

*Библейско-богословская коллекция*  
**Патрологическая серия**  
Современные богословские исследования

**Дионисий (Шленов), игум.**

**ГЕФСИМАНСКОЕ  
МОЛЕНИЕ В СВЕТЕ  
ХРИСТОЛОГИИ  
ПРП. МАКСИМА  
ИСПОВЕДНИКА**

Диспут с Пирром. Прп. Максим  
Исповедник и христологические споры  
VII столетия. М., 2004. С. 339-378

© Игумен Дионисий (Шленов), 2010



*Аксион эстин*  
Санкт-Петербург  
2010

ИЕРОМОНАХ ДИОНИСИЙ (ШЛЁНОВ)

## ГЕФСИМАНСКОЕ МОЛЕНИЕ В СВЕТЕ ХРИСТОЛОГИИ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА<sup>1</sup>

*Πάντων τῶν θεῶν μυστηρίων  
μυστηριωδέστερον τὸ κατὰ  
Χριστὸν ὑπάρχει μυστήριον.<sup>2</sup>*

В настоящей статье мы остановимся на рассмотрении учения прп. Максима о человеческой воле Господа нашего Иисуса Христа. Несмотря на относительную изученность основных положений богослова по данной теме, получившей в его трудах особое развитие в связи с антимонофелитской полемикой, ее более глубокий разбор представляется вполне уместным и актуальным. Предварительно необходимо отметить, что, несмотря на ключевое и, можно сказать, эпохальное значение прп. Максима как для православного богословия, так и для истории христианской Церкви его времени, изучение дошедшего от него богатого наследия в русской богословской науке пока не получило надлежащего развития. Бесспорно, труды С. Л. Епифановича до сих пор остаются непревзойденными как по глубине осмысления, так и по общему уровню патрологической работы. К сожалению, по обстоятельствам времени они не были продолжены. С. Л. Епифанович успел перевести и прокомментировать треть «Вопросоответов к Фалассию»<sup>3</sup>, издать важные «Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима

1. Первоначальный вариант статьи был опубликован в Богословском сборнике (Вып. VIII. 2001, 165—196).

2. Ambig., PG 91, 1332C: «Из всех божественных таинств самое таинственное таинство Христа».

3. Епифанович 1916—1917, 1—128.

Исповедника»<sup>4</sup>, но осталось множество ценнейших сочинений преподобного, о которых у русскоязычного читателя остается разве что смутное представление<sup>5</sup>. Этот пробел начали восполнять только переводы А. И. Сидорова, первые и последние за весь послереволюционный период, однако основная работа пока еще впереди. Знаменитые «Амбигвы»<sup>6</sup>, «Богословские полемические сочинения», немалая часть «Вопросоответов к Фалласию» (с 61 по 65) и поныне ожидают своих переводчиков и исследователей.

На Западе, особенно в последнее время, появился ряд фундаментальных исследований о прп. Максиме, которые еще предстоит учесть и критически осмыслить русским патрологам и богословам<sup>7</sup>. Необходимо отметить, что качественный перевод сочинений прп. Максима и глубокое осмысление его учения — задача далеко не из легких ввиду изрядной трудности языка святого и философской утонченности его мысли<sup>8</sup>.

Вопрос, позволяющий подступить к учению прп. Максима, может быть поставлен следующим образом: воспринял ли Христос человеческую «избирательную волю» / «произволение»? Если не воспринял, то как может быть спасено то, что не воспринято? Ведь «то, что не воспринято, не уврачено» — *τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον*. А если воспринял, то не умаляется ли этим величие Спасителя? От ответа на данный воп-

4. Епифанович 1917. Несколько ранее в «Богословском вестнике» были опубликованы «Материалы жития прп. Максима», составленные проф. М. Д. Муретовым (Муретов 1913—1914; Муретов 1915), переизданные отдельной книгой (см.: Сидоров 1991b, 133—176).

5. До настоящего времени таким сочинением оставался и публикуемый в настоящей книге «Диспут с Пирром».

6. Д. Е. Афиногеновым в рамках серии *Scrinium Philocalicum* готовится комментированный перевод «Амбигв» прп. Максима Исповедника.

7. Из монографий, вышедших в последнее время, весьма обстоятельные исследования французского патролога Ж. К. Ларше: Larchet 1996, Larchet 1998a, Larchet 2003.

8. Прп. Максим получил серьезное философское образование, был начитан в трудах Аристотеля и его толкователей, а также, возможно, был знаком с учением неоплатоника Немесия о человеческой воле. См.: Doucet 1979, 284; Riou 1973, 39.

рос, бурно обсуждавшийся, как в России<sup>9</sup> и Греции<sup>10</sup>, так и на Западе<sup>11</sup>, зависит понимание первопричины греха и истинного смысла свободы, общая оценка тварного мира, наконец, такой ответ позволяет лучше уяснить смысл христианской сотериологии.

На Западе различные направления даваемых ответов были обобщенно классифицированы в рамках «природной» (или «физической») и «нравственной» (или «моральной») теории. При этом первая из них находится в органической связи с асимметричной христологией александрийцев<sup>12</sup>, а вторая — с порой чрезмерным акцентом некоторых представителей Антиохийской школы на самостоятельности человечества Христа<sup>13</sup>. Не-

9. В русском богословии начала XX в. митр. Антоний (Храповицкий), а также св. архиеп. Иларион (Троицкий) склонялись ко второму решению («нравственная теория»). Впоследствии архиеп. Серафим (Соболев) и св. архиеп. Феофан Полтавский подвергли учение митр. Антония решительной критике (см.: Серафим 1943, 57—72; Феофан 1997, 419—440). Профессор Московской духовной Академии М. М. Тареев был также «типичным представителем нравственной школы», как было показано в исследовании, посвященном истории «келотического» богословия в России (Gorodezky 1938, 141). Изложение богословской системы М. М. Тареева см.: Gorodezky 1938, 139—156.

10. Еще в начале XX в. известный греческий догматист Х. Андруцис в своей «Догматике» отстаивал абсолютную непреложность воли Христа вопреки мнению проф. Халкинской богословской школы В. Антониаду о том, что Христос мог согрешить (см.: Androutsis 1956, 193). В конце 1980-х гг. прот. Василий Волудакис вступил в полемику с профессором Афинского университета А. Феодору, а также с архиеп. Австралийским Стилианом, идейными продолжателями проф. В. Антониаду. См.: Voloudakis 1990.

11. См. обзорную статью: Blowers 2001, 371. 372. Канадский исследователь М. Дусе, а также Ж. К. Ларше аргументированно доказали чуждость «нравственной теории» мысли прп. Максима (см.: Doucet 1979; Doucet 1985; Larchet 1996, 239—243), которую в основном отстаивали протестантские богословы, начиная со времени Реформации (см.: Androutsis 1956, 191—193). Из современных ученых в ее защиту выступали Ж. М. Гарригес (см.: Garrigues 1976, 125—130), Б. Штудер (Studer 1972b, 245—246) и др. Некоторые западные богословы, как, например, Р. Швагер, пытались совместить обе теории (см.: Schwager 1986, 135—160. Ср.: Blowers 2001, 373).

12. Larchet 1996, 294—295.

13. Bathrellos 2001, 346.

смотря на все попытки реабилитировать и объяснить «произволение» во Христе, очевидно, что сам прп. Максим, как было хорошо показано известными западными патрологами М. Дусе и Ж. Ларше, был в целом сторонником первого направления<sup>14</sup>, впрочем, без какого бы то ни было принижения нравственного значения земной жизни Спасителя.

## 1. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ В ПОНИМАНИИ ПЕРВОЙ ЧАСТИ ГЕФСИМАНСКОГО МОЛЕНИЯ

Отправной точкой для раскрытия мысли прп. Максима может послужить его толкование известных слов Гефсиманского моления Христа о чаше: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты»<sup>15</sup>. Эти слова, будучи одним из наиболее ярких и значительных евангельских мест, связанных с обсуждаемой нами темой<sup>16</sup>, часто оказывались в центре внимания как классических церковных экзегетов и писателей, так и современных ученых<sup>17</sup>, которые так или иначе поднимали вопрос о том, было ли уклонение Христа от чаши следствием греховного повреждения воспринятой Им человеческой природы или простым проявлением этой природы вне какой бы то ни было связи со грехом?

Прежде чем приступить к дальнейшему патристико-экзегетическому анализу, нужно отметить, что постановка вопроса о

14. Это констатирует прот. Сергей Булгаков в своем труде «Агнец Божий», высказывая притом свое полное неприятие мысли прп. Максима. Сам прот. Сергей полагал, что «воля, раскрывающаяся и осуществляющаяся во временном становлении с его свободой, необходимо является сообразной времени или дискурсивной, а поэтому и должна быть гномической» (Булгаков 2000, 272, прим. 1).

15. Мф. 26, 39.

16. В «Диспуте с Пирром» слова Гефсиманского моления не входят в число 11 мест из Священного Писания, на которых, по расчетам М. Дусе, строятся аргументы в защиту человеческой воли Христа. Чаще всего они упоминаются в богословских трактатах прп. Максима. См.: Doucet 1985, 125. 131.

17. Léthel 1979; Doucet 1985.

характере душевных страданий Спасителя восходит к Оригену, который, воспользовавшись языком философии стоиков, впервые в истории христианской патристики попытался объяснить, в каком смысле надлежит понимать страх Господа<sup>18</sup>. По традиционному стоическому учению, например, в изложении Хрисиппа, «всякая страсть греховна, и всякий печалющийся, или боящийся, или желающий согрешает»<sup>19</sup>; страсть всегда является осознанным волевым движением, направленным против Высшего Разума<sup>20</sup>. Но в то же время у стоиков можно встретить, хотя и достаточно редко, утверждение о том, что существуют состояния, с одной стороны, по своим проявлениям и природе тождественные страстям, а с другой, совершенно отличные от них, поскольку находятся вне сознания и совершенно пассивны. Одно из самых ярких рассуждений на данную тему содержится в трактате Сенеки «О гневе», где приводится различие между сознательным гневом, стремящимся к отмщению, и гневными чувствами, невольно появляющимися в душе, которые именуются «началами, предваряющими страсти» (*principia proludentia adfectibus*)<sup>21</sup>. Впоследствии, особенно в христианской традиции, неосознанное эмоциональное переживание было названо особым термином *προπάθεια* (досл. «пред-страстность»), использовавшимся как в положительном смысле, прежде всего Дидимом Слепцом<sup>22</sup>, так и в отрицательном, как, например, у св. Кирилла Александрийского<sup>23</sup>.

Ориген отталкивается от вышеуказанного стоического учения при экзегезе некоторых евангельских мест, где говорится о скорби Господа пред лицом предстоящих страданий. Толкуя

18. См. об этом статью: Layton 2000.

19. *pān mēn gar páthos ámartía kat' autóus ésti kai pās ó λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ámartáneí.* — Chrysip. Fr. 468: 5—6 (= Plutarchus de virtute morali ср. 10 р. 449d).

20. SVF III, 377. 378. 386. Цит. по: Layton 2000, 263.

21. Sen. Dial. 4, 2, 6:1.

22. У Дидима Слепца слово *προπάθεια* встречается 41 раз. См., например, Didym. Ps. 40—44.4, TLG 2102/20.

23. Сур. Jo. 2, 369: 22—23. TLG 4090/2; Expositio in Ps.: PG 69, 1272: 19—28, TLG 4090/100.

слова «Он начал скорбеть и тужить»<sup>24</sup>, Ориген подчеркивает, что начало действия не есть само действие, и что разница между началом страсти и ее развитием огромна: «Он (Господь) не скорбел самую страстию скорби, но оказался в самом начале скорби и страха»<sup>25</sup>. По справедливому замечанию Р. Лейтона, в толковании Гефсиманского моления Ориген все же не следует в полной мере известному ему учению о «пред-страстности»<sup>26</sup>. Тем не менее определенное воздействие стоического учения сказалося как на этом его толковании, так и на всей последовавшей святоотеческой традиции, в рамках которой несомненно находится и мысль прп. Максима.

Возвращаясь к экзегезе Гефсиманского моления, можно выделить три основных подхода к толкованию его первой половины, где говорится об отказе или уклонении от чаши. Во-первых, такие представители святоотеческой традиции, как св. Иустин Мученик в «Диалоге с Трифоном Иудеем»<sup>27</sup>, Ориген в своем труде «Против Цельса»<sup>28</sup>, а также св. Афанасий Александрийский, св. Иоанн Златоуст и св. Григорий Нисский<sup>29</sup>, с

24. Мф. 26, 37.

25. «Non est tristatus tristitia passionis Ipsius, sed factus est secundum humanam naturam [...] in ipso principio tristitiae et pavoris» (Or., comm. in Mt. 10—17, 90: PG 13, 1741C). Рус. пер. см.: Орлов 1909, 59, прим. 1.

26. Layton 2000, 271.

27. Для св. Иустина Мученика они свидетельствовали о том, что Христос «поистине стал человеком, способным к страданию» (ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται. — Just. dial. 99, 2.10—11: TLG 645/3).

28. Отказ от чаши подтверждает только «слабость человеческой плоти» (τὸ τῆς ἀνθρωπίνης σαρκὸς ἀσθενὲς), а ее принятие — «храбрость духа» (τὸ τοῦ πνεύματος πρόθυμον. — Or. Cels. 2, 25:8—9: TLG 2042/1). В «Увещании к мученичеству» Ориген писал, что во время страдания не было никакого страха у Того, Кто является для всех примером мужества (μὴ ἀκριβώσαντα τὸ βούλημα τῆς γραφῆς νομίζειν ὅτι οἰοεὶ καὶ ὁ σωτῆρ ἐδειλίασε παρὰ τὸν τοῦ πάθους καιρὸν· ἐκείνου δὲ δειλιάσαντος, εἴποι τις ἄν, ὅτι τίς γενναῖος εἰς αἰεί. — Or. mart. 29, 1—4: TLG 2042/7. Ср.: Or. Jo. 19, 20, 28, 32. 32, 23, 295:7—296:1: TLG 2042/79).

29. Полемизируя с арианами, св. Афанасий учил, что Христос боялся смерти по человечеству, но в силу соединения человеческой природы с Божественной, был неподвластен никакому проявлению слабости и в том числе страху: «Приходить в смятение свойственно плоти, но иметь власть доб-

глубокой древности усматривали в отказе от чаши указание на естественную немощь человеческой плоти Спасителя. Такое понимание совершенно исключает какой бы то ни было намек на греховное противление воле Божией или уклонение от нее, как совершенно чуждые Богу. Оказавшись своеобразной богословской апологией, направленной как против язвительных нападок со стороны иудеев и язычников, так и против попыток ариан принизить ипостась Бога Слова по сравнению с Богом Отцом<sup>30</sup>, эта интерпретация оставалась самым важным богословским аргументом и в последующие времена.

Во-вторых, слова об отказе от чаши иногда понимались как нечто неподобающее Богу и в таком случае считались *преобразующими* наше греховное состояние и относящимися к Богу только «по икономии» (*κατ' οἰκονομίαν*), как, например, в толковании св. Василия Великого<sup>31</sup>. В сходном направлении раз-

ровольно отдать душу (sc. жизнь) и принять (ср. Ин. 10, 18), не свойственно людям, но могуществу [Бога] Слова» (Ath. Ag. 3: PG 26, 444; TLG 2035/42).

Св. Иоанн Златоуст писал в полемике с аномеями: *Πῶς οὖν ἐνταῦθά φησιν, Εἰ δυνατόν; Τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν ἀσθένειαν ἡμῖν ἐνδείκνυται* (Chrys. anom. 7: PG 48, 765).

Опровергая Аполлинария, св. Григорий Нисский писал, что «страх перед страданием свойствен человеческой слабости» (*τὸ μὲν δειλιάν πρὸς τὸ πάθος τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας ἐστί.* — Gr. Nyss. Apoll. 3,1: TLG 2017/8).

30. Орлов 1909, 135.

31. Св. Василий Великий, предлагая свое видение сотериологического значения Гефсиманского моления (Bas. Eun.: PG 29, 697; TLG 2040/19), вообще отказывается от буквального понимания первой части приведенных евангельских слов. Разрешая вопрос о том, добровольно или не добровольно умер Христос, он утверждает, что буквальное понимание здесь оказалось бы равнозначным признанию того, что Христос сомневался в могуществе Бога Отца и, не имея сил сохранить Себе жизнь, умер не добровольно. Но подобному пониманию, оспариваемому св. Василием, противоречат чудеса воскрешения мертвых, которые совершал Господь при жизни и по смерти. Полагая, что смерть Христа могла быть только добровольной, св. Василий Великий указывает на то, что моление о чаше «должно относиться не к Нему, а к тем, которые согрешат против Него» (*Ἐπὶ τῶν οὖν εἰς αὐτὸν ἀμαρτάνειν μελλόντων, ἵνα μὴ ἀμαρτώσι, καὶ οὐκ ἐπ' αὐτοῦ τοῦτο δεκτέον*). Таким образом, св. Василий Великий усматривает в этом молении

вивается мысль известнейшего западного антиарианского богослова св. Илария Пиктавийского, который полагал, что Христос молился о миновании чаши не из страха за Себя, а из отеческого страха за апостолов, которым надлежало пострадать впоследствии<sup>32</sup>.

В-третьих, греховное противление, усматриваемое в уклонении от чаши, могло быть отнесено некоторыми древними писателями, равно как и современными исследователями, не к человечеству всех людей, но к человечеству, воспринятому Христом<sup>33</sup>. Те, кто допускал такое толкование, с неизбежностью должны были либо отвергнуть человеческую волю Христа, как не соответствующую Его Божеству (путь монофиситский и монофелитский), либо признать ее противящейся и противоборствующей воле Бога Отца, но в конце концов подчиняющейся Ему (путь несторианский).

По первому из двух вышеуказанных путей пошел ересиарх IV в. Аполлинарий Лаодикийский, один из предтеч монофиситства, полагавший, что в человечестве Христовом разумная часть души была заменена Логосом. Пытаясь доказать свое заблуждение, он писал, что воля Отца и Сына ничем не отличаются друг от друга<sup>34</sup>. Согласно его толкованию (в передаче

как бы отображение греховного состояния всего человеческого рода, и понимает слова Господа как «сказанное по икономии», а не «как просто сказанное» (*Οὐ δεῖ οὖν τὰ κατ' οἰκονομίαν ὡς ἀπλῶς εἰρημένα ἐκδέχασθαι*).

32. Hil. Pict. De Trin. 10, 38; In Mat. 31, 7—8. Рус. пер. соответствующих мест см.: Орлов 1909, 119—120.

33. Например, Х.-Урс фон Бальтазар писал о «противоречии» (*Widerspruch*) между человеческой волей и волей Божественной в момент отказа от чаши (Balthasar 1941, 265, 266), по мысли М. Дусе, излишне «драматизируя» события (Doucet 1985, 137). «Динамическое» объяснение единения двух природ во Христе, сформулированное прот. Сергием Булгаковым, предполагает сходное понимание. См. Булгаков 2000, 269, где в частности говорится: «В этом подклонении воле Отчей совершается преодоление немощного в тварности своей и ослабленного в греховности своей человеческого естества...».

34. *οὐδὲν γὰρ τὸ μεταξὺ διεῖργον οὐδὲ διώρισται τὰ βουλήματα, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν υἱοῦ θέλημα, τοῦτο ἐκ πατρὸς ὄρμηται καὶ ἡ πατρὸς ἄρρητος*

прп. Максима Исповедника) слова «Если возможно, да минует Меня чаша сия» произнес плотоносный Бог, у Которого «нет никакого различия в хотении»<sup>35</sup>. Его основной аргумент в защиту своего утверждения таков: «Невозможно, чтобы два мыслящих и волящих сосуществовали одновременно в одном и том же предмете, так как есть опасность, что каждый из них хоть ненадолго вступит в противоречие с другим из-за своей собственной воли и собственного действия»<sup>36</sup>.

Впоследствии идеи Аполлинария были развиты современным прп. Максима патриархом Константинопольским Сергием, известным сторонником моноэнергитского движения, а позднее автором компромиссного варианта: «два действия — одна воля», который он сформулировал в документе под названием *Псифос* (июнь 633 г.). Приведем центральное место из *Псифоса*: «...Выражение (два действия) соблазняет многих, потому что его никто из святых и известных провозвестников тайн Церковных никогда не использовал. Оно привело к тому, что стали исповедовать две воли, относящиеся друг к другу противоположным образом, как если бы одна, будучи частью Бога Слова, хотела исполнить спасительное страдание, а другая — человечество Его, противостоя, сопротивлялась воле Единого Христа. Исповедуя две воли, они ввели два существа, которые стремятся к противоположному — что нечестиво. Ведь невозможно, чтобы у одного и того же подлежащего (*ὑποκείμενον*) одновременно были две воли по отношению к одному и тому же предмету...»<sup>37</sup>. Итак, позиция патриарха Сергия

*βούλησις ἐστὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ* (Apoll. fr. in Jo. 74, 11—13, ed. J. Reuss: TLG 2074/38).

35. См. опровержение Аполлинария прп. Максимом в Послании Стефану епископу Дорскому: PG 91, 169CD.

36. Fragm. 2, ed. Lietzmann. Цит. по франц. пер. в: Léthel 1979, 42.

37. Полный греч. текст *Псифоса* см.: Mansi 1764, XI, 533E—536A. Франц. пер.: Léthel 1979, 37. 38. Патриарх Сергий основывается на первом принципе, сформулированном Аристотелем: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же» (*τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* — Arst. Metaph. 1005b, 19—20). Одно и то же время —

заклучалась в том, что Христос, проявляя в Гефсиманском молении Свою Божественную волю, тем самым будто бы отрицает в Себе волю человеческую<sup>38</sup>.

В своих рассуждениях патриарх Сергей мог опираться на 7-й аргумент против евномиян из «Второго слова о Сыне» св. Григория Богослова<sup>39</sup>, где в связи с евангельским речением «Я снисшел с небес не для того, чтобы творить волю Свою, но волю Пославшего Меня Отца»<sup>40</sup> говорится о том, что у Сына нет воли, отличной от воли Отца. Св. Григорий в подтверждение своей мысли говорит: «Если бы слова эти не произнес Сам Сошедший, мы могли бы предположить, что они сказаны не таким человеком, которого можно было бы принять за Спасителя (Его воля, как всецело обоженная, не противится Богу), но таким же, как мы, потому что людская воля далеко не всегда следует Божественной, но весьма часто противостоит и противоборствует Ей. Подобным же образом мы понимаем и слова Евангелия: „Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты“<sup>41</sup>. Ведь не мог Он сомневаться в том, что возможно, а что — нет, не мог подменять Своей волей волю Божественную...»<sup>42</sup>. После рассмотрения данных слов Ф. Летель сделал вывод, что св. Григорий, подобно патриарху Сергию, уравнивает здесь понятия разности воли и их противления: если человеческая воля во Христе отлична от Божественной, значит она себя ей противопоставляет и ей противится<sup>43</sup>.

Однако сам св. Григорий развивал свое рассуждение совсем в ином контексте — в полемике с последователями арианца

это «час» Гефсиманского борения, один и тот же предмет — «чаша» (см.: Léthel 1979).

38. Ср.: Piret 1983, 253.

39. Léthel 1979, 29—35.

40. Ин. 6, 38.

41. Мф. 26, 39.

42. Gr. Naz. or. 30: PG 36, 117C—120B. Рус. пер. в: Григорий Богослов 1994, 1, 436.

43. См. справедливую критику данного утверждения Ф. Летеля в статье М. Дусе: Doucet 1983, 54—57.

Евномия, для коих воля Сына, отличная от воли Бога Отца, означала неравенство Сына-Логоса Богу Отцу. Из разности воли отнюдь не проистекает как само собою разумеющееся их противоречие, поскольку они стремятся не к разным целям, а к одной и той же — к нашему спасению<sup>44</sup>. В данном месте св. Григорий вовсе не отрицает во Христе естественной человеческой воли. По точному выражению М. Дусе, «Григорий полагает, что слова (отказа от чаши) сказаны Богом Словом, но в соединении с воспринятой Им человеческой природой»<sup>45</sup>. Недаром процитированное выше высказывание св. Григория о том, что «хотение Его (человечества Христова), как всецело обоженное, не имело ничего противящегося Богу», прп. Максим оценил очень высоко и много раз цитировал в своих сочинениях, усматривая в нем, в отличие от монофелитов, указание именно на две воли во Христе: ведь само совершившееся в Нем обожение человеческой воли никак не препятствует тому, что Господь обладает как Божественной, так и (пусть обоженной, но по-прежнему все той же) естественной человеческой волей<sup>46</sup>.

## 2. ПОЗИЦИЯ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Прп. Максим в своей интерпретации слов Спасителя не упускает из виду ни одного из указанных выше вариантов толкования. Первый из них — об отказе от чаши как о проявлении немощи плоти — он безоговорочно принимает. Слова «да минует...» указывают на то, что Господь «поистине облекся в плоть, боящуюся смерти; ведь ей свойственно бояться смерти, уклоняться и пребывать в борении»<sup>47</sup>. Второе толкование о предызображении нашего униженного состояния он никогда явно

44. Doucet 1983, 55.

45. Ibid., 56.

46. Рург.: PG 91, 316CD; PG 91, 236A (Том догматический Марину пресвитеру).

47. *σάρκα ἀληθῶς περιβέβληται φοβουμένην θάνατον. Τὸ γὰρ φοβεῖσθαι θάνατον καὶ ἀναδύεσθαι καὶ ἀγωνιᾶν ἐκείνης ἐστίν* (PG 91, 164C. — Послание Стефану еп. Дорскому).

не упоминает в связи с Гефсиманским молением, поскольку не может не видеть, что оно уводит от буквального понимания евангельского текста и значит, по крайней мере, не должно быть отнесено ко Христу, ибо Спаситель принял на Себя непорочную часть человеческой страдательности<sup>48</sup>.

С третьим вариантом, о греховном противлении человечества, воспринятого Христом, ни в какой, даже самой смягченной формулировке прп. Максим категорически не согласен. Опровергая мысль монофелитов о том, что человеческая воля Спасителя проявляла себя вовсе не с самого момента воплощения, а только во время моления о чаше и была отвергнута Божественной волей, он писал: «Разве противление присутствует, когда (Христос) молится и добровольно воспринимает плотскую немощь через *тесноту* (*συστολή*) и совершенно не противится, но говорит: „Если возможно“ и „не что Я хочу, но что Ты“, и присоединяет к стесненности сильный порыв против смерти? Он, действительно, запечатлел в Себе наше, через кратковременное природное борение, чтобы и от него нас освободить, и подтвердить природу Собственной плоти...»<sup>49</sup>. Термин «теснота» / «сжатие, стесненность», постоянно употребляемый прп. Максимом при описании Гефсиманского моления, передает состояние предчувствия грядущей смерти, но при этом не несет в себе никакой отрицательной окраски. Как убедительно было показано М. Дусе, две желаемые Им во время моления цели — продолжение жизни и смерть ради нашего спасения — совсем не находятся в кардинальном противоречии друг с другом, поскольку обе совершаются по воле Божией и при этом являют собою исполнение Божественного замысла разного порядка<sup>50</sup>.

Отсутствие во время отказа от чаши какого-либо сознательного противления Богу подтверждается также и тем, что противление всегда «противоестественно» и как таковое — гре-

48. См., например, места об относительном усвоении нашего состояния: PG 91, 29CD (Послание пресв. Марину); PG 91, 237AB (opus.).

49. PG 91, 196D—197A (О двух волях).

50. Doucet 1985, 137.

ховно. А в человечестве Христа, которое существует «сообразно природе» (*κατὰ φύσιν*), как неоднократно подчеркивал преподобный, нет никакого действующего греха<sup>51</sup>. Заметим, что прп. Максим, как правило, очень высоко ставит человеческую природу в частности и тварную природу — вообще; ибо природа, как творение Божие, «добра зело». В своем положительном отношении к миру он следует великим Каппадокийским отцам, которые сходятся в данном вопросе с учением стоиков<sup>52</sup> и решительно не согласны с Платоном, у которого телесное всегда носило негативную окраску, и с Оригеном, говорившим о теле как о «кожаных ризах», данных человеку после грехопадения<sup>53</sup>. Непротивление Богу и следование Его воле отождествляются преподобным с бытием по природе, тогда как противление — только с противоестественным злом, которое ни в какой мере не могло быть свойственно человеческой природе Христа.

В Гефсиманском борении уклонение и теснота не только символизируют немощь человеческой плоти Спасителя, но и указывают на «движение» Его человеческой воли. Если монофелиты упоминали о ней лишь для того, чтобы ее отвергнуть, то у прп. Максима сам их подход стал поводом к утверждению ясной и определенной позиции Церкви в данном вопросе. Заметим, что прп. Максим, по мере нарастания размаха монофелитских споров, шаг за шагом продвигался ко все более отчетливой и взвешенной формулировке участия человеческой воли Спасителя в борении. В полемике против монофиситов (про-

51. PG 91, 164 BC (Послание Стефану еп. Дорскому); qu. Thal. 61: PG 90, 408BC.

52. Представление о природе как о безусловном, правильном, соответствующем общему замыслу мировом целом впервые со всей определенностью появилось у Аристотеля. Дальнейшее развитие оно получило у стоиков, которые учили жизни в согласии с природой, а значит и с законом мирового Логоса, организующего все в этом мире. В отличие от Платона стоики полагали, что весь мир, включая человеческое тело и человеческую душу, является абсолютно приспособленным для человека, т. е. таким, в котором нет ничего дурного.

53. Or. sel. in Gen.: PG 12, 101.

тив Антиохийского патриарха Севира), подтверждая учением о двух волях учение о двух природах, он писал: «И снова движение показал Тот, Кто плотию умертвил смерть, дабы Начавший обладать естеством как человек явил в Себе то, что спасается, а как Бог — неизреченный и великий совет Отца и Бога, исполняющийся *телесно*, ибо Он стал прежде человеком не для того, чтобы пострадать, но — спасти. Потому-то Он и говорит: „Отче мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты“<sup>54</sup>. Теснотой Он являет движение (*κίνησις*) человеческой воли, которая запечатлевается и осуществляется совместно с Божественной волей...»<sup>55</sup>. Прп. Максим указывает здесь на направленность движения человеческой воли Спасителя, которая из состояния естественного страха, преодолев его, стремится к спасительным для нас страданиям. Иными словами, Спаситель по Своему человечеству жаждет нашего спасения и, чтобы спасти нас, свободно принимает смерть. Итак, прп. Максим своим глубоким толкованием Гефсиманского моления совершает по существу настоящее открытие. Вопреки превратному монофелитскому толкованию сами слова Гефсиманского моления становятся у него одним из наиболее сильных аргументов для доказательства присутствия во Христе человеческой воли.

Но как понять предшествовавшее принятию чаши уклонение от нее? Ведь и таковое происходит в результате движения человеческой воли. Если Спаситель явил в Себе то, что будет спасено Им — нашу человеческую природу, — не было ли в самом Его волевом акте некоторого преодоления несовершенства этой (человеческой) природы, а следовательно, человеческой Своей воли? Этот вопрос можно сформулировать и несколько по-другому: был ли страх Господа проявлением естественной силы самосохранения в том виде, в каком она проявляется у всех людей, поскольку после грехопадения они оказались скованы рабскими оковами смерти? Глубже задумав-

54. Мф. 26, 39.

55. К Марину, из сочинения о действиях и волях, гл. 51 (PG 91, 48С).

шись над этим, мы вплотную подступаем к ответу прп. Максима на вопрос о как бы действительно присутствовавшем противлении Господа Богу Отцу с последующим подчинением Ему во время Гефсиманского моления.

Сначала постараемся по возможности уяснить себе точку зрения монофелитов. Они опасались, что признание прп. Максимом человеческой воли Христа ведет к признанию во Христе всего того, что никак не подобает Богу, и, в последнем счете, так или иначе, основывается на греховном состоянии воспринятого Им человечества. В частности, экс-патриарх Константинопольский Пирр в своем диспуте с прп. Максимом (июнь 645 г.) недоумевал: «Если нам по природе свойствен страх (*δειλία* — трусость), а страх относится к [страстям] предосудительным, значит в соответствии с нашим устройением по природе нам присущи предосудительные страсти, то есть грех»<sup>56</sup>.

Мы видим, что если по вопросу о направленности движения человеческой воли во Христе прп. Максим занимал наступательную позицию, — в данном вопросе он вынужден был защищаться, со всей отчетливостью, как апологет, формулируя православное учение. В ответ Пирру он говорит: «Снова из-за сходства имен ошибаешься ты сам, а совсем не истина. Существует страх естественный и противоестественный. Естественный страх — это сила, которая, испытывая тесноту, стремится к сохранению бытия. А противоестественный — когда она впадает в тесноту по неразумию. Господь не принял противоестественного страха, который возникает из-за ненадежности помыслов. Он, будучи благ, принял вольно (*θέλων*) ради нас естественный страх, который указывает на силу врожденно присущую природе, стремящуюся к поддержанию бытия. Потому что в Господе не вступают в противоречие, как в нас, природные страсти (*φυσικά*) и воля. Но когда Он поистине алкал и поистине жаждал, Он алкал и жаждал вовсе не способом, соответствующим нам (*τρόπως τῷ καθ' ἡμᾶς*), но способом,

56. Ругг.: PG 91, 297C.

превосходящим нас, поскольку добровольно (*ἐκούσιως*). Подобно этому и когда Он поистине утрашился, Он утрашился не так, как мы, но превосходя нас...»<sup>57</sup>.

Таким образом, прп. Максим подчеркивает принципиальное различие между тем, как пользуемся своим человечеством мы и как пользуется им Господь (в частности, он обращает внимание на то, как *сила самосохранения* проявляется у нас, людей, и как — у Господа). В отличие от людей, по необходимости воздающих дань своей тварности и ограниченности (причем сама эта необходимость — неизбежное следствие их падшего состояния и греховного способа жизни), Господь, согласно домостроительству спасения, свободно и добровольно принимает на Себя всю тяжесть присущей нам ограниченности. По утверждению прп. Максима, добровольное принятие Господом нашего природного состояния именно по Своей человеческой воле не оставляет в самом Его человечестве никакого места для какого бы то ни было противления и неприятия воли Божией. Такая добровольность вовсе не является принятым раз и навсегда решением быть человеком с последующим неизбежным подчинением печальному уделу земной юдоли, но есть постоянное (и осознанное) согласие Богочеловека на отнюдь не обязательные для Него страдания, на тленность и смертность здешнего существования. Добровольность, как в завершение своего рассуждения пишет преподобный, выражает особый «способ» Божественного домостроительства, который сочетается с «природным логосом», подтверждающим реальность человеческой природы Спасителя<sup>58</sup>.

Определение особого «способа» Божественного домостроительства, принципиально отличного от людского греховного способа жизни помимо «природного логоса», общего для Господа и всех людей, имеет важнейшее значение для разведения между собой понятий различия и противоречия Божественной и человеческой воли, а значит и для подтверждения и оп-

57. Ругг.: PG 91, 297CD.

58. Ibid., 300A.

равдания человеческой воли во Христе. Тот факт, что человеческая воля Христа отлична от воли Божественной «по природному логосу», еще не означает, что она вступает в противоречие с Божественной волей, поскольку человеческая воля Христа уже по способу домостроительства превосходит волю любого другого человека<sup>59</sup>. Очевидно, что «природный логос» соответствует человеческой природе, которую воспринял Христос, а «способ» Божественного домостроительства отвечает ее особому «обновленному» состоянию в силу соединения с Божественной природой, а также самому единению природ в Богочеловеческой личности Бога Слова<sup>60</sup>.

### 3. УЧЕНИЕ ПРП. МАКСИМА О ВОЛЕ

Такое превосходство воли Спасителя над нашей волей, по крайней мере на первый взгляд, может показаться современному православному читателю несколько необычным, потому что нередко мы встречаемся с утверждениями не только о полном равенстве человечества Христа с нашим человечеством, но и с высказываниями о равных возможностях — Его и наших — по отношению к искушениям и страстям. Чтобы яснее и глубже понять мысль прп. Максима, необходимо вникнуть в самую суть его богословских построений: в его учение о *природной* (*φυσικὸν θέλημα*) и *гномической* воле (*γνώμη, γνωμηκὸν θέλημα*). Опровергая монофелитов, преподобный утверждал, что во Христе возможны две природные воли, но отнюдь не две (или одна) *гномические*<sup>61</sup>. Причем природные воли принадле-

59. Léthel 1979, 70. 71.

60. Larchet 1996, 263—273. В отличие от мнения многих современных исследователей, которые полагали, что особый «способ» существования проявляется на уровне личности Спасителя, Ж. К. Ларше доказывает, что он проявляется прежде всего в «обновлении природы» (Larchet 1996, 267—269, 271), ссылаясь на ряд мест из сочинений прп. Максима (см., например, Ругг.: PG 91, 320C; ambig. Io. 42: PG 91, 1341D). В то же время он пишет и об особом «личностном способе существования» (*mode d'existence, défini par la personne*. — Larchet 1996, 269. 270).

61. Larchet 1996, 241.

жат соответственно Божественной и человеческой природам Христа, а гномическая воля, не относясь ни к какой из Его природ, вовсе не свойственна Его личности.

Прежде чем остановиться на основных моментах учения прп. Максима о воле, нужно уяснить себе, что такое «гномическая воля» и как значение этого выражения адекватно передать, пользуясь русской терминологией. Греческое слово *γνώμη* имеет много значений<sup>62</sup> и может переводиться как «мнение», «склонность», «воля», «желание». В волевом процессе γνώμη обозначает момент принятия определенного решения после предшествующей борьбы мотивов. Совсем не случайно о. Георгий Флоровский назвал гномическую волю «избирательной»<sup>63</sup>, а С. Л. Епифанович — «греховной и эгоистической»<sup>64</sup>.

Основанием для такой трактовки служит непостоянство гномической воли, ее всегдашнее самоосуществление в пределах выбора между добром и злом. В отличие от природной воли, которая «является силой, стремящейся к существующему по природе» или неким состоянием и свойством природы, гномическая воля всегда «уклоняется в разные стороны и не есть определение природы, но в полной мере — лица и ипостаси»<sup>65</sup>. Прп. Максим понимает ее как личное произволение каждого человека, то есть личное и, более того, чаще всего противоестественное употребление природной воли<sup>66</sup> — в особенности для удовлетворения личных пожеланий и стремлений, которые превышают нужды природы. Насколько личная воля не соответствует требованиям природы, настолько она и является «произволом»<sup>67</sup>.

62. На разные значения в разных контекстах указывал сам прп. Максим в «Диспуте с Пирром». См. Ругг.: PG 91, 312BC.

63. Флоровский 1933, 215.

64. Епифанович 1916—1917, 105.

65. PG 91, 192BC (О двух волях). «Если как человек Он (Христос) имел природную волю, Он непременно хотел того, что Он Сам как Бог установил по природе для природы ради ее поддержания...» (PG 91, 308D. — Богословские сочинения).

66. Ругг.: PG 91 91, 308C. 192A—193A (О двух волях).

67. Орлов 1888, 123—124.

Для того, чтобы лучше понять аргументацию прп. Максима, нужно сначала попытаться представить себе общий ход его мысли. Поскольку гномическая воля соответствует личности, а личность Христа — это личность Бога, ставшего человеком, то ни о какой изменчивости в Нем и выборе (*γνώμη*) не приходится и говорить. Это было для прп. Максима настолько безусловным и очевидным, что у него не возникло никаких вариантов подхода к этому вопросу, кроме самого резкого неприятия *γνώμη* во Христе. Но такое неприятие не означало для него утверждения принципиальной инаковости человечества Христа по сравнению со всеми другими людьми. На уровне личности Богочеловека воля проявляется не как единый процесс или состояние (*θέλημα*), но как единый *результат* воления (*θεληθέν*), соответствующий особому «способу» Божественного домостроительства<sup>68</sup>.

В полемике с монофелитами Исповедник основывается на учении о воле как о состоянии природы, то есть «воле природной», но полностью исключает «волю гномическую». Это учение позволило ему сохранить и развить Халкидонскую христологию без какого-либо возвращения к монофиситству. Концепция Максима обстоятельно раскрыта в «Диспуте с Пирром». Рассуждения монофелитов, говоривших то об одной природной воле во Христе<sup>69</sup>, то об одной *избирательной* воле<sup>70</sup>, по мнению преподобного, крайне неразумны. В нашей статье нет возможности выстроить полностью всю аргументацию прп. Максима, она детально изложена в книге исследователя его учения о двух волях И. Орлова<sup>71</sup>. Приведем два аргу-

68. Louth 1996, 57.

69. См. например, PG 91, 28BC (Богословские сочинения): «Одна природная воля соответствовала бы одной природе Христа. Если Христос — одна природа, то Он не истинный Бог и не истинный человек. Если Он, будучи одной природой, Бог, то у Бога будут две природы, и сторонники этого лжеучения впадут в многобожие».

70. По мнению И. Орлова, они первыми использовали выражение «избирательная воля» для доказательства своего лжеучения (Орлов 1888, 123, прим. 3).

71. Орлов 1888, 113—144.

мента, направленных против идеи присутствия во Христе гномической воли: онтологический и нравственный.

Во-первых, прп. Максим полагает, что признание гномической воли привело бы к отчуждению воли Христа от общей воли Лиц Святой Троицы. Он недоумевает: «Если ты считаешь, что воля Христа одна, каким образом и какой ты ее назовешь? [...] Если назовешь избирательной, она будет относиться только к Его ипостаси. Ведь избирательная воля определяет лицо, и тогда неужели, по-твоему, Христос окажется имеющим *иную* волю, чем Отец и Дух, и борющимся»<sup>72</sup>.

Во-вторых, признание гномической воли умалило бы человеческую жизнь Христа и привнесло бы потенциальную возможность совершения Им греха. Аналогия с тем, каким образом гномическая воля проявляется у людей, никак не может быть перенесена на Господа, потому что от людей Он отличается, как уже было сказано, особым «способом» деятельности и *воления* в силу теснейшего единения Божества с человечеством. Ибо, если природная воля всегда соответствует «логосу природы», то гномическая — «способу использования»<sup>73</sup>, или же, по утверждению Пирра, является людским «образом жизни»<sup>74</sup>. Исходя из такого определения гномическая воля свойственна одним только людям, характеризуя личную жизнь каждого из них, и при этом предоставляет возможность выразить свою природную волю через выбор между добром и злом.

В своих ранних сочинениях прп. Максим еще говорил о *γνώμη* во Христе, используя этот термин наряду с термином *θέλημα*, без какой-либо отчетливой их дифференциации. Так, например, о человечестве Господа преподобный высказывался так: «Он сохранил мнение (*γνώμη*) бесстрастным и не восстающим относительно природы»<sup>75</sup>; о Божестве Спасителя — утверждал следующее: лукавые силы думали, что Спаситель «не

72. PG 91, 53C (к Марину пресвитеру).

73. Ругг.: PG 91, 308D. Избирательная воля — «способ использования, а не логос природы».

74. Ругг.: PG 91, 308.

75. От. dom.: PG 90, 877D.

движется самоопределением (*γνώμη*) воли»<sup>76</sup>. Однако в своих более поздних сочинениях, когда для него стало важно и необходимо сформулировать четкую позицию в борьбе с монофелитством, прп. Максим решительно заявляет: «...Те, кто приписывает Христу *гномическую волю* [...] учат о Нем как о простом человеке, который имеет такое же желательное устройство, как и мы, который не знает и сомневается, испытывает противоречия, точно кто-либо размышляющий о сомнительном, а не о несомненном»<sup>77</sup>. И в другом месте: «Отцы никогда не говорили, что во Христе различные гномические воли, дабы Он не представлялся имеющим два мнения, и *двумысленным*, и, можно сказать, сражающимся с Собой восстанием помыслов, и не говорили, что у Него два лица»<sup>78</sup>.

Отсутствие у Господа гномической воли подчеркивается тем, что Он был недвижим (т. е. неизменен) по произволению. Прп. Максим писал: «Человечество Бога не находилось в движении по произволению (*κατὰ προαίρεσιν*), как мы, чтобы не считали, что Он по природе изменяется в зависимости от произволения»<sup>79</sup>. Термин «произволение» (*προαίρεσις*) весьма близок понятию гномической воли. Вполне объяснимо стремление преподобного четко и ясно определить его использование по отношению к человечеству Христа вплоть до утверждения о том, что во Христе вовсе не было произволения как такового. В послании к пресв. Марину прп. Максим разъясняет, в каком смысле ранее в 42-м вопросоответе к Фалассию он писал о «произволении» Иисуса Христа. «Те святые отцы, которые писали о произволении человечества Христа, указывали на желательную силу природы [...], которая, можно сказать, тож-

76. Qu. Thal. 21: PG 90, 313. С. Епифанович, рассматривая это место, писал, что, используя в данном случае слово *γνώμη*, прп. Максим подчеркивает добровольность всех непогрешительных страстей во Христе и явно не противоречит раскрытому им учению, что во Христе не было *γνώμη* (Епифанович 1916—1917, 108, прим. 1).

77. Ругг.: PG 91, 308D.

78. Ер. 3: PG 91, 56B.

79. Opusc. 1: PG 91, 32A.

дественна с природной волей; или же — они указывали на наше собственное произволение, которое воплотившийся Бог воспринял лишь относительно. О чем поразмыслив тщательным образом, твой раб и ученик упомянул о *произволении* в изложении недоумений из Священного Писания к святейшему моему господину и учителю Фалассию»<sup>80</sup>.

Прп. Максим запрещает говорить даже о таком произволении Христа, которое всегда соответствует природе, потому что «Христос окажется (по Несторию) под воздействием противоположностей по произволению как простой человек»<sup>81</sup> и «благим (добрым) по преуспеянию»<sup>82</sup>. Наличие произволения или избирательной воли у Иисуса Христа неотвратимо привело бы к тому, что Он оказался бы *воздержанным*, а не бесстрастным: «И по их мнению (тех, кто утверждает, что у Христа одна избирательная воля), Христос окажется не бесстрастным, но *воздержанным от страстей*»<sup>83</sup>. Единственным оправданием какого-либо употребления этого понятия применительно ко Христу может служить учение об *относительном усвоении*, о котором подробнее будет сказано ниже.

Столь сильное ограничение произволения, даже в его идеальном варианте, неизбежно ставит нас перед серьезнейшим вопросом о характере человеческой свободы вообще и, прежде всего, о свободе Господа согласно Его человечеству. Если избирательная воля предполагает свободу выбора между добром и злом, то природная (естественная) воля такой свободы вовсе не предполагает: она постоянно и совершенно свободно устремляется к тому, что близко природе, — ко благу и его подателю — Богу. Для прп. Максима очевидно несовершенство понимания свободы как «выбора» (*γνώμη*) по сравнению с пониманием ее как «самовластия» (*αὐτεξουσιότης*)<sup>84</sup>. В «Диспуте

80. PG 91, 29CD (Послание пресв. Марину).

81. Ibid., 29B (Послание пресв. Марину).

82. Ibid., 28D (Послание пресв. Марину).

83. Ibid., 28D. Ср.: Vlatsis 1998, 206.

84. Ругг.: PG 91, 324D—325A. Прп. Максим определяет волю как «самовластие по природе».

с Пирром» Максим Исповедник для подкрепления утверждаемой им точки зрения об отсутствии каких-либо колебаний, смятения и сомнений у Христа ссылается на стих из пророка Исаии<sup>85</sup>: «Младенец, прежде чем разуместь доброе или плохое, не подчиняется худому, намереваясь избрать хорошее. В самом деле «прежде нежели» обозначает, что не как мы в поиске и сомнении, но существуя Божественно, Он имел от природы Свое бытие и благо»<sup>86</sup>. По мнению прп. Максима, именно природная воля и только она обладает неограниченной свободой и не стеснена никаким принуждением и необходимостью. Его взгляд на свободу может показаться парадоксальным, он далеко отступает от воззрений людей, воспитанных в лоне секулярной культуры и привыкших к пониманию свободы всего лишь как выбора между добром и злом.

Вопрос о свободе воли не мог не появиться после того, как было сформулировано учение о двух природных волях. Экс-патриарх Пирр с недоумением вопрошал у прп. Максима: «Если ты говоришь о природной воле, а природное непременно необходимо, то не по необходимости ли те, кто говорит, что во Христе две природные воли, отказывают Ему во всяком добровольном движении?»<sup>87</sup>. Исповедник доводит это утверждение Пирра до абсурда: если думать таким образом, придется с необходимостью утверждать и то, что всякое «волящее по природе» имеет недобровольное движение. В таком случае только то, что «по природе не волящее», может обладать движением добровольным. Это было бы равносильным тому, как если бы разумные существа оказались несвободными, а неодушевлен-

85. «Прежде нежели этот младенец будет разуместь отвергать худое и избирать доброе...» (Ис. 7, 16).

86. Это толкование прп. Максим приписывает св. Василию Великому, но фактически сам истолковывает и св. Василия и св. пророка Исаию. См. Ругг.: PG 91, 309A. На данное место из пророка Исаии опирались также отцы III Вселенского собора, доказывая, что у Христа с самого младенчества не было какого-либо несовершенства. См.: Деяния III Вселенского Собора (431 г.), I, 1, 6, 70:32—42: TLG 5000/1.

87. Ругг.: PG 91, 293B.

ные и не имеющие воли — свободными<sup>88</sup>. Несмотря на такой не вполне согласный с логикой аргумент (нужно было бы противопоставить *волящее по природе — волящему не по природе*, а не *по природе не волящему*), позиция прп. Максима совершенно ясна. Бог, Который по природе Бог, по природе Благой, по природе Творец, но при этом Бог, Благой и Творец не по необходимости. Даже предположить такое было бы крайним богохульством<sup>89</sup>.

Краткое знакомство с учением Максима Исповедника о двух волях Господа нашего Иисуса Христа позволяет лучше вникнуть в смысл и значение Гефсиманского борения. Христос не выбирает между «да» и «нет», между принятием чаши или отказом от нее. Он принимает грядущие страдания по Своей человеческой природной воле: это совершается Им не только свободно, но и добровольно, причем добровольность служит важнейшим аргументом для доказательства безгрешности человеческой природы Господа, вопреки выдвигавшимся против прп. Максима обвинениям монофелитов.

#### 4. ДОБРОВОЛЬНОСТЬ СТРАДАНИЙ

Добровольность принятия страданий — это свобода от всего того, что выпало в удел людям, начиная от рождения, сопряженного со страстью, и кончая невольной смертью. Если в свободе воли мы призваны к подражанию Богу, вплоть до полного соответствия нашей гномической воли воле Божией, то добровольность, как уже говорилось, есть нечто иное — то, что отличает человечество Бога от нашего человечества, не имеющего власти избавить себя от наказания за грех. Из церковной истории известно, что добровольность принятия Господом человечества была одним из главных аргументов доказательства нетленности тела Спасителя у так называемых *афтартодокетов*, представителей одного из течений внутри монофиситства, главой которого считается Юлиан

88. Рурт.: PG 91, 293CD.

89. Ibid., 293C.

Галикарнасский. Однако, хотели они того или нет, реальность Его земной жизни и страданий неизбежно ставилась ими под сомнение<sup>90</sup>.

Известно, что знаменитый противник афтартодокетов византийский полемист Леонтий Византийский в противовес им учил о невольной причастности тлению и страсти, которые довелось воспринять Христу, конечно, за исключением греха. По мысли Леонтия, единение человечества с Богом Словом не означало добровольности страданий в любой момент жизни Спасителя, но только свидетельствовало о безгрешности и святости<sup>91</sup>, и в этом он, очевидно, сущностно расходится с прп. Максимом. Но в своем учении о добровольности страданий Господа Исповедник не был ни первооткрывателем, ни тем более — сторонником афтартодокетов. С одной стороны, можно сослаться на других отцов, также учивших о добровольности страданий и смерти Спасителя, а именно на св. Григория Богослова<sup>92</sup>, св. Григория Нисского<sup>93</sup>, св. Кирилла Александрий-

90. Как сообщает Леонтий Византийский, афтартодокеты учили, что «тело Христа бесстрастно, непреложно и неизменно, [...] невидимо и неосвязаемо, не имеет ни качества, ни количества, и вообще бестелесно, — все это они называли чудесным словом нетление» (Leont. V. Nest. et Eut., c. arthartod. or. 2: PG 86, 1321A). При этом бесстрастие и нетление понимались ими как естественное состояние человечества Христа, а страдание — как чудо (PG 86, 1333D). Именно в связи с общими представлениями афтартодокетов должно оценивать позицию Юлиана Галикарнасского (нетление Христа — «это не быть подчиненным по необходимости тлению, происходящему от греха»). Цит. по: Grillmeier 1993, 288), которая сама по себе оказалась бы едва не православной, как было показано Ж. К. Ларше (Larchet 1996, 314).

91. Леонтий Византийский писал: «(Бог) Слово позволил естеству, которое было по природе страстным, делать безгрешно все, что соответствует природе» (PG 86, 1332A). См.: Grillmeier 1993, 294. 295.

92. Gr. Naz. or. 38: PG 36, 329A. Рус. пер.: Григорий Богослов 1994, 1, 530.

93. Св. Григорий Нисский писал в связи с тем, что Господь взалкал после сорокадневного поста: «Он, когда хотел, позволял природе поступать, как ей свойственно» (ἔδωκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι. Gr. Nyss. beat.: PG 44, 1237).

ского<sup>94</sup>, св. Иоанна Златоуста<sup>95</sup>, св. Софрония Иерусалимского<sup>96</sup> и прп. Иоанна Дамаскина<sup>97</sup>. С другой стороны, сам преподобный настаивал на полноте человечества Христа, а именно на страдательности, тленности и смертности, которые с точки зрения афтартодокетов были не более чем чудесными *единичными* явлениями.

## 5. СТРАДАТЕЛЬНОСТЬ/СТРАСТНОСТЬ И БЕЗГРЕШНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ХРИСТА

Для более глубокого уразумения слов Гефсиманского моления необходимо, вникнув в характер всей земной жизни Спасителя, понять, как соотносятся в ней страдательность/страстность и полная безгрешность. По учению прп. Максима человеческая природа Христа, с одной стороны, подобно природе всех людей страдательна/страстна, тленна и смертна, с другой — в отличие от всех совершенно неудобопреклонна ко греху, и тем самым неподвластна страданию/страстности, тлению и смерти. Уяснению этого учения препятствует неопределенность понятий тленности и страдательности/страстности, которые в жизни человеческой настолько тесно взаимосвязаны с грехом, что практически невозможно их разделить и отчетливо дифференцировать<sup>98</sup>. Однако человечество Христа невозможно представить себе без совершения такой дифференциации.

94. «(Господь) как добровольно претерпевал все остальное, так и это по добровольному хотению» (*ὡσπερ ἐκὼν ἐφῆκε παθεῖν τὰ ἕτερα, πάσχει καὶ τοῦτο καθ' ἐκούσιον βούλησιν*. Суг. Jo. 3, 93:20—23: TLG 4090/2).

95. Chrys. hom. 40 in Jo. 2: PG 59, 330:36 sqq. Рус. пер. см.: Иоанн Златоуст 1993, 396. Здесь св. Иоанн Златоуст понимает евангельские слова «Область имам положить душу Мою» (Ин. 10, 18) в смысле свободного и добровольного принятия Господом смерти.

96. Sophr. H. ep. syn.: PG 87, 3173B—3176A.

97. *οὐδὲν γὰρ ἠναγκασμένον ἐπ' αὐτοῦ θεωρεῖται, ἀλλὰ πάντα ἐκούσια· θέλων γὰρ ἐπεινάσε, θέλων ἐδίψησε, θέλων ἐδειλίασε, θέλων ἀπέθανεν* (Jo. D. f. o. 64, 25—27: TLG 2934/4). См. рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 277.

98. Qu. Thal. 61: PG 90, 313A.

Страстность, а вместе с ней тленность и смертность имеют сами по себе двойкий статус. Во-первых, они являются неким неизбежным спутником тварности мира и как таковые не связаны с грехом, вошедшим в мир только после завершения творения, хотя, впрочем, прп. Максим говорил иногда также о грехопадении «одновременно с творением» (*ἀμα τῷ γενέσθαι*)<sup>99</sup>. Иными словами, вместе с П. Шервудом<sup>100</sup> можно предположить, что, согласно учению преподобного, Адам в раю должен был стать бесстрастным, нетленным и бессмертным через обожение, но не обладал этими качествами по самой своей природе. Значит, и Христос, новый Адам, воспринял человеческую природу в ее изначальном, как она была до грехопадения, состоянии, несовершенном, но без всякого греха<sup>101</sup>. Леонтий Византийский также склонялся к тому, что Адам скорее был сотворен страстным, чем бесстрастным<sup>102</sup>.

Во-вторых, в силу более традиционной и общепринятой точки зрения, которую несомненно разделял и прп. Максим, страстность, тленность и смертность природы возникли именно в результате грехопадения, причиной которого стала воля. По слову прп. Максима, «первой в нас пострадала воля...» (*πρωτοπαθῆς ἐν ἡμῖν ἡ θέλησις*)<sup>103</sup>. Грех прародителя, совершенный волей, имел роковые последствия для всей человеческой природы в целом: страстность, тленность и смертность явились «наказанием природы». Грех воли отличается от наказания при-

99. Это учение подчеркивает философское понимание состояния тварного мира в его положительном и отрицательном аспекте (qu. Thal. 61: PG 90, 628AB). См.: Vlatsis 1998, 244.

100. Западный исследователь П. Шервуд не отрицал, что прп. Максим мог относить страстность к состоянию человека до грехопадения, хотя и без достаточной ясности.

101. Vlatsis 1998, 171.

102. Леонтий Византийский спрашивает: «На основании чего тело того, кто был вначале сотворен, должно было быть нетленным? Он не был бессмертным по своему устройению и еще менее нетленным. Потому что если бы он был в таком устройении, он не нуждался бы в вкушении от древа жизни...» (PG 86, 1348 D).

103. Рург.: PG 91, 323A.

роды принципиальным образом: грех совершается добровольно, в то время как наказание все разделяют невольно. Невольность наказания природы указывает на то, что оно является именно следствием греха и отменяется тогда, когда устраняется его причина — грех воли. В 42-м «Вопросоответе к Фалассию» преподобный писал: «В праотце после нарушения Божественной заповеди возникли два греха: один укоризненный, а другой неукоризненный, появившийся по причине первого. Первый возник из произволения, добровольно отвергнувшего благо. Второй — из природы, которая произволения ради невольно отвергла бессмертие»<sup>104</sup>.

На первый взгляд может показаться, что грех воли слишком легковесен по сравнению с наказанием природы, особенно если отождествить его с личным грехом как единичным волевым актом, совершаемым в тот или иной момент времени. Если согласиться с подобным отождествлением, то будет еще труднее представить наказание природы, воспринятое Господом, вне греховной поврежденности. Но грех воли — это единичный греховный акт или личный грех только одного Адама, приведший к повреждению воли всех его потомков, когда воля стала удобопреклонной ко греху и злу. «Зло состоит не в чем ином, — пишет прп. Максим, — как только в том, насколько наша воля отличается от Божественной воли по склонности (ко греху)»<sup>105</sup>. Поскольку удобопреклонная ко греху

104. Qu. Thal. 42: PG 90, 405CD.

105. κατά γνώμην. См. opusc.: PG 91, 56B. Так же как в учении о природе, которая хороша сама по себе, в учении о человеческой воле как источнике не только добра, но и зла прп. Максим находится в рамках философской традиции. Известно, что впервые в истории Платон сформулировал учение о «злой душе» в X кн. Законов (897d): «Если же космос движется неистово и нестройно, то надо признать, что это дело злой души» (Εἰ δὲ μακρῶς τε καὶ ἀτάκτως ἔρχεται, τὴν κακὴν). По учению Платона душа всем, и прежде всего телом, управляет с помощью своих движений, среди которых первое место отведено желательно-волевому процессу (ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστιν βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως, χαίρουσαν λυπουμένην, θαρρῶσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν... 896e—897b).

воля является частью человеческой природы, можно сказать, что грех воли, совершаемый людьми, *природен*, а точнее сказать, *противоестествен*. Противоестественное расположение нашей избирательной воли — «держава закона греха, происшедшего от преслушания»<sup>106</sup>. Через грех воли *страдательность* людей становится *страстностью* и приводит к тлению и смерти. Итак, на общечеловеческом уровне грех воли и страдательность/страстность природы настолько тесно взаимосвязаны, что они всегда существуют друг в друге и составляют нерасторжимое целое.

Нарушая этот «союз», Господь наш Иисус Христос в боговоплощении воспринял только *наказание* природы, но не воспринял удобопреклонную ко греху человеческую волю<sup>107</sup>. С учетом всего вышесказанного воплощение Христа — своеобразная *антиномия*: Он воспринимает страдательность, то, что на уровне людей обязательно приводит ко греху, и в то же время совершенно не воспринимает никакого противоприродного греха, коренящегося в человеческой воле. Он «исполнил великую тайну нашего спасения: ни в чем не умалив воспринятую природу, за исключением греха»<sup>108</sup>. Продолжая процитированное выше место из 42-го «Вопросоответа к Фалассию», прп. Максим писал: «Поэтому Господь и Бог наш, чтобы исправить пришедшее на смену тление и изменение природы, восприняв всецелую природу, Сам также стал обладать страдательностью/страстностью (*τὸ παθητόν*), которая, однако, была украшена нетлением (*ἀφθαρσία*) произволения. И поэтому, хотя Он ради нас стал по причине страстности „греховен“, но при этом не познал избирательного греха из-за *непреложности* (*ἀτρεψία*) произволения, а страстность природы исправил через нетление произволения»<sup>109</sup>.

Очевидно, что, по мысли прп. Максима, произволение Спа-

106. Ambig.: PG 91, 1044A.

107. Qu. Thal. 21: PG 90, 317A [схолия 3].

108. PG 91, 32B (к Марину).

109. Qu. Thal. 42: PG 90, 405CD. См. полный рус. пер. 42 *Вопросоответа*: Епифанович, Сидоров 1994, 129—131.

сителя непреложно не в силу постоянного нравственного усилия удержаться от греха, но без подобных нравственных усилий в силу неразрывного единения человеческой природы с Божественной. Это подтверждается тем, что произволение Христа названо «нетленным», т. е. по определению не подлежащим тлению, и по сути дела является не избирательной, а природной волей, как прп. Максим впоследствии писал в послании к пресв. Марину<sup>110</sup>. Значит, оно не имеет в себе никакой неустойчивости и шаткости и коренным образом отличается от того произволения, которым наделены все люди после грехопадения. Христос становится вторым Адамом, не воспринимая поколебавшегося произволения Адама, но только наказание его природы за грех воли.

Это наказание названо им страстностью и даже грехом, однако лишь в переносном смысле, поскольку грех в собственном смысле исходит исключительно от воли. Прп. Максим различает страстность природы, как свойственную людям до греховного выбора и как свойственную им после принятия греховного решения: «Противоестественную *расположенность* нашей эгоистической воли вносит *страстность* (ἐμπάθεια) в *страдательность/страстность* (παθητόν) природы»<sup>111</sup>. У Христа, так же как и у людей до греховного выбора, есть *παθητόν*, но в отличие от них эта *страдательность* — такой перевод предлагает и свящ. Георгий Флоровский<sup>112</sup> — никогда не становится и не может стать *страстностью*.

В соответствии с такими представлениями страдательность/страстность Христа понимается только как ряд так называемых «непогрешительных или неукоризненных страстей» (τὰ ἀδιάβλητα πάθη), к которым относятся голод, жажда, усталость, плач, страх и уклонение от смерти, а также и другие проявления «тления», присущего человеку от его рождения и до самой смерти<sup>113</sup>. «Неукоризненные страсти» действуют так,

110. PG 91, 29CD (Послание пресв. Марину).

111. ἡ παρὰ φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις, ἐμπάθειαν τῷ παθητῷ τῆς φύσεως ἐπεισάγουσα (ambig.: PG 91, 1044 A).

112. Флоровский 1933, 212.

113. Ambig.: PG 91, 1044 A—C.

чтобы не нарушать чин человеческого естества, исключая всякую иллюзорность и призрачность земной жизни Спасителя. «Все, пусть даже природное и неукоризненное, хотя и не *против*, но и не всецело соединено с Богом»<sup>114</sup>.

Совершенная безгрешность «неукоризненных страстей» доказывается тем, что неведение и богооставленность, которые стали характеризовать человеческую природу в состоянии греховного отпадения от Бога, не входят в их число<sup>115</sup>. Вслед за св. Григорием Богословом<sup>116</sup>, св. Кириллом Александрийским<sup>117</sup>, но особенно следуя патриарху Евлогию Александрийскому (581—608), полемизировавшему с агноитами<sup>118</sup>, прп. Максим учил о том, что Христос не воспринял неведение ни по *относительному усвоению* (иначе Его человечество оказалось бы призрачным), ни по *сущностному* (иначе Он оказался бы простым человеком, обладающим неведением по естеству). Преподобный писал о том, что неведение следует понимать только «в мыслимом (представляемом) различии сущностей, в то время как природные воли и все природное (кроме только греха) существует в единении природ по ипостаси...». И далее: «Если мы рассматриваем неведение только в *мыслимом* различении, оно совершенно не принадлежит Ему, потому что оно не входит в состав нашей природы, хотя и считается, что оно стало принадлежать нам после древнего преступления, наряду с оставленностью, преслушанием, неподчинением... Ясно, что то, что мы представляем мысленно в различении, совершенно не относится к Нему. И мы [в отношении Господа] принимаем только то, что, кроме язвы греха, относится к нашей природе

114. Opusc.: PG 91, 236AB.

115. О неведении см.: Орлов 1888, 162—165; Larchet 1996, 309—312.

116. *Γινώσκει μὲν ὡς Θεός, ἀγνοεῖ δὲ ὡς ἄνθρωπος, ἂν τις τὸ φαινόμενον χωρίστη τοῦ νοουμένου* (Gr. Naz. or. 30, 15: PG 36, 124B).

117. Суг. ep. ad Succens. 1: PG 77, 232D—233A.

118. По учению патр. Евлогия неведение Господа не относится ни к тому, что воспринимается относительно (*κατὰ ἀναφορὰν*), ни к тому, что воспринимается по истине (*κατὰ ἀλήθειαν*). См.: Phot. cod. 1—280: 230. 284a:24—285a:12. Согласно изложению А. Грильмайера, он учит о «разных способах восприятия несовершенства» (Grillmeier 1993, 499—501).

и, благодаря единству Лица и одной Его Ипостаси, подлинно сохраняется [в Нем] по природе...»<sup>119</sup>.

Если люди на протяжении всей жизни вынуждены вести борьбу со своими греховными страстями, то в человечестве Господа *нет даже намек на эту борьбу*. Как обожение человеческой воли, так и восприятие «неукоризненных страстей», совершенно не *опасных* для Господа, происходит с самого момента Боговоплощения. В силу единства человечества и Божества в личности Иисуса Христа Его человеческая воля становится «нетленной», так же как и вся человеческая природа в целом, чему отнюдь не противоречит добровольное восприятие тления естества на время земной жизни. В подтверждение сказанному выше у прп. Максима можно найти много мест, как, например: «(Христос) восприятием очищает его (наше естество) от всякой скверны и воплощением боготворит всю нашу природу»<sup>120</sup>. Или следующее место, где также говорится об обожении с самого момента единения двух природ: «...но получив бытие одновременно с единением с Богом Словом, Он (Христос) обрел неколеблущееся [...] движение или, говоря еще точнее, всецело обожил неподвижное стояние в Самом Себе благодаря полнейшему сущностному усвоению (*οὐσίωσιν*) Богу Слову...»<sup>121</sup>. Или: Бог Слово восприятием (*οὐσιώσει*) обожил всю природу<sup>122</sup>. Таким образом, при нетлении воли и совершенной безгрешности упраздняется основание для тления природы, и в человечестве Господа его можно объяснить только исходя из добровольного принятия Господом (кроме греха) всего нашего униженного состояния.

С. Л. Елифанович, ссылаясь на одно из подобных мест<sup>123</sup>,

119. PG 91, 220BC. 221A—C (Послание пресвитеру Марину, в котором дается ответ на недоумения диакона и ритора Феодора).

120. Ibid., 157AB (послание к Стефану Дорскому).

121. Ibid., 32A (Богословские послания).

122. Ibid., 68C.

123. «Греховные законы естества во Христе уничтожены (*κατελύθησαν*), и всякое рабское восстание страстей из-за присутствия Слова всецело прекратилось» (ambig. PG 91, 1276BC).

писал о том, что Христос «совершил в Себе» освобождение от греха<sup>124</sup>, имея в виду воплощение Христово, связываемое с Благовещением и Рождеством, а не Его Гефсиманские или Голгофские страдания, являющиеся, по мнению представителей «нравственной» теории, завершением процесса Его нравственного совершенства или высшей точкой обожения<sup>125</sup>. Но совершенному от начала не было нужды в совершенствовании. В Гефсимании и на Голгофе Он совершенно невинно претерпевает страдания, имеющие спасительное значение для объятых грехом человечества, всецело виновного пред Богом. Учение о спасении, излагаемое прп. Максимом, органично вписывается в его богословскую систему.

#### 6. СПАСЕНИЕ ОТ ГРЕХОВ ВОЛИ, УВЕНЧИВАЮЩЕЕСЯ НЕТЛЕНИЕМ ПРИРОДЫ

Сотериологический смысл того, что произошло на Голгофе, заключается в том, что распятый Христос берет на Себя и уничтожает действительные грехи всех людей. Согласно терминологии, употребляемой прп. Максимом, это восприятие грехов называется «относительным усвоением» (*οἰκείωσις συχητική*), которое всегда подразумевает восприятие чего-то чуждого и инородного — «в соответствии с ним мы по природе любим друг друга и усваиваем принадлежащее нам, ничего из этого сами не претерпевая и не делая»<sup>126</sup>.

Самое яркое место об относительном усвоении Господом наших грехов содержится в «Догматическом томе», обращенном к пресвитеру Марину, где прп. Максим, во многом резюмируя свое христологическое учение, писал следующее: «Не позволительно, чтобы в них (*погрешительных страстях*) пребывало человечество Христа. Ведь если даже для нас они не свойственны по природе, но считаются противоестественными и неразумными, то каким образом к оной (человеческой природе

124. Елифанович 1996, 87.

125. Ср.: Léthel 1979, 92.

126. PG 91, 220B.

Слова), скажу так, они могут присоединяться, хотя бы в самом отдаленном смысле? Не иначе как по относительному усвоению (*οἰκειώσει*), из-за Его милости [они могут быть отнесены к Нему] как к Главе всего тела, подобно тому, как ко врачу [относятся] страдания болящего, пока нас не освободит от них воплотившийся ради нас Бог. Он совершенным образом от нас [их] устраняет и уничтожает силой воспринятого Им тела. Существуют два вида страстей: «кары» (*ἐπιτιμίας*) и «бесчестия» (*ἀτιμίας*). Одни относятся к нашей природе, другие ей всячески вредят. Итак, первые («кары») Он воспринял по сущности (*οὐσιωδῶς κατεδέξατο*), как человек ради нас возымевший желания, одновременно удостоверяя природу и уничтожая наше осуждение. А вторые («бесчестия»), о которых известно, что они проявляются в нас из-за нашего бесчинства, также усвоил, [но только] относительно, по домостроительству (*οἰκονομικῶς ὀκειώσατο*), как Человеколюбец, дабы, как огонь воск или как солнце пар земной, все наше потребив, сообщить нам Свое и сделать нас как бесстрастными, так и нетленными по обетованию»<sup>127</sup>. Необходимо отметить, что в данном месте прп. Максим несомненно опирается на творения св. Григория Богослова (используя тот же образ огня и солнца, что и во *Втором слове о Сыне*), но тогда как Григорий писал о «восприятии чужого подобия», т. е. всего нашего<sup>128</sup>, прп. Максим устанавливает четкое различие между сущностным усвоением наших непогрешительных страстей и относительным усвоением наших грехов.

Во фрагменте, процитированном выше, говорится о двух составляющих в процессе достижения спасения — бесстрастии и нетлении. Относительное усвоение Господом «страстей бесчестия» стало для человеческого рода причиной бесстрастия произволения, а сущностное усвоение «страстей кары» было «даровано как верный залог будущего нетления природы»<sup>129</sup>.

127. Opusc.: PG 91, 237AB.

128. Gr. Naz. or. 30: PG 36, 104—134. Рус. пер.: Григорий Богослов 1994, 1, 432.

129. PG 91, 29D. 32AB (Послание пресв. Марину).

Освобождение от страстей — дело настоящего, достижение нетления и бессмертия — удел будущего века после всеобщего воскресения. Таким образом в настоящей жизни Господь избавляет нас не от того, что Он Сам претерпевает, но от того, что Ему остается совершенно чуждым. Господь спасает нас от грехов, не имея никакого опыта преодоления или избежания греха, но в силу Своей изначальной святости и чистоты, в силу обожения Своей воли и человеческой природы с момента соединения Божественной и человеческой природ. Господь *лечит болезнь греха в человеке*, причем «лечит болезнь» мы говорим при относительном усвоении (т. е. усвоения чистой страдательности через любовь), а «лечит человека» — при сущностном усвоении человеческой природы в целом: святоотеческий тезис «то, что не воспринято, не уврачевано» отменяется при относительном усвоении, но сохраняется при сущностном.

Достижение нетления природы. — конечная цель, исполнимая только после освобождения от грехов. Вспомним слова прп. Максима: «Он (Господь) действительно запечатлел в Себе наше, через кратковременное природное борение, чтобы и от него нас освободить, и подтвердить природу Собственной плоти...»<sup>130</sup>. Через восприятие «нашего», т. е. нашей природы, Господь освобождает нас от болезненной страстности, тления и смерти, явившихся наказанием за грех или последствием греха. Поскольку «наказание природы», как уже говорилось выше, теснейшим образом связано с грехом, освобождение от него — это освобождение от уз греха, это не только окончательная, но и решительная победа над грехом. «У меня было два проклятия, — от себя и от лица каждого человека говорит прп. Максим, — одно — плод моего произволения, то есть грех, [...] а другое — справедливо выпавшая мне на долю смерть природы... Бог, утвердивший бытие природы, добровольно приняв на Себя проклятие, которым была осуждена природа (я имею в виду смерть), умертвил это проклятие, уничтожив Своей кре-

130. Ibid., 196D—197A (О двух волях).

стной смертью. И случилось проклятие Бога моего: проклятие и смерть моего греха...»<sup>131</sup>.

## 7. ПОБЕДИВШАЯ МИР ПОБЕДА

После всего сказанного выше становится более ясным и значение моления Господа нашего Иисуса Христа в Гефсиманском саду. Он испытывал неукоризненный страх и претерпевал стесненность им, как того требовала человеческая природа. Для всякого человека страх смерти — это греховное состояние, нежелание расстаться с удовольствиями, это ослабленность греховным произволением и выбором. Но у Господа страх смерти, никак не обусловленный грехом и смертью, свидетельствует исключительно, наряду со всеми остальными непогрешительными страстями, о полноте воспринятой Им человеческой природы<sup>132</sup>.

Потому-то в Гефсиманском молении, сколь бы долго оно ни продолжалось, никоим образом не возможен иной исход, нежели тот, который имел место: «Да будет не Моя воля, но Твоя». Эти слова свидетельствуют о том, что человеческая воля Спасителя устремляется к страданию и смерти, свободно принимая их. По слову прп. Иоанна Дамаскина, «Он был испытан<sup>133</sup> и победил, чтобы и нам даровать победу»<sup>134</sup>. Полное самообладание Господа в момент Гефсиманского моления подтвердилось еще и тем, что в куда более тягостные моменты предательства и самой муки крестной Он явил совершенное спокойствие без малейшего, хотя бы внешнего колебания, как Он и изображается на древних фресках и иконах. Господь наш Иисус Христос с затаенною скорбью проникновенно взирает на приступающего к Нему предателя, как, например, в росписи Панселина в эксонарфике собора Ватопедского монасты-

131. Qu. Thal. 62: PG 90, 652C.

132. Piret 1983, 281—282; Blowers 2001, 368.

133. Дословно: «искушен».

134. Ἐπειράσθη καὶ ἐνίκησεν, ἵνα ἡμῖν τὴν νίκην πραγματούσῃται (Jo. D. f. o. 64, 13—14: TLG 2934/4).

ря<sup>135</sup>, или величественно подходит со связанными руками к месту распятия, как запечатлено на иконе в храме Честного Креста в Пелендри (Кипр)<sup>136</sup>. В Византии при изображении Гефсиманского моления избегали излишней его «драматизации»<sup>137</sup>, которая так или иначе присутствует в посвященных этому событию памятниках западноевропейского искусства, начиная с эпохи Возрождения.

Пришествие в мир Христа Спасителя остается для человеческого ума непостижимой тайной. С одной стороны, по учению прп. Максима, в деле нашего спасения ключевое значение принадлежит восприятию Спасителем человеческой воли: «Если бы в то время, как человек по своей воле послушался постыдного, Бог Слово не воспринял его волю, то мы бы не освободились ни от какой «клятвы на нас» и, следовательно, еще пребываем в наших грехах»<sup>138</sup>. Но с другой, Спаситель воспринял нашу волю таким образом, что в ней с самого начала не было никаких колебаний по причине теснейшего единения че-

135. *Ἡμερολόγιο 2000. Χριστός το παγκόσμιο πρόσωπο. I. Μ. Βατοπαϊδίου.* "Αγιον Όρος, 2000. 24—30 ἀπριλίου.

136. *Ελληνική Τέχνη* 1995, 75, № 52.

137. Наиболее распространенное в византийском искусстве изображение Гефсиманского моления приводится, например, на одной из миниатюр Росанского Евангелия (VI в.), где молящийся Спаситель представлен коленапреклоненным, с воздетыми к небу руками. (См. также: Четвероевангелие, Парма, Ραλατ. 5, XI в. (три эпизода); икона «Чудотворные иконы Богоматери и евангельские сцены», монастырь св. Екатерины на Синае, XII в.; мозаики собора в Монреале, XII в.; фреска церкви Перивлепты, Охрид, 1295 г.; фреска церкви монастыря Дечаны, 1335—1348). Тема Гефсиманского моления отразилась и в образцах древнерусского искусства: это, например, фрески церкви Спаса на Нередице (1199) или икона «Земная жизнь Христа» (НГОМЗ, XV в.). В восточнохристианской иконографической традиции подчеркивалась молитва к Отцу, а не символический образ чаши, который, как правило, отсутствовал даже в поздних памятниках, подверженных западным влияниям. Так, на шитой строгановской плащанице (плащаница Агаповой, 1680 г.) с клеймами страстей сюжет моления Спасителя точно повторяет гравюру из Библии Пискатора. При этом чаша, которую на гравюре ангел держит в руках, была сознательно опущена русским художником (прим. Н. В. Квливидзе).

138. Пер. по греч. тексту из кн.: Епифанович 1917, 65.

ловечества с Божеством в Лице Бога Слова. Греческий патролог А. Влещис пишет об этом следующее: «Человеческая воля Спасителя обожена, поскольку исходит от Божественного лица, живущего и действующего по-человечески, но отличным от нас образом, «иначе, выше нас, Божественно»<sup>139</sup> (*ἄλλως ὑπὲρ ἡμᾶς θεϊκῶς*)»<sup>140</sup>.

Итак, если бы Христос совсем не боялся смерти и распятия на кресте, то Его человечество оказалось бы призрачным. Но в то же время, если бы Он боялся смерти точно так же, как боимся ее мы, если бы Ему надлежало еще и преодолеть в Себе некую «греховную» человеческую волю, Он никогда не смог бы нас спасти: Он оказался бы лишь одним из многих живущих на земле и удобопреклонных ко греху людей. Но невозможно и помыслить так в отношении Бога, ставшего совершенным человеком во всем, кроме греха. Только в свете абсолютной безгрешности Господа можно понять великий нравственный подвиг, совершенный Им, увенчавшийся страданиями и смертью, еще более тяжкими оттого, что претерпевались они в отличие от всех прочих людей добровольно, а не невольно.

Непременность и нетленность воли, наличествующая не в силу постоянного отказа от зла, но в силу изначальной бесстрастности и безгрешности Господа, никак не умаляет Его человечества и подвигов Его земной жизни. Господь воспринял добровольно и совершенно свободно наказание нашей падшей природы. Это приводит к тому, что Его человеческая воля не желает умирать, но тем не менее соглашается на смерть ради нашего спасения. На уровне природы Он воспринял все наше: «Через страдательность/страстность Он даровал природе бесстрастие, через труды — отдохновение, через смерть — вечную жизнь [...] Своими лишениями по плоти Он обновил и снова восстановил обычай естества и через Свое воплощение даровал природе преестественную милость — обожение»<sup>141</sup>. То, что произошло во время Гефсиманского борения, позволяет пра-

139. PG 91, 237A (том догматический Марину пресвитеру).

140. Vlatsis 1998, 216.

141. Qu. Thal. 61: PG 90, 632A.

вильнее и глубже понять остальные события земной жизни Спасителя, в частности Его искушения. Мог ли искушаться Тот, Кого смерть устрасила, однако не победила?..

Такова в главных чертах христология прп. Максима Исповедника. Впервые в истории всей святоотеческой мысли он явил полноту учения о человеческой воле Христа. При этом ему удалось предельно ясно показать, с одной стороны, то, что было сущностно воспринято и уврачевано Христом по Его человечеству, а с другой стороны, выявить и определить то, в чем человечество Спасителя отличается от нас в силу своего единения с Божеством. Здесь он уверенно следует глубочайшей логике Халкидона, каковую, по единодушному мнению исследователей<sup>142</sup> сочинений прп. Максима, он и применил для обоснования православного учения о двух волях во Христе.

И наконец, в заключение заметим, может возникнуть вопрос: а нет ли в учении преподобного Максима некоторой непоследовательности, в частности в его рассуждениях о двух волях, когда он, например, упоминает о непреложности произволения Христа, а затем уточняет, что у Христа вообще нет никакого произволения, что он упоминает о таком произволении лишь для указания на природную волю или на относительное усвоение Господом наших грехов. Следует отметить, что если прп. Максим и допускал различное употребление одних и тех же терминов, то от этого нисколько не страдала самая суть его учения. Ради обоснования возможности использования разных понятий воли он делает следующее пояснение: «Если мы явно использовали разные имена, [...] не будем смущаться от смешения подразумеваемых вещей, без рассуждения внимая тем, кто злоупотребил именами, — ведь истина открывается перед нами в делах, а не в именах, — и не будем считать разные предметы одним и тем же. Но благочестиво веруя да исповедуем, что Христос есть истинно совершенный Бог и истинно совершенный человек и является доподлинно, буквально и поистине Таковым, а не называется так простым только

142. Ср.: Louth 1996, 48. 58—62; Vlatsis 1998, 171.

именем. И на основании этого мы провозглашаем, что Он — две природы, для которых Он — ипостась, поскольку не бесплотен. И не будет дерзостью заявить, что Он, согласно Отцам, обладает двумя природными волями, поскольку не бездушен и не лишен ума. Мы не вправе утверждать нечто новое, для подтверждения чего не смогли бы прибегнуть к авторитету Отцов»<sup>143</sup>.

143. Оpusc.: PG 91, 32BC (Послание пресвитеру Марину).



**Издательство православной  
богословской литературы  
“АКСИОН ЭСТИН”  
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**

**[www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)**

**На сайте:**

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: [info@axion.org.ru](mailto:info@axion.org.ru)