным всеведением по Ипостаси вследствие взаимообщения свойств Божественной и человеческой природ Спасителя.

Помимо экзегетических аспектов вопроса о так называемом «неведении» Христовом, в первой части статьи было уделено внимание попыткам поставить под сомнение наличие *consensus patrum* в этом вопросе. Подобные попытки поставить под сомнение само наличие «согласия отцов» в православном Предании относительно какого-либо богословского вопроса исходят не из традиций православного богословия, а являются прямым влиянием протестантской библейской теологии и историко-критического метода, который некоторыми богословами представляется главным критерием установления истины<sup>3</sup>.

Прежде чем начать рассматривать собственно христологические и апологетические аспекты вопроса о «неведении» Господа Иисуса Христа, хотелось бы еще вернуться к этому неосновному для избранной темы, но очень важному вопросу. Неприятие принципа *consensus patrum* — это не следствие так называемой

---

<sup>3</sup> См.: Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 29–31.

интеллектуальной честности, а попытка интерпретировать Священное Предание вне контекста самой православной традиции<sup>4</sup>. О том, что «согласие отцов» существует и без него невозможно правильно понимать учение Церкви, пишет, например, профессор Йельского университета Ярослав Пеликан. В своем фундаментальном пятитомном исследовании «Христианская традиция: История развития вероучения» (1971–1989), которое было издано еще до его перехода из лютеранства в Православие, Я. Пеликан посвящает этой теме одну из глав второго тома — «Авторитет Отцов»<sup>5</sup>.

Протоиерей Георгий Флоровский настаивает на том, что в период Вселенских Соборов обращение к мнению древних отцов или прямая ссылка на них были распространенным явлением<sup>6</sup>. По его мнению, *consensus patrum* был авторитетным и обязывающим принципом, на котором основывали свои решения Соборы, так как «этот *consensus* — нечто большее, нежели простое эмпирическое согласие индивидуумов. Истинным и подлинным было такое согласие, которое отражало сознание Кафолической и Вселенской Церкви — τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> См.: «Ошибочен и далек от истины тот богословский минимализм, который тщится выбрать и выделить “наиболее важное, наиболее верное и обязательное” из всего опыта и учения Церкви. Путь этот ложен, как ложна сама постановка вопроса. <...> Методы внешней исторической критики неадекватны и недостаточны. Лишь изнутри Церкви можем мы отличить священное от исторического. Изнутри видим мы, что кафолично и принадлежит всем временам, а что лишь “богословское мнение” или даже историческая случайность» (Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 152–153).

<sup>5</sup> См.: Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения: В 5 т. Т. 2: Дух восточного христианства [600–1700]. М., 2009. С. 8–34.

<sup>6</sup> См.: Флоровский Г., прот. Авторитет древних Соборов и предание Отцов // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 303.

<sup>7</sup> Там же. С. 304.

Однако самое авторитетное свидетельство о существовании того, что мы называем *consensus patrum*, находим у самих святых отцов. По мнению преподобного Максима Исповедника, наличие противоречивых высказываний у одного и того же отца есть только кажущееся разногласие, так как при рассмотрении их обнаруживается их «истинное согласие»<sup>8</sup>. Наличие же сомнительного в вероучительном смысле высказывания у скончавшегося святого следует понимать «в переносном смысле (*καταχρηστικῶς*)» (Purr. PG 91:292)<sup>9</sup>.

Преподобный Максим настаивает, что в высказываниях святых отцов не может быть противоречий (*ἀντίφασιν*), а кажущиеся разногласия (*διαφοράν*) происходят из-за того, что эти слова могут употребляться в разных значениях. «Однако [в случае] обоих — и этих и тех [высказываний], душа и уста чрезвычайно радостно (*περιχαρῶς*) и с любовью православно исповедуют (*ὀρθοδόξως ὁμολογήσωμεν*). Через произнесение предполагаемых (*δοκούντων*) [как бы] неким образом противоречащих изречений [святые отцы], напротив, одинаковы себе и друг другу и истине, [таким образом], мудро привязаны (*τροπωσώμεθα*) [к] нашей ограде (*αὐλής*) или, пожалуй, вернее, вселенской Божией и Апостольской Церкви»<sup>10</sup>. Ищущих же противоречия у святых отцов преподобный Максим уподобляет «ворам (*τοῖς ληστικῶς*), которые замышляют расхитить отцовское имущество»<sup>11</sup>.

В подобном же ключе высказывается и преподобный Иоанн Дамаскин, он объясняет отсутствие разночтения

<sup>8</sup> Максим Исповедник, *прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М., 2006. С. 16.

<sup>9</sup> Цит. по: Пеликан Я. Указ. соч. С. 20.

<sup>10</sup> См.: Максим Исповедник, *прп.* *Opuscula theologica et polemica* // PG 91:88.

<sup>11</sup> Там же.

у святых отцов тем, что «все они соделались причастными одного Святого Духа»<sup>12</sup>.

Таким образом, поиск разного рода противоречий у святых отцов, которые могут поставить под сомнение христологический догмат, в данном случае в отношении вопроса о «неведении» Господа, — занятие бесперспективное, поскольку это лишь попытка внешней и произвольной интерпретации проблемы вне контекста святоотеческого Предания. На самом деле, как это было показано в первой части статьи, святоотеческая экзегеза не дает нам повода к сомнениям в вопросе о полноте знания воплотившегося Сына Божьего. Различные тексты, которые обычно пытаются приводить в противовес традиционному пониманию Мк. 13, 32; Мф. 24, 36, по сути, могут быть истолкованы как «различные свидетельства одной и той же истины»<sup>13</sup>.

Относительно того, насколько может оказаться ошибочным мнение современных авторов, превозносящих историко-критический метод в библеистике и богословии взамен *consensus partum*, хорошо и образно высказывается один из крупнейших современных библеистов Н. Т. Райт: «Швейцер сказал, что Иисус приходит к нам как неизвестный. Если я прав, дело обстоит как раз наоборот. Мы приходим к Нему как неизвестные, добираясь ползком из далекой страны, где мы промотали средства на мятежный, но бесплодный историцизм. Рожки для свиней — “несомненные результаты современной критики” — напомнили нам о том знании, которое чуть не стерла из памяти гордыня, и мы отправились к дому. И, когда мы подходили к дому <...>, мы увидели, что Он

<sup>12</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2008. С. 68.

<sup>13</sup> *Пеликан Я.* Указ. соч. С. 23.

выбежал к нам навстречу — хорошо известный, некогда отвергнутый нами во имя науки или веры, но терпеливо ждущий, пока мы Его взыщем и снова обретем. И кольцо на нашем пальце, и сандалии на наших ногах убеждают нас: празднуя за Его столом Его Царство, мы снова и снова обнаруживаем не только, кто Он, но и кто мы — неизвестные, но хорошо известные, как умирающие, но вот, мы живы»<sup>14</sup>.

### Христологический аспект

Прежде всего, хотелось бы обозначить саму проблему, которая лежит в основе исследуемого вопроса о «неведении». Это проблема взаимоотношения Божественной и человеческой природы и их свойств в одном Лице, или Ипостаси, Сына Божьего, то есть это очевидно вопрос христологии. Если у современного человека остаются некоторые недоумения в отношении так называемого «незнания» Господом Иисусом Христом дня кончины этого мира (Мк. 13, 32), то вне зависимости от причин такого недоумения православный христианин должен засвидетельствовать истину православной веры и *дать ответ с кротостью и благоговением* (1 Пет. 3, 15). Поэтому вопрос о «неведении» — это вопрос не только экзегетики или только апологетики, но вопрос вероучительный, догматический, который имеет первоочередное значение для любого православного христианина.

Как очень точно подмечает профессор А. И. Сидоров, для всех православных авторов христологический вопрос не является «самодовлеющей “гимнастикой мысли”», он уходит своими корнями в основу основ всего

<sup>14</sup> Райт Н.Т. Иисус и победа Бога. М.: ББИ, 2004. С. 600.

христианского мирозерцания — сотериологию»<sup>15</sup>, то есть от ответа на него зависит наше спасение. Протоиерей О. Давыденков называет христологический догмат основным инструментом разрешения богословских проблем и «методом православного богословствования»<sup>16</sup>.

По учению Православной Церкви, в одной Ипостаси Бога Слова Божественная и человеческая природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»<sup>17</sup>. Человеческая природа Господа Иисуса Христа не имеет отдельной ипостаси или личности, а воипостазирована (ἐνυπόστατον) в Божественную Ипостась, то есть человеческая природа воспринята или усвоена Божественной Ипостасью Единородного Сына Божьего. По словам протоиерея П. И. Лепорского, с момента Боговоплощения Божественная Ипостась действует в нашей человеческой природе и через нее «как через свой собственный орган, так что все действия и состояния человеческой природы в собственном смысле принадлежат воспринявшему ее Богу-Слову, запечатлены характером божественным»<sup>18</sup>.

Протоиерей О. Давыденков отмечает, что учение о воипостазировании дало возможность рассматривать соединившиеся природы в Ипостаси Господа Иисуса Христа «не только статически, но и в динамике, позволило поставить вопрос об образе сосуществования ипо-

---

<sup>15</sup> Сидоров А.И. Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А.В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 276.

<sup>16</sup> Давыденков О., иерей. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 32.

<sup>17</sup> Орос Халкидонского Собора // Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996. Т. 3. С. 48.

<sup>18</sup> Лепорский П.И. Богочеловек // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 350.

стасно соединившихся естеств»<sup>19</sup>. Этот образ взаимодействия был окончательно определен на VI Вселенском Соборе, который защитил учение о полноте человеческой природы во Христе и об активном характере естественных действий или энергий и воле двух природ<sup>20</sup>.

При этом, в силу ипостасного соединения, происходит «взаимопроникновение друг в друга» (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας) двух природ и, как следствие, «общение свойств» (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων) между ними, о чем говорит преподобный Максим Исповедник<sup>21</sup>. Как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, хотя мы говорим, что природы Господа проникают одна в другую, «однако мы

---

<sup>19</sup> Давыденков О., иерей. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. С. 38.

<sup>20</sup> Характер взаимодействия природных энергий и воле в Лице Господа Иисуса Христа описывается в терминах Халкидонского Собора: «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно» (Орос VI Вселенского Собора // Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 220–222). «Каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово совершает то, что свойственно Слову, и плоть приводит в исполнение то, что свойственно плоти» (Там же. С. 222).

<sup>21</sup> См.: «Новый и неизреченный образ проявления природных действий Христовых, в соответствии с неизреченным образом взаимопроникновения (περιχώρησεως) друг в друга Христовых природ <...> и образ взаимообмена (ἀντιδόσεως) в неизреченном единении» (Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 227–229). Об этом же преподобный Максим говорит и позднее, во время диспута в Визии с Феодосием Вифинским, настаивая на единении всецелых Божественной и человеческой природ во Христе: «По причине единения явилось именно прохождение друг в друга (περιχώρησις <...> εἰς ἀλλήλας) природ и им присущих природных свойств» (Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 189. Греч. текст: Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile (Oxford Early Christian Texts) / Ed. and trans. Pauline Allen, Bronwen Neil. Oxford: University Press, 2002. P. 102). См. также: Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учеб. пособ. М., 2013. С. 382–383.



знаем, что это проникновение произошло от божественного естества. Ибо это (божественное естество.— *Авт.*) через все проходит, как желает, и проникает, а через него — ничто; и это (божественное естество.— *Авт.*) **уделяет плоти свои собственные свойства**, само оставаясь бесстрастным и непричастным страстям плоти»<sup>22</sup>.

Такое учение о взаимодействии двух природ в Ипостаси Сына Божьего в православной христологии получило наименование «общение свойств» — *communicatio idiomatum*. По точному замечанию профессора М. Н. Скабаллановича, *communicatio idiomatum*<sup>23</sup> является центральным вопросом христологии<sup>24</sup>. В православной христологии благодаря этому богословскому термину описывается три разных явления, которые суть следствие ипостасного соединения Божественной и человеческой природ. Это, во-первых, усвоение Второй Ипостасью Пресвятой Троицы энергий и состояний человеческой природы, во-вторых, обожение и усовершенствование человеческой природы как следствие воздействия на нее со стороны природы Божественной, и, наконец, возведение природных свойств двух природ к единому ипостасному центру — сложной Ипостаси Сына Божьего<sup>25</sup>.

В контексте рассмотрения вопроса о «неведении» Господом Иисусом Христом дня конца мира для нас представляют интерес явление первое, в котором говорится о единстве Лица Спасителя и отнесении к Нему дей-

<sup>22</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч. А. Бронзова. М.; Ростов-н/Д, 1992. С. 138–139.

<sup>23</sup> В древнегреческом варианте ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων — букв. «взаимозамена наименований».

<sup>24</sup> См.: *Скабалланович М.Н.* *Communicatio idiomatum* // *Христианство: Энциклопедический словарь.* Т. 3. С. 353.

<sup>25</sup> См.: *Давыденков О., иерей.* Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. С. 40.

ствий и состояний по человеческому естеству, и явление второе, благодаря которому можно рассматривать только человеческую природу, хотя и созерцаемую в Ипостаси Слова<sup>26</sup>. Собственно говоря, благодаря перихорезису и, как следствие, взаимообщению свойств и можно задавать вопрос: как вообще возможно говорить о «неведении» в отношении Лица воплотившегося Сына Божьего и насколько это незнание можно соотносить с человеческой природой Иисуса Христа?

Для того чтобы избежать недоразумений в ходе рассмотрения вопроса о «неведении», необходимо сказать несколько слов и о проблеме понимания самих святоотеческих текстов. Современный человек зачастую склонен воспринимать информацию в соответствии с устоявшимися шаблонами, не задумываясь над тем, что наши современные представления не могут в полной мере быть применены к текстам более древним, с иным культурным и научным смыслом.

На наш взгляд, в этом заключается одна из причин ошибочного истолкования святоотеческих высказываний относительно «неведения» Господа Иисуса Христа. Современная психология и философия склонны при определении того, что есть личность, приписывать ей часть свойств и характеристик человеческой природы. С точки зрения святоотеческой антропологии это не совсем верно. Например, в психологии, при всем разнообразии подходов в определении личности, познавательную способность и проявление воли включают в структуру личности и соотносят с разумной способностью<sup>27</sup>. Многие представители философии

<sup>26</sup> См.: Там же. С. 41.

<sup>27</sup> См., например: *Маклаков А.Г. Общая психология: Учебник для вузов.* СПб., 2003. С. 472.

также склонны отождествлять сущность человека с его разумностью и свободной волей<sup>28</sup>.

Однако если следовать таким представлениям, то возникает противоречие с христианскими догматами. Как замечает В. П. Лега, если считать ум ипостасным началом в человеке, то получается противоречие с халкидонским догматом, так как Церковь исповедует наряду с разумной человеческой природой у воплотившегося Сына Божьего только одну Ипостась Слова. С другой стороны, если признавать ипостасным началом в человеке его свободную волю, то следовало бы признать только одну волю в Ипостаси воплотившегося Бога Слова, что приводит к ереси монофелитизма, осужденной на VI Вселенском Соборе<sup>29</sup>.

По мнению святых отцов, ум является неотъемлемой частью разумной человеческой души, то есть нашей природы, которую во всей полноте воспринимает в Боговоплощении Сын Божий<sup>30</sup>. Свойством же разумной природы является наличие воли, как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, «ибо мы говорим, что желания и действия суть свойства, относящиеся к естеству, а не личные (οὐχ ὑποστατικά)» (PG 94. Col. 1036)<sup>31</sup>. Однако сам выбор способа реализации желания принадлежит

<sup>28</sup> См.: *Лега В.П.* Проблема личности: святоотеческий и философский подходы // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 283.

<sup>29</sup> См.: Там же. С. 283–284.

<sup>30</sup> «Итак, если Христос восприял человеческий ум, то есть душу, **одаренную как умом, так и разумом**, то Он несомненно будет мыслить и всегда будет мыслить; а размышление – действие ума, следовательно, и Христос, поскольку Он – человек, деятелен, и всегда деятелен» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 169). См., например: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 178, 204 и др.

<sup>31</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 153.

лицу, или тому, кто желает, то есть ипостаси. Поэтому поскольку «Христос един и Ипостась Его также едина, един и тот же самый есть и Желаящий как Божеским образом, так и человеческим»<sup>32</sup>.

Святитель Фотий Константинопольский вслед за преподобными Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином утверждает, что сам процесс выбора или принятия решения в Господе Иисусе Христе носит совершенно иной характер, чем у нас, во-первых, из-за *communicatio idiomatum*. Во-вторых, поскольку центром принятия решений является Ипостась Слова, то наличие необходимости анализа разных мнений, вариантов выбора и оценки их правильности посредством деятельности человеческого разума, так называемая выбирающая воля (*γνώμη*), не присутствует во Христе. Как говорит святитель Фотий, поскольку Божественной природе не свойственны сомнения и неведение, то в Иисусе Христе «нет и гномической воли, так как Он имел природную и простую волю, которая подобным же образом наблюдается и во всех человеческих природах. Его святая душа не имела гномической воли, противоположной Его Божественной воле. <...> В человеке одна воля, так как и одно естество; во Христе же по двум разным естествам и две воли, но так как одна Ипостась и один Желаящий и одно желаемое, то Христова человеческая воля следует за божественной волей»<sup>33</sup>.

Естественно, Господь Иисус Христос имел две разумные природы, то есть два ума, ум человеческий и Ум Божий. Но деятельность Его человеческой природы и соответственно ума имела совершенно уникальный

<sup>32</sup> Там же. С. 154–155.

<sup>33</sup> Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Указ. соч. С. 248. Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 98–99, 180.

и сверхъестественный образ. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, каждая из природ в Иисусе Христе действует с участием другой, поэтому человеческий ум Христов действует, мыслит и понимает «не как обычный ум человека, но как ипостасно соединенный с Богом и получивший наименование ума Божия»<sup>34</sup>. В силу ипостасного соединения с Богом Словом душа Господа, а вместе с ней и человеческий ум весьма обогатился «знанием будущего»<sup>35</sup>. Поэтому в нем не могло быть и не было необходимости в  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ , о чем говорит преподобный Иоанн: «Не говорим о совете или свободном выборе и в душе Господа, потому что Он **не имел неведения** ( $\text{o}\ddot{\upsilon}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\iota}\chi\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\nu$ ). Ибо если Он и имел природу, которая не знала будущего, но, однако, она, ипостасно соединенная с Богом Словом, обладала знанием всего, не по благодати, а, как сказано, **по причине ипостасного соединения**. Ибо Один и Тот же был и Богом, и человеком; посему Он и не имел желаний, возникающего из мысли» (PG 94. Col. 948)<sup>36</sup>.

По мнению профессора протоиерея П.И. Лепорского, в Евангелии нам открывается единство самосознания Господа Иисуса Христа, в котором объединяется Его предвечное Божественное и земное человеческое бытие: «В Своих выражениях о Себе Христос никогда не делает различия между божественным и человеческим существом; нет ни одного изречения, в котором можно было бы усмотреть след двойственности Его сознания, обособления божественной и человеческой жизни, божественной и человеческой воли, с двумя обособленными друг

<sup>34</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Указ. соч. С. 184.

<sup>35</sup> Там же. С. 186.

<sup>36</sup> Там же. С. 99.

от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр»<sup>37</sup>.

Из всего этого неизбежно следует вывод о том, что центром самосознания Богочеловека является Его Божественная Ипостась, поэтому говорить о каком-либо неведении Иисуса Христа по «человечеству», как бы это ни представлялось привлекательным в свете современных философских концепций, можно лишь в весьма отвлеченном смысле. Отсюда также следует, что попытка воспроизвести «психологию Иисуса» или Его самосознание, как это иногда пытаются делать в современной либеральной библеистике<sup>38</sup>, совершенно несостоятельна.

Однако данный общий и очевидный вывод, который следует из святоотеческого учения, в настоящее время не раскрывает некоторых аспектов христологии, важных уже в целях православной апологетики. Остается вопрос: как непротиворечиво согласовать наличие совершенного знания у Господа Иисуса Христа с Его словами о том, что Он не знает *о дне же том, или часе* (Мк. 13, 32) Своего Второго и славного Пришествия?

Для ответа на этот вопрос обратимся к мнениям преимущественно отечественных православных богословов, которые пытались исследовать эту проблему. Как отмечает еще в начале XX века М. Н. Скабалланович, в конкретном определении способа влияния свойств двух природ во Христе богословы не всегда были вполне единодушны, что и на данный момент можно заметить в непрекращающихся дискуссиях относительно

<sup>37</sup> Лепорский П.И. Указ. соч. С. 350.

<sup>38</sup> См., например: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 74–75. *Чернявский А.Л.* Новые проблемы в христианском богословии. Ч. 3. Попытка решения: богословская система Пауля Тиллиха [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4094477.html> (дата обращения: 11.06.2017).

«неведения» Христова. Несмотря на существующее в этом вопросе у святых отцов согласие в том, что Господь с детства обладал всеведением и совершенным знанием, под влиянием некоторых тенденций в современной библеистике, психологии и философии православными богословами предпринимаются новые попытки как-то объяснить для современного человека тайну бытия двух совершенных природ в Лице Господа Иисуса Христа и характер их взаимодействия.

Одним из первых отечественных ученых, который предлагает собственное мнение относительно проблемы незнания Господом Иисусом Христом даты Парусии, является богослов и историк Церкви **святитель Иннокентий (Борисов)** (†1857), архиепископ Херсонский и Таврический.

В своей книге «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (первый вариант был опубликован в 1828–1830 гг.) святитель Иннокентий рассматривает несколько мест, которые приводятся в контексте темы «неведения». Например, объясняя события болезни, смерти и последующего воскрешения Лазаря Господом Иисусом Христом (Ин. 11, 1–45), святитель пишет: «Услышав о болезни Лазаря, Иисус не обнаружил, по-видимому, ни особенного сострадания, ни равнодушия; явно было, что Он слышит о таком предмете, который Ему, **как всеведущему**, давно уже был известен»<sup>39</sup>. Относительно беседы Спасителя с учениками на горе Елеонской о судьбе Иерусалима и последних днях мира святитель Иннокентий пишет: «Тому, Кто уничижил Себя до восприятия рабского образа, до претерпения казни самой поносной, трудно ли было унижиться до незнания по человечеству

---

<sup>39</sup> *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М.: Лествица, 2007. С. 32.

самой высокой тайны Промысла, неведомой для ангелов? Знание этой тайны, по самому существу ее, принадлежало не к состоянию уничтожения Иисусова, а к состоянию славы»<sup>40</sup>. Кроме этого традиционного объяснения, святитель Иннокентий предлагает рассматривать «неведение» Господа как состояние человеческой души Иисуса Христа, «которая постоянно являет себя тем, что она есть; открывает великое, божественное, не скрывает и малое, человеческое; говорит истину, нисколько не заботясь о том, не произведут ли слова ее какого-либо неблагоприятного для нее впечатления»<sup>41</sup>. М. Н. Скабалланович склонен понимать этот вариант объяснения святителем слов Христовых как указание на то, что Господь Иисус Христос «как конкретная личность не знал последнего дня, по крайней мере в то время, когда говорил об этом незнании»<sup>42</sup>. В таком случае можно предположить, что Сын Божий в силу добровольного кенозиса<sup>43</sup> просто не позволяет проявляться знанию о дне Парусии в Своей человеческой природе, а точнее, в человеческой душе в данный конкретный момент времени.

Достаточно подробно вопрос о «неведении» рассматривал **Макарий (Булгаков)** (†1882), митрополит Московский и Коломенский. В своем фундаментальном труде «Православно-догматическое богословие» митрополит Макарий наряду с так называемыми «уничижительными» местами в Священном Писании о Господе Иисусе

<sup>40</sup> Там же. С. 200.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> См.: Скабалланович М.Н. Указ. соч. С. 363.

<sup>43</sup> Кенозис — от др.-греч. κένωσις — «опустошение» (церк.-слав. «вольное истощание»). Учение о добровольном самоумалении Бога Слова через приобщение тварному бытию вплоть до страдания и смерти. Берет свое основание в словах Писания о том, что Господь в Воплощении *уничжил* (ἐκένωσε) Себя Самого, приняв образ раба (Флп. 2, 7).



Христе рассматривает и интересующий нас текст (Мк. 13, 32; Мф. 24, 36). При объяснении его Высокопреосвященный Макарий делает акцент в святоотеческих толкованиях на том, что Господь говорит здесь от Своего человечества, находясь в «состоянии произвольного самоуничтожения», а также не раскрывает дату Своего Пришествия «по планам домостроительства, находя бесполезным открывать людям о времени суда»<sup>44</sup>.

Во втором томе своего труда по догматическому богословию митрополит Макарий приводит более пространственные рассуждения относительно «неведения» Спасителя. По мнению отечественного богослова, необходимо учитывать разницу между свойствами обоженного человечества во Христе и Его Божественной природой. Даже в состоянии обожения человеческая природа Сына Божьего не лишается своей ограниченности и не приобретает какие-либо совершенные Божественные свойства, например всемогущество, абсолютную премудрость, вездесущие и самобытность. «Это значило бы, что человечество во Христе изменилось в своем естестве и в своих естественных свойствах; значило бы, что оно или слилось с Божеством, или преложило в Божество, а не обожилось только. Если и человеческий ум во Христе соделался бесконечно-премудрым и всеведущим: то он ничем не отличается от ума Его Божеского, и во Христе не два ума, Божеский и человеческий, а один. <...> Иное дело — говорить, что Христос, как единое Лицо, как Богочеловек, и всеведущ, и всемогущ, и вездесущ, и имеет все Божеские свойства: это совершенно истинно, по единству Ипостаси. Иное также дело — говорить, что человеческое естество во И[исусе] Христе возвысилось во всех своих совершенствах, до самой по-

---

<sup>44</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 228.

следней, возможной для него, степени, приняло от Божества все, что только способно было принять, не переставая быть человечеством, обогатилось всякою премудростию, благодатию, святостию и животворящею силою; и это совершенно истинно по теснейшему ипостасному соединению естеств, и по способности человечества принять от Божества означенные свойства **в определенной мере**. Но совсем другое дело — утверждать, будто самое человечество И[исуса] Христа, рассматриваемое вне единства Его Ипостаси, действительно, обогатилось и обладает собственно Божескими свойствами: это противно учению о неслиянности и непреложности двух естеств во Христе, противно и ограниченности человеческой природы»<sup>45</sup>. По замечанию профессора А. И. Сидорова, митрополит Макарий (Булгаков) наиболее удачно и корректно излагает здесь православную, святоотеческую точку зрения на рассматриваемый вопрос о неведении Христа<sup>46</sup>.

По мнению **профессора В. В. Болотова** (†1900), необходимо различать в Господе Иисусе Христе два знания, или ведения: одно Божественное, а другое человеческое. При этом Божественное всеведение не может в полной мере совпадать даже с самым совершенным и гениальным человеческим ведением в Иисусе Христе. Помимо этого общего замечания, знаменитый церковный историк и богослов дополняет его достаточно оригинальным объяснением, которое можно было бы назвать природно-психологическим: «Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог

<sup>45</sup> Там же. Т. 2. С. 75–77.

<sup>46</sup> См.: Сидоров А.И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2005–2006. № 5–6. С. 270.

дать ответ о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; очень же сильные вещества, никогда не испытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины Страшного суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину Страшного суда, то во всяком случае условия человеческого существования, по естественно присущему этой природе инстинкту самосохранения, должны были удерживать ее от познания, и потому оно осталось тайной»<sup>47</sup>.

Духовный писатель и библеист **Б.И. Гладков** (†1921?) в своем труде «Толкование Евангелия» (СПб., 1905), раскрывая интересующий нас текст, вначале приводит традиционное святоотеческое мнение о знании Господом Иисусом Христом дня Своего Второго Пришествия по Божеству и незнанию по человечеству. Однако далее он пытается в соответствии со своими апологетическими целями более подробно рассмотреть проблему «неведения», отводя от Господа подозрения в некоей нечестности: «Если предположить, что Иисус знал день Своего Второго Пришествия, а сказал Апостолам, что не знает, то это будет равносильно признанию, что Он сказал неправду. Между тем вера наша в Него и во все, чему Он учил и о чем говорил, основана на убеждении, что Он, безгрешный и правдивый, не мог говорить неправду и что

---

<sup>47</sup> *Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 350–351.*

всякое слово Его истинно»<sup>48</sup>. Разрешение этой проблемы отечественный автор видит в том, что сам день и час начала Страшного Суда еще не назначен и что назначение его зависит от воли Отца Небесного. Именно поэтому становится понятным, что «о дне... том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец, от воли Которого зависит назначение их. День и час еще не назначены Отцом, а потому не знает их никто, даже Сын»<sup>49</sup>. Мысль Б. И. Гладкова отчасти схожа с одним из толкований Оригена на интересующее нас место (Comm. in Mt. 24:36). По мысли Оригена, Бог определил кончину мира только в принципе, однако такие подробности, как конкретный день и час кончины мира, Бог поставил в зависимость от свободной воли разумных существ<sup>50</sup>.

Следующим отечественным богословом, мнение которого представляется интересным по рассматриваемому вопросу, является протоиерей Николай Малиновский (†1917). В своем учебном пособии «Очерк православного догматического богословия» (Каменец-Подольск, 1904, 1906; 2-е изд. Сергиев Посад, 1911, 1912, 1914) при объяснении так называемых «уничжительных» мест Священного Писания в отношении Господа Иисуса Христа рассматривает и Мк. 13, 32. Его объяснение следует святоотеческой мысли о том, что неведение дня и часа есть следствие домостроительства, так как по Божеству Спаситель несомненно обладает таким знанием, но приписывает Себе незнание по человеческому естеству, ибо это бесполезно для благочестия людей. Далее отечественный богослов приводит свое объяснение:

<sup>48</sup> Гладков Б.И. Толкование Евангелия. СПб., 1913. С. 572.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> См. об этом: Болотов В.В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 340–341.

«Да и вообще от Него, как от посланника, нельзя узнать всего, что известно Ему, как Сыну Божию»<sup>51</sup>. Другими словами, неведение объясняется добровольным уничтожением, или кенозисом, Сына Божьего и бесполезностью подобного знания для верующих во Христа.

Наиболее полным для своего времени обзором высказываний святых отцов и богословов, притом не только православных, но и инославных, по интересующему нас вопросу отличается статья **профессора** Киевской Духовной Академии **М. Н. Скабаллановича** (†1931). В своей статье «Communicatio idiomatum» он рассматривает проблему «неведения» Христова в связи с вопросом о взаимообщении свойств в Господе Иисусе Христе. В результате Скабалланович приходит к выводу, что решение данной проблемы возможно только на почве «строгого разграничения во Христе человеческого знания от Божественного. Божественное не могло пользоваться органами человеческого и происходить в его формах (категориях и т. п.), а потому последнее не могло совпадать с первым и по объему». По его мнению, «всеведение Сына Божия не могло укладываться в рамки телесно-духовного знания Сына человеческого, а имело для себя другой, более подходящий орган»<sup>52</sup>. Можно заметить, что данное предположение было сделано, по всей видимости, под определенным влиянием гипотезы, высказанной профессором СПбДА В. В. Болотовым.

Интересным, однако нетрадиционным с православной точки зрения представляется подход **протоиерея** **Сергия Булгакова** (†1944). По мнению этого православного богослова и религиозного философа, проблема

<sup>51</sup> *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003. С. 146.

<sup>52</sup> *Скабалланович М.Н.* Указ. соч. С. 363.

«неведения» Христова есть следствие христологического догмата, из которого встает вопрос о взаимоотношении двойства природ, воли и энергий в Ипостаси Сына Божьего<sup>53</sup>. В своей попытке найти наряду с другими вопросами объяснение феномену «неведения» Господа Иисуса Христа протоиерей С. Булгаков старается дать более полное и удовлетворяющее сознанию современного человека разъяснение этой проблемы. Первоначально он соглашается со святоотеческой точкой зрения, которая говорит о том, что Божество во Христе обладает полнотой знания и «принимает лишь образ неведения и ограниченности, раскрываясь в той мере, насколько человеческая природа может это вместить», однако называет такое объяснение слишком абстрактным<sup>54</sup>. В дальнейшем у него встречается прямая критика мнений святителя Кирилла Александрийского и преподобного Иоанна Дамаскина, которых он обвиняет в полудокетизме и непоследовательности<sup>55</sup>.

При изложении своего мнения по вопросу «неведения» Парусии Господом Иисусом Христом протоиерей С. Булгаков использует так называемую *кенотическую христологию*. Здесь он следует богословской концепции о взаимоограниченности двух природ во Христе и постепенном внешнем откровении Божества в человеческой природе Спасителя, которую впервые высказал профессор МДА М. М. Тареев<sup>56</sup>. Суть ее заключается в том, что в самом акте Боговоплощения, при исходе Ипостаси Сына Божьего из вечности во время,

<sup>53</sup> См.: *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA PRESS, 1933. С. 275 (электрон. вариант: [http://www.odinblago.ru/bulgakov\\_agnec](http://www.odinblago.ru/bulgakov_agnec)).

<sup>54</sup> Там же. С. 276.

<sup>55</sup> См.: Там же. С. 285, 287, 332.

<sup>56</sup> См.: *Тареев М.М.* Основы христианства: В 5 т. Т. 1: Христос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1908. С. 81.

в сотворенный мир, происходит процесс *кенозиса*, «когда обе природы раскрываются в единой жизни на началах взаимности, которая неизбежно есть не только взаимодействие, но и взаимоограничение»<sup>57</sup>. Сын Божий в Своем вочеловечении кенотически воспринимает становление, подчиняет «Себя ограничениям пространства и времени»<sup>58</sup>. Во время самоуничужения Божественная природа присутствует во Христе «хотя и в онтологической полноте существа, но не в полноте самораскрытия и самосознания»<sup>59</sup>. По философской интерпретации отца С. Н. Булгакова, в Иисусе Христе фактически происходит лишь постепенное Боговоплощение, когда «предвечный Бог делается становящимся Богом в Богочеловече, обнажается вечного Своего Божества, чтобы низойти до человеческой жизни»<sup>60</sup>. В силу этого Божественное самосознание в Иисусе Христе, по мнению отца Сергия, постепенно раскрывается в Его человеческом сознании и не превышает его: «В сознании Богочеловека ничто божественное не сознавалось помимо человеческого»<sup>61</sup>. Поэтому Богочеловек во время Своей земной жизни мог на самом деле не знать дня и часа Своего Пришествия, «поскольку это не лежало для Него на пути прямой необходимости» и «мера Его Богочеловечества не была еще исполнена, и природа Божественная не достигла полноты раскрытия в природе человеческой»<sup>62</sup>.

Помимо этой гипотезы, протоиерей Сергей присовокупляет к своей теории еще и мнение, близкое к мысли Оригена, о том, что неведение Господом времени конца

<sup>57</sup> Булгаков С., *прот.* Указ. соч. С. 277.

<sup>58</sup> Там же. С. 332.

<sup>59</sup> Там же. С. 277.

<sup>60</sup> Там же. С. 249.

<sup>61</sup> Там же. С. 279. Ср.: Там же. С. 280.

<sup>62</sup> Там же. С. 282.

мира «может состоять в том, что это время определяется не только волею Божией, но и встречным движением человеческим»<sup>63</sup>, то есть нравственным и духовным состоянием самого человечества.

Исследователи богословия протоиерея С. Булгакова отмечают несомненное влияние на концепцию русского религиозного философа идей немецких протестантских богословов и философов XIX века, особенно философа Ф. Шеллинга<sup>64</sup>. Отечественный богослов здесь следует основной идее русской религиозной философии — идее Богочеловечества, пытаясь вместить свою софиологию в контекст святоотеческой традиции<sup>65</sup>. Однако при всей кажущейся логичности и понятности такого подхода к вопросу о «неведении» Иисуса Христа возникают серьезные проблемы с его ортодоксальностью. С одной стороны, такая кенотическая теория трудно согласуется со словами Писания о том, что во Христе *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9), а с другой, по словам протоиерея В. Зеньковского, это по существу ересь аполлинарианства, только повернутая на 180 градусов, так как умаляет не человеческую, а Божественную природу Спасителя<sup>66</sup>. Такую же оценку кенотическая христология получает и от протопресвитера

<sup>63</sup> Там же. С. 334. См.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=24&st=36&id\\_tolk=632](https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=24&st=36&id_tolk=632) (дата обращения: 15.03.2018).

<sup>64</sup> См., например: *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли Архимандрита Софрония (Сахарова) [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1130#fnref-1130-63> (дата обращения: 04.03.2018); *Зеньковский В., прот.* Судьба халкидонских определений // Православная мысль. Париж, 1953. № 9. С. 53 (электрон. вариант: [http://www.odinblago.ru/pm\\_9/4](http://www.odinblago.ru/pm_9/4)).

<sup>65</sup> См.: *Мейендорф И., протопр.* Рим — Константинополь — Москва: Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 213.

<sup>66</sup> См.: *Зеньковский В., прот.* Указ. соч. С. 53.



И. Мейендорфа, который называет ее попыткой реабилитации антиохийской школы христологии в варианте учений Феодора Мопсуестийского и Нестория<sup>67</sup>.

Заслуживает внимания относительно «неведения» Христова мнение сербского богослова **преподобного Иустина (Поповича)** (†1979). Он говорит о том, что знание времени Парусии превосходит ангельские и человеческие способности познания. Поэтому это знание не принадлежит и человеческой природе Спасителя, «хотя как Сын Божий и Бог Слово Господь Иисус Христос это знает»<sup>68</sup>. Святой отец указывает на невозможность собственными силами человеческой природы познать и удержать такое знание в разуме, поэтому «это познание и ведение она может получить [только] как дар от всеведущего Бога»<sup>69</sup>. У преподобного Иустина можно заметить некое различие между сознанием как атрибутом человеческой природы Спасителя и Божественной Ипостасью, которая обладает природой и проявляет Себя через человеческое естество. Мнение преподобного Иустина Челийского по сути не отличается от объяснений феномена «неведения», которые можно встретить у таких отечественных богословов, как митрополит Макарий (Булгаков), профессор В. В. Болотов и М. Н. Скабалланович.

У такого представителя русской богословской школы в эмиграции, как **протоиерей Георгий Флоровский** (†1979), нет прямых высказываний по нашей теме, однако из его трудов в области патрологии можно установить мне-

---

<sup>67</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 216–217.

<sup>68</sup> *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: В 5 т. Т. 5: Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2014. С. 417.

<sup>69</sup> Там же. С. 417–418.

ние этого богослова относительно «неведения» во Христе. Рассматривая труды преподобного Иоанна Дамаскина, отец Георгий говорит о том, что святой выводит совершенство ведения в Господе Иисусе Христе из общего понятия о перихорезисе природ в Нем. Очевидно, что, излагая учение преподобного Иоанна, отец Г. Флоровский разделяет его точку зрения относительно «неведения» во Христе. Знаменитый патролог, говоря об обожении человечества во Христе в силу ипостасного соединения с Богом Словом, отказывается признавать какое-либо преуспеяние или неведение во Христе по человеческой природе в прямом смысле этого выражения: «Нельзя говорить о неведении Господа и по человечеству. <...> о преуспеянии Христа по человечеству можно говорить только в несобственном смысле, — либо в том, что, возрастая телесно, Он, по мере возрастания, обнаруживал премудрость, в Нем сущую; либо в том, что Он “относительно” усваивал Себе наше, только человеческое преуспеяние»<sup>70</sup>.

Фактически такой же точки зрения придерживался и другой представитель неопатристического синтеза **В. Н. Лосский** (†1958). Об этом можно судить по его высказываниям относительно «кенотических христологий», в которых утверждалось постепенное осознание во Христе Своего Божественного достоинства. Знаменитый представитель парижской школы богословия, полемизируя с подобными кенотическими учениями, говорит о развитии самосознания во Христе в направлении не восхождения, то есть не осознания Своей Божественности, а нисхождения, то есть познания глубины последствий падения человечества, поскольку Бог не причастен никакому несовершенству. Естественно, что обожненное

---

<sup>70</sup> Флоровский Г, прот. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 245.

человечество во Христе исполнено всякой мудрости и какое-либо приращение знания, как можно заключить из хода мыслей В. Н. Лосского, не имеет в Нем места<sup>71</sup>.

В богословском плане наиболее интересными представляются рассуждения относительно полноты знания в Господе Иисусе Христе **протопресвитера Иоанна Мейендорфа** (†1992). Известный патролог поднимает тему о «неведении» Христовом в контексте новых библейских и богословских исследований современных богословов. По его точному наблюдению, византийская христология не была чувствительна к тому, что «так заботит современное богословие: увидеть во Христе “человеческую психологию”»<sup>72</sup>. Однако такой подход несостоятелен с точки зрения асимметричной христологии отцов Церкви, поскольку они никогда не рассматривали человеческую природу Господа вне ипостасного единства с природой Божественной, о чем говорит учение о *communicatio idiomatum*<sup>73</sup>.

В своих статьях «Человечество Христа: Пасхальная тайна» и «Новая жизнь во Христе: Спасение в православном богословии» отец Иоанн поднимает необходимость рассмотрения вопросов христологии в свете попыток новой интерпретации Личности Иисуса из Назарета<sup>74</sup>. Неудачные попытки протестантской библеистики найти

---

<sup>71</sup> См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 278.

<sup>72</sup> *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2002. С. 190.

<sup>73</sup> См.: Там же.

<sup>74</sup> *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. С. 116–150 (электрон. вариант: [http://www.odinblago.ru/chelovechestvo\\_hrista/](http://www.odinblago.ru/chelovechestvo_hrista/)); *Мейендорф И., протопр.* Новая жизнь во Христе: Спасение в православном богословии // Рим — Константинополь — Москва. С. 208–233.

«исторического Иисуса» привели к появлению большого числа новых христологических систем, которые пытаются философски интерпретировать кенозис Сына Божьего. В основе этих интерпретаций лежит представление об онтологической несовместимости Божественной и человеческой природы в Лице Иисуса Христа. Кенотические христологии представляют Христа совлекающимся Своей Божественной природы по мере Его вочеловечения, так что Господь истощает Себя от таких атрибутов, как всемогущество и всеведение<sup>75</sup>. Для нас является важным то, что в этих работах отец Иоанн не только дает негативную оценку подобным христологическим системам, но и предлагает свой взгляд на отдельные аспекты человечества Христова, в том числе и по вопросу обладания полнотой знаний.

Для этого известного патролога отправной точкой при рассмотрении вопроса о «неведении» Христовом является событие Боговоплощения. В первую очередь он отмечает ипостасный характер Боговоплощения, поэтому никакого изменения или умаления Божественной природы во Христе не происходит, то есть все изменения в течение земной жизни Спасителя происходят в Его Личности, а не Божественной природе. Эта жизненная изменчивость по Ипостаси приводит к тому, что «Ипостась Сына открылась твари и восприняла человечество, сделав его “человечеством Бога”»<sup>76</sup>. Таким образом, Субъектом кенозиса является Божественная Личность Сына, именно Она на ипостасном уровне воспринимает тленность и человеческую смерть, совершенно чуждые Божественной природе<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 216–217.

<sup>76</sup> Там же. С. 222.

<sup>77</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 125–126.

Следующим утверждением, от которого отталкивается отец Иоанн, является мысль о том, что искупление, спасение и обожение не может быть механическим или магическим процессом «поглощения человеческого Божественным»<sup>78</sup>. Поскольку Ипостась Слова при Боговоплощении вошла в наше «падшее время», а само бытие твари предполагает некий временной процесс, то мгновенного «перехождения от смерти к жизни», магической смены декораций во Христе во время Его Смерти и Воскресения не было<sup>79</sup>. Здесь отец Иоанн Мейендорф оппонирует взглядам протоиерея Г. Флоровского и В. Н. Лосского, для которых человечество во Христе — это воспринятая обоженная человеческая природа Адама до грехопадения, только с действием негреховных естественных страстей, а Крестная смерть есть прямое следствие свободной воли Господа Иисуса Христа, так как никакой другой смерти Он не мог по естеству претерпеть<sup>80</sup>. Для отца Иоанна акт свободной воли начинается с самого события Боговоплощения, когда воспринимается наше падшее человеческое естество, способное к немощи и к смерти, оно не пассивное орудие Божества, а природа, действующая по своим законам для нашего искупления<sup>81</sup>. Поэтому отец И. Мейендорф считает, что добровольный кенозис Сына Божьего открывается в нашем падшем времени в том, что Иисус Христос по Своему человечеству «жил во времени, “преуспевал в разуме”, не ведал, страдал

<sup>78</sup> Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 223.

<sup>79</sup> См.: Там же. С. 134.

<sup>80</sup> См.: Там же. С. 135; *Россум Й.* Отец Иоанн Мейендорф: Жизнь, посвященная науке и служению Церкви // Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. XV–XVI.

<sup>81</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 226–227; Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 141.

и умер»<sup>82</sup>. Являясь сторонником богословского персонализма, отец Иоанн говорит о том, что неведение дня конца мира (Мк. 13, 32) не может быть объяснено просто как «акт» Его человеческой природы, поскольку ее «субъект» — Вторая Ипостась Святой Троицы. Отсюда Мейендорф делает вывод о том, что «неведение Христа было подлинным неведением, добровольно воспринятое и понесенное Божественным Логосом», как пишет об этом профессор Йост ван Россум<sup>83</sup>. Однако ответ на вопрос, каким же образом все это можно понять и согласовать, так и не прозвучит, поскольку это есть тайна, выходящая «за пределы нашего человеческого разума, как и весь акт Боговоплощения»<sup>84</sup>.

Оценивая подход к проблеме «неведения» Христова у протопресвитера И. Мейендорфа, можно сказать, что он попытался интерпретировать кенотическую христологию в православном смысле. В основе такой интерпретации лежит персоналистическая парадигма, утверждающая некую первичность личностного бытия в Боге по отношению к Его природе<sup>85</sup>. Поэтому кенозис Ипостаси Сына Божия проявляется в свободном восприятии падшей, тленной, немощной и неведающей человеческой природы. Окончательное преображение и упразднение всех этих последствий падшести, то есть полнота обожения и нетленность человеческой природы, по мысли протопресвитера Иоанна, открывается только в событии

---

<sup>82</sup> Мейендорф И., *протопр.* Рим — Константинополь — Москва. С. 226. Соответственно, по его мнению, окончательное обожение и победа над тленностью человеческой природы происходит после Воскресения (см.: *Он же.* Рим — Константинополь — Москва. С. 227; *Он же.* Пасхальная тайна. С. 136).

<sup>83</sup> Россум Й. Отец Иоанн Мейендорф. С. XVI.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна. С. 122.

Воскресения Христова<sup>86</sup>. Отсюда получает свое название предложенная отцом Иоанном концепция — «пасхальная» христология<sup>87</sup>.

Однако подобная интерпретация в нашем случае порождает больше вопросов, чем ответов. Во-первых, отец Иоанн строит ее в основном на отцах до периода великих христологических споров (свт. Афанасий Великий)<sup>88</sup>, когда вопросы о состоянии и свойствах человеческой природы Спасителя подробно не рассматривались. Во-вторых, в основу своего объяснения присутствия немощей в человеческой природе Христа, в том числе и неведения, отец И. Мейендорф полагает несколько упрощенное понимание обожения человечества Спасителя. Например, преподобный Иоанн Дамаскин однозначно говорит об обожении человеческой природы во Христе в результате ипостасного соединения в Боговоплощении, делая замечание о том, что в результате перихорезиса обожествленная плоть «не изменилась в отношении к своей природе или ее естественным свойствам»<sup>89</sup>. Поэтому само понимание тленности в христологии двояко: тленность человеческой природы Господа проявлялась лишь в смысле причастности к негреховным естественным страстям (голоду, жажде, утомлению, страданию, смерти), но тело Христово было нетленно в смысле неразрушимости его материального состава. Воскресение же, как пишет преподобный Иоанн, окончательно изгоняет тленность, делая его свободным и от естественной страстности<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> См.: *Россум Й.* Отец Иоанн Мейендорф. С. XV.

<sup>87</sup> *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна. С. 140.

<sup>88</sup> Там же. С. 139.

<sup>89</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 177 (ТИПВ 3, 17).

<sup>90</sup> См.: Там же. С. 196–197 (ТИПВ 3, 28).

Такое понимание обожения и наличия тленности в теле Христовом можно найти и у современных богословов. Например, протоиерей Павел Великанов говорит о встречающемся в отношении обожения смешении понятий: «Когда мы говорим об обожении человеческой природы, для лучшего понимания необходимо выделить две стороны. Первое — это обожение как соединение человеческой природы с Божественной. Второе же значение обожения человеческого естества — это изменение его свойств из тленных в нетленные. Конечно, эти оба значения неразрывно связаны друг с другом, но их необходимо различать. Во Христе обожение как неизменное и полное соединение с Божеством произошло в Благовещении, однако обожение как изменение свойств человеческой природы совершилось только в Воскресении: только после Воскресения плоть Христова становится абсолютно бессмертной уже не в силу соединения с Божеством, но в силу качеств самой природы»<sup>91</sup>.

Поэтому мнение отца Иоанна Мейендорфа следует признать интересным, но небесспорным в некоторых моментах, поскольку оно не проясняет до конца вопрос о соотношении знания по Ипостаси во Христе дня Парусии и неведения по человечеству в результате кенозиса.

### **Мнения современных православных богословов относительно «неведения» Христова**

Для того чтобы более упорядоченно рассматривать богословские мнения относительно вопроса о полноте знания по человеческой природе Господа Иисуса

---

<sup>91</sup> Великанов П., прот. О человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/o-chelovecheskoj-prirode-gospoda-nashego-iisusa-hrista/#0\\_13](https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/o-chelovecheskoj-prirode-gospoda-nashego-iisusa-hrista/#0_13) (дата обращения: 14.05.2018).



Христа, представляется целесообразным выделить в самостоятельный раздел высказывания по этой теме современных православных авторов.

**Протоиерей Андрей Кураев** в вопросе «неведения» Иисуса Христа отчасти повторяет уже известные концепции таких отечественных богословов конца XIX — начала XX века, как В. В. Болотов и М. Н. Скабаллано-вич. Однако этот современный богослов делает и существенное дополнение: по его мнению, приоритет знания принадлежит Ипостаси Сына Божьего и сообщение или несообщение того или иного знания ограниченному человеческому уму Христову от Божественной Ипостаси промыслительно подчинено педагогическим целям. «Божественная Личность Христа по Своему свободному решению промыслительно, педагогически удерживает импульс благодати, который несет знание (об этом последнем дне) от Божественной природы Христа к человеческой, в человеческий ум Христа, и попускает реализоваться человеческой природе Христа, которая свое незнание этого дня выносит наружу. Удерживая действие Божественной, всезнающей природы в Себе, Христос дает реализоваться энергии человеческого ума Иисуса, который не знает. И это незнание выносится наружу и воплощается в словах, что об этом дне не знают ни ангелы, ни Сын Человеческий»<sup>92</sup>.

Другой современный православный автор, **архимандрит Рафаил (Карелин)**, предлагает свое объяснение относительно «неведения» Христова. Архимандрит Рафаил справедливо замечает, что «в вопросе о божественном ве-

<sup>92</sup> Кураев А., *протод.* Теория волевого акта. Гефсиманское бorerие. Что такое страх смерти у Христа [Электронный ресурс]: сайт. URL: [http://orthtexts.narod.ru/kuraev\\_volya\\_Gefsimanskoe\\_borenie.htm](http://orthtexts.narod.ru/kuraev_volya_Gefsimanskoe_borenie.htm) (дата обращения: 25.12.2017).

дении и, вместе с тем, с человеческим неведением Христа о времени Второго Пришествия согласны с Григорием Богословом все Отцы Церкви, за малым исключением, и то не по мысли, а по форме изложения, где их мысль просто не раскрыта и не завершена»<sup>93</sup>. В своей статье этот богослов поднимает нравственную проблему, которая возникает при понимании слов Господа о незнании дня и часа Своего Пришествия (Мк. 13, 32) как своего рода педагогической хитрости: «Я знаю, а говорю, что не знаю»<sup>94</sup>. Для того чтобы современные слушатели евангельских слов не приписывали Господу «добрую» ложь, отец Рафаил, помимо ссылок на святых отцов, предлагает свое объяснение. Он обоснованно указывает на различие между человеческим умом Христа, который принадлежит человеческой природе, и Божественной Личностью, включающей в Себя две природы. «Ум Христа, как способность человеческой души, обладает теми же свойствами, законами мышления, поступлением информации и т. д., как человеческий ум, за исключением воздействия греха, и поэтому Господь, зная по Божеству, не знает по человечеству»<sup>95</sup>. Далее автор развивает свою мысль, указывая на то, что знание принадлежит не личности, а уму, то есть природе. Божественная Ипостась, или — в тексте автора — Личность, обладая всеведением, включает в Себя отношение к этому знанию, в данном случае к ведению дня Парусии. «Поэтому Христос как Личность мог говорить как Бог и как человек от Своего Божественного гнозиса и от знаний Своей человеческой души»<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М.: Лествица, 2003. С. 225.

<sup>94</sup> Там же. С. 226.

<sup>95</sup> Там же. С. 223.

<sup>96</sup> Там же. С. 225.

В рассуждениях этого православного богослова можно заметить тенденцию объяснять неведение Спасителя Его кенозисом, однако наиболее интересное высказывание связано с развитием мысли, высказанной митрополитом Макарием (Булгаковым), который первым предложил различать знание по человеческому уму во Христе и по Его Божественной Ипостаси.

Для того чтобы иметь более полный спектр богословских мнений относительно вопроса о «неведении» Господа Иисуса Христа, рассмотрим некоторые мысли из учебного пособия по догматическому богословию **протоиерея Олега Давыденкова**. Этот современный богослов, автор одного из наиболее распространенных учебников, не высказывается напрямую по интересующей нас теме, однако в его труде содержатся мысли, которые позволяют проследить позицию автора относительно проблемы «неведения».

Излагая православное учение о Лице Искупителя, отец Олег говорит о полноте человеческой природы, воспринятой Сыном Божиим в Боговоплощении: «Во Христе есть только одно “Я” — это “Я” тождественно Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Это “Я” живет, действует и сознает Себя в двух природах, по Божеству и по человечеству. Во Христе есть полная человеческая природа, которая включает в себя человеческое тело, разумную душу, **даже человеческое сознание**. Но Тот, Кто обладает этой природой, Тот, Кто через эту природу живет и действует, Кто осознает Себя через эту природу, есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы»<sup>97</sup>. При этом, несмотря на обожение человеческой природы, как следствие ипостасного соединения Божественной и че-

---

<sup>97</sup> Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие: Учеб. пособ. М.: ПСТГУ, 2013. С. 376–377.

ловеческой природ во Христе, сама человеческая природа по своим свойствам не становится тождественной природе Божественной: «Когда Христу приписываются различные Божеские свойства, такие как всеведение, всемогущество, вездесущие и т.д., то они усвоятся Христу как единому Лицу, но не относятся к Его человечеству в отдельности. Само человечество восприняло столько совершенств, сколько оно могло вместить по природе. При этом **человечество Христа** не превратилось в Божество, поэтому само по себе **не может быть названо всеведущим, всемогущим, вездесущим и т. п.**»<sup>98</sup>. Из представленных текстов видно, что в целом рассматриваемый автор следует мысли, высказанной митрополитом Макарием (Булгаковым), с той лишь небольшой разницей, что протоиерей О. Дывыденков соотносит человеческое сознание с человеческим же умом во Христе и говорит о том, что Ипостась Сына Божьего свободно обладает этой природой, что, однако, не делает человечество во Христе всеведущим по природе.

В конце обзора мнений современных православных богословов относительно темы «неведения» во Христе и связанных с ней вопросов христологии необходимо, на наш взгляд, обратиться к исследованию, которое предпринял **священник Эммануил Хатзидакис**<sup>99</sup>. Отец Эммануил утверждает как бесспорный факт наличие consensus patrum относительно вопроса о «неведении» Господом Иисусом Христом времени Парусии: «Церковь всегда верила, что Христос обладал совершенным знанием с момента Своего Воплощения. Никто из Отцов никогда

<sup>98</sup> Там же. С. 385.

<sup>99</sup> См.: *Hatzidakis E. Jesus: Fallen? The human nature of Christ examined from an Eastern Orthodox perspective.* Clearwater, Florida: Orthodox Witness, 2013. P. 364–380.

не подвергал сомнению знание Христа, но с самого начала Отцы учили, что Христос обладал всем знанием»<sup>100</sup>. По его мнению, не стоит буквально воспринимать библейские цитаты, которые якобы свидетельствуют о наличии какого-либо незнания, поскольку у святых отцов можно найти большое количество ссылок на Священное Писание Нового Завета, которые отрицают саму возможность такого незнания (Кол. 2, 3; 2, 9; Ин. 16, 15; Мф. 11, 27), поэтому Сын «знает все, что нужно знать»<sup>101</sup>.

Это знание есть следствие ипостасного соединения в Иисусе Христе двух природ, поэтому Господь обладает не каким-то благодатным знанием, которое постепенно в Нем раскрывается, а знанием совершенным, потому что Он был одной из Ипостасей Святой Троицы. «Учение, что Его Божественная природа постепенно сообщала Его человеческой природе столько знания, сколько было нужно, которое выдвигали Лепорий Галльский, Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский, было справедливо осуждено V Вселенским Собором в 553 году в Константинополе как несторианство»<sup>102</sup>.

Православный американский богослов разбирает и современные мнения относительно приписывания Господу Иисусу Христу неведения по человеческой природе, которые встречаются не только в иноконфессиональной среде, но и среди православных богословов. Например, для него выглядит странным мнение католического богослова и философа Карла Ранера, который говорит о том, что знание ограничивает свободу и поэтому незнание более совершенно. В своем возражении отец Э. Хатзидакис совершенно справедливо следует общим

<sup>100</sup> *Hatzidakis E.* Op. cit. P. 375.

<sup>101</sup> *Ibid.* P. 375–376.

<sup>102</sup> *Ibid.* P. 378.

для всех святых отцов представлениям о том, что «только полное знание дает полную свободу», так как «знание не может быть препятствием к свободе»<sup>103</sup>.

Главный вывод по вопросу о предполагаемом «незнании» у этого автора звучит следующим образом: «Приписывание настоящего человеческого незнания Христу ослабляет ипостасный союз двух природ. <...> ипостасный союз не может существовать между несовершенной падшей человеческой природой и Божеством»<sup>104</sup>, поэтому «с момента своего Воплощения Христос обладал совершенным знанием в Своей совершенной человеческой природе, и Его свобода также была совершенной»<sup>105</sup>.

Как видно, священник Э. Хатзидакис высказывает традиционное святоотеческое мнение относительно вопроса о наличии незнания в воплотившемся Сыне Божием, полностью отрицая саму возможность такового. Его заключение по данной теме в основном совпадает и с нашими выводами, которые были представлены в первой части этой статьи<sup>106</sup>.

Завершить обзор мнений православных богословов относительно объяснения «неведения» в Иисусе Христе в христологическом аспекте хотелось бы одним богослужбным текстом. Православное богослужение — важная часть Священного Предания Церкви, поэтому в богослужбных текстах нередко утверждаются, как правило, выражения веры догматического характера, так как не может быть правильного, православного прославления Бога без православного исповедания истин веры.

<sup>103</sup> Ibid. P. 379.

<sup>104</sup> Ibid. P. 378.

<sup>105</sup> Ibid. P. 379.

<sup>106</sup> См.: Полохов Д., прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Ч. 1. С. 32–33.

Относительно вопроса о восприятии Господом Иисусом Христом неведения по человеческой природе интересным представляется текст трипеснца в Великий Понедельник Страстной седмицы преподобного Космы Маюмского († ок. 787). Трипеснец, глас 2. Песнь 9. Ирмос: «Возвеличил еси Христе рождшую Тя Богородицу, от Неяже Создателю наш, въ **подобострастное** нам облеклся еси тело, наших прегрешений **решительное**: Сию ублажающе вси роди, Тебе величаем». Однако церковнославянский текст, как и существующий перевод на русский язык, не раскрывает всех оттенков смысла греческого текста<sup>107</sup>.

Греческий текст дает нам больше информации относительно воспринятой Сыном Божиим человеческой природы, что важно и для ответа на вопрос о «неведении» Христовом: «Возвеличил, Христе, родившую Тебя Богородицу, от Которой Творец (*или Художник* — ὁ πλάστης) наш [в] **подобострастное** (ὁμοιοπαθές) всецело облекся (περιέθου) тело, [от] **наших** (τὸ τῶν ἡμετέρων) **свободное** (*или очищенное* — λυτήριον) **неведений** (*или заблуждений* — ἀγνοημάτων)...»<sup>108</sup>. Текст песнопения отражает характерный для святых отцов периода великих христологических споров взгляд на человеческое естество Спасителя. Господь в Воплощении воспринимает чело-

<sup>107</sup> Перевод на русский язык выполнен иером. Амвросием (Тимротом): «Возвеличил Ты, Христе, родившую Тебя Богородицу, / от Которой Ты, Создатель наш, / облекся телом, нам во всем подобным, / во искупление наших грехов **неведения**; / Ее блаженной именуя, мы, все роды, / Тебя величаем» (*Амвросий (Тимрот), иером.* Триодь постная в русском переводе [Электронный ресурс]: сайт. URL: <https://predanie.ru/amvrosiy-timrot-ieromonah/book/99466-triod-postnaya-rus/#toc17> (дата обращения: 24.05.2018).

<sup>108</sup> ΤΡΙΩΔΙΟΝ Μ.Δευτέρα Κανών α', Ωιδὴ θ', Τριωδίου Ὁ Εἰρμός [Электронный ресурс]: сайт. URL: <http://glt.goarch.org/texts/Tri/t06.html> (дата обращения: 25.05.2018).

веческую природу с подобными нашим естественными негреховными страстями, которые тем не менее в Нем были, как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, «сообразно с естеством, и превыше естества»<sup>109</sup>. При этом **само состояние неведения**, которое является главной причиной личного греховного выбора человека, воплотившийся Сын Божий в Своем человечестве вследствие Ипостасного соединения и соответственно перихорезиса природ **не имеет**<sup>110</sup>.

Общими выводами по этой части статьи, которая посвящена анализу христологических аспектов так называемого «неведения» Господом Иисусом Христом дня и часа Своего Второго и славного Пришествия, могут быть следующие утверждения. Во-первых, все православные богословы, которые предлагают свою богословскую интерпретацию вопроса о «незнании» Христовом, исходят из наличия *consensus patrum* в вопросе «неведения». Во-вторых, в своих рассуждениях относительно вопроса «неведения» все православные авторы не подвергают сомнению совершенное знание Сына Божьего по Его Божественной Ипостаси и рассматривают лишь незнание по человеческому естеству Спасителя, вне единства Его Ипостаси. Поэтому и в этом вопросе православные авторы не удаляются от традиционной святоотеческой точки зрения в области христологии, согласно которой

---

<sup>109</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 186 (ТИПВ 3, 20).

<sup>110</sup> См.: Там же. С. 186–187 (ТИПВ 3, 21); С. 247 (ТИПВ 4, 18). То же самое у прп. Максима Исповедника (см.: *Сидоров А.И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и Его решение в контексте святоотеческого предания. С. 229–272 (электрон. вариант статьи: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej\\_Sidorov/vopros-o-predelah-vedenija-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-ego-reshenie-v-kontekste-svja-tootechneskogo-predanija/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/vopros-o-predelah-vedenija-gospoda-nashego-iisusa-hrista-i-ego-reshenie-v-kontekste-svja-tootechneskogo-predanija/#0_1) (дата обращения: 18.05.2017)).



существование «незнания» можно допускать не как реально существующее, а как мысленно допустимое. Исключением из общего мнения здесь является позиция протоиерея Сергия Булгакова, который исходит в своих рассуждениях из так называемой кенотической христологии, согласно которой в результате Воплощения Сын Божий как бы совлекается Своих Божественных совершенств и с течением времени происходит постепенное раскрытие Божественного самосознания в человеческом сознании Иисуса Христа. Как было показано, подобная точка зрения расходится с традиционной и фактически является богословским заблуждением.

В связи с этим необходимо отметить и мнение протопресвитера Иоанна Мейендорфа, который пытается избежать ошибок отца Сергия Булгакова, интерпретируя кенотическую христологию в православном смысле. Свою теорию отец Иоанн называет «пасхальной» христологией. В основе ее лежит представление о том, что кенозис Сына Божия проявляется в свободном восприятии падшей, тленной и неведающей человеческой природы. Окончательное преображение и упразднение всех этих последствий падшести, в том числе и неведения, открывается только в событии Воскресения Христова. Однако такое понимание «неведения» основывается на упрощенной интерпретации обожения человеческой природы Спасителя и искусственного ограничения следствий перихорезиса природ во Христе. Поэтому мнение отца И. Мейендорфа можно признать интересным, но небесспорным в некоторых моментах, так как в Священном Писании и в толкованиях святых отцов можно встретить немало мест, которые говорят о наличии одновременно с «уничижительными», или кенотическими, выражениями Спасителя свидетельств о Его совершенном ведении.

Акцентуализация внимания только на вопросе «неведения» в Господе Иисусе Христе не проясняет до конца вопрос о соотношении знания по Ипостаси и по человечеству в воплотившемся Сыне Божиим.

В-третьих, у большинства православных авторов присутствует примерно один метод объяснения феномена «неведения» в Иисусе Христе, который заключается в попытке разграничить абсолютное и совершенное знание по Ипостаси в Сыне Божиим и невозможности вместить это совершенное знание в человеческом сознании или уме Христовом как неотъемлемой части человеческой природы (чем не consensus?). Инициатива сообщения совершенного знания и ведения во Христе по человечеству целиком зависит от Божественной Ипостаси, которая совершенно свободно и по благим домостроительным целям может как раскрывать, так и не раскрывать то, что является бесполезным, а следовательно, и неспасительным для нас. Хотя в данном случае остается не до конца выясненным вопрос о характере взаимодействия Божественной Ипостаси и человеческого ума во Христе, так как допущение подобной автономности предполагает некую искусственность в христологических построениях.

Полученные выводы, которые следуют из богословских мнений православных авторов и некоторых святых отцов, вполне удовлетворительно раскрывают подход к проблеме «неведения» во Христе для верующего, воцерковленного христианина. Однако в настоящее время они не в полной мере объясняют некоторые важные положения христологии в целях православной апологетики. Для успешного свидетельства о нашей вере в иноверной среде перед нами остается актуальным вопрос о непротиворечивом согласовании очевидного факта

обладания совершенным знанием Господом Иисусом Христом с тем, что Он говорит Своим ученикам о незнании дня и часа Своего Второго Пришествия (Мк. **13**, 32). Ответу на этот вопрос будет посвящена третья часть данной статьи, где будет затронут уже апологетический аспект проблемы «неведения» Христова.