**Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника**

Иеромонах Дионисий (Шленов)

Из всех божественных таинств самое таинственное таинство Христа (kata; to;n Cristovn)

Преподобный Максим Исповедник, Амбигвы PG 91, 332 C

Преподобный Максим был прозван Исповедником за мужественную защиту православного учения о двух волях Господа нашего Иисуса Христа. Отстаивая свои воззрения, он не побоялся отказаться от общения с уклонившейся от истины Константинопольской церковью, не побоялся долгой ссылки и жестоких мучений. И тем не менее, несмотря на подобные гонения со стороны Константинополя, уже через 18 лет после кончины преподобного Максима, последовавшей 13 августа 662 г., его взгляды получили полное признание на VI Вселенском соборе.

Нужно отметить, что несмотря на ключевое и, можно сказать, эпохальное значение преподобного Максима как для православного богословия, так и для истории христианской церкви его времени, изучение его богатого наследия в русской богословской науке по разным обстоятельствам не получило надлежащего развития. Бесспорно труды Сергея Леонтьевича Епифановича остаются до ныне непревзойденными и по глубине осмысления, и по качеству патрологической работы. С.Л. Епифанович успел перевести и прокомментировать треть Вопросоответов к Фалассию[1] и издать замечательные «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника»[2], но остается множество ценнейших сочинений Преподобного, о которых у русскоязычного читателя есть разве что смутное представление, как, например, «Диспут с Пирром». Этот пробел в некоторой степени начали восполнять переводы А.И. Сидорова, первые и последние за послереволюционный период, но основная работа еще впереди. Знаменитые Амбигвы, Богословские полемические сочинения, немалая часть вопросоответов к Фалассию (с 56 по 65) и поныне ждут своего переводчика и исследователя. Нельзя сказать, чтобы в трудах патрологов русской эмиграции был сделан некий кардинальный шаг вперед. В частности, у о. Георгия Флоровского даются верные характеристики, но в основном они повторяют известные места из западных патрологических курсов. Конечно, разбор воззрений преп. Максима и углубление в его учение на основании его сочинений задача не из легких в виду сложности языка святого и его глубокой философской культуры.

В настоящем докладе кажется уместным остановиться на христологии преп. Максима. Несмотря на достаточную общеизвестность основных положений учения Преподобного о двух волях во Христе, более глубокий разбор его учения в связи с воззрениями на грехопадение и искупление представляется достаточно актуальным, потому что именно его учение о двух волях во Христе проясняет ответы на возникающий ряд вопросов о истинном смысле свободы, о первопричине греха, об оценке тварного мира и, самый главный и основополагающий вопрос о том, в чем суть нашего спасения. Сочинения преп. Максима можно было бы сравнить с огромным живописным полотном, каждый фрагмент которого может быть правильно оценен только в контексте общей цветовой гаммы.

Отправной точкой может послужить толкование преподобным Максимом известных слов Гефсиманского моления: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Но прежде необходимо воспроизвести определенный смысловой контекст и рамки понимания данных слов Спасителя. Эти слова всегда привлекали и привлекают к себе внимание толкователей и церковных писателей. В их понимании наметились некоторые весьма характерные тенденции. Во-первых, представители традиционного святоотеческого подхода с глубокой древности, как, например, святой Иустин Мученик[3], или святитель Афанасий Александрийский[4], усматривали в них указание на естественную немощь человеческой плоти Спасителя. При таком понимании в них не остается места ни для какого намека на некоторое греховное противление или уклонение от воли Божией, как совершенно чуждое для Бога. Во-вторых, отказ от чаши порою мог все-таки пониматься как нечто неподобающее Богу, и в таком случае он понимался как предобразующий наше греховное состояние, и относящийся к Богу только «по икономии», как, например, в толковании святителя Василия Великого[5]. В-третьих, греховное противление, усматриваемое в уклонении от чаши, могло быть отнесено не к человечеству всех людей, но к человечеству, воспринятому Христом. Те, кто допускал такое, с неизбежностью должны были прийти к определенным выводам: или отвергнуть человеческую природу Христа, как не соответствующую Его Божеству (путь монофизитский) или же признать ее противящейся и противоборствующей воле Бога Отца, но в конце концов подчиняющейся (путь несторианский).

По первому пути третьего пункта пошел современник преп. Максима патриарх константинопольский Сергий, известный сторонник моноэргистского движения, а потом автор компромисного варианта: два действия – одна воля. Этот вариант он сформулировал в известном документе под названием Псефос (июнь 633 г.). Уже задолго до него Апполинарий Лаодикийский считал, что слова: «Если возможно, да минует Меня чаша сия» произнес плотоносный Бог, у Которого «нет никакого различия в хотении»[6]. Приведем центральное место из Псефоса: «…Выражение «два действия» соблазняет многих, потому что его никогда не использовал кто-либо из святых и известных проповедников таин Церковных. Оно привело к тому, что стали исповедовать две воли, относящиеся друг к другу противоположным образом, как если одна часть Бога Слова хотела исполнить спасительное страдание, а другая часть – человечество, которое в Нем, – сопротивлялась Его воле, будучи противоположной. Так поступая, они ввели два существа, которые стремятся к противоположному – что нечестиво – ведь невозможно, чтобы у одного и того же подлежащего одновременно были две воли по отношению к тому же предмету…»[7]. Позиция патриарха Сергия заключалась в том, что Христос в Гефсиманском молении проявляя Свою Божественную волю, тем самым якобы отрицает в Себе волю человеческую[8].

Западный исследователь Lйthel[9] небезосновательно ставит отрывок из Псефоса в зависимость от соответствующего места из Второго слова о Сыне святителя Григория Богослова. Прежде чем перейти к разбору воззрений преподобного Максима позволим себе процитировать его. Святитель, начиная свое размышление на эту тему над цитатой из Евангелия: «…Сын снисшел с небес, не чтобы творить волю Свою, но волю Пославшего» (Ин. 6, 18), говорит: «Если бы это не произнес Сам Сшедший, мы могли бы предположить, что это сказано не таким человеком, которого мы могли бы принять за Спасителя (ведь Его воля, как всецело обоженная, не противится Богу), но таким человеком, как мы, потому что людская воля не всегда следует Божественной, но зачастую Ей противостоит и противоборствует.И таким же образом мы понимаем: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия. Но не как Я хочу, но да будет воля Твоя» (Мф. 26, 39). Ведь Он не мог сомневаться, что возможно, а что — нет, и не могподменять Своей волей волю Божественную...»[10]. Как мы видим, святитель Григорий уравнивает здесь понятия разности воль и их возможного взаимного противления, противоречия. Если человеческая воля во Христе отлична от Божественной, значит она себя ей противопоставляет и ей противится. И в этом его аргументация была полностью воспроизведена патриархом Сергием.

Но сам святитель Григорий использовал свою аргументацию совсем в другом контексте – в полемике с арианами, для которых воля Сына, отличная от воли Бога Отца, означала неравенство Сына Богу Отцу. Заметим, что в своем богословии святитель Григорий отнюдь не отрицает во Христе человеческой естественной воли. Недаром его высказывание: «Хотение Его (человечества Христа) как всецело обоженное, не имело ничего противящегося Богу»[11] преподобный Максим оценил по заслугам и много раз цитировал в своих сочинениях. В отличие от монофелитов, Преподобный усматривает в этом высказывании указание именно на две воли во Христе: ведь само совершившееся в Нем обожение человеческой воли отнюдь не препятствует обладанию Господом как Божественной так и — пусть и обоженной, но по прежнему все той же — естественной человеческой волей[12].

Сам преподобный Максим в своем толковании слов Спасителя откликнулся на все вышеуказанные варианты. С первым из них он безоговорочно согласен, но в отказе от чаши он видит не только немощь плоти (Господь «облекся в плоть, боящуюся смерти. Ведь ей свойственно бояться смерти, уклоняться и пребывать в борении»[13]), но и движение человеческой воли. Второе толкование о предызображении нашего состояния он никогда не упоминает в связи с Гевсиманским молением, посколько этот вариант уводит от буквального понимания евангельского текста и прямо не относится ко Христу. Хотя сама идея о домостроительстве нашего спасения близка преп. Максиму, она будет выражена иными средствами.

С третьим вариантом о греховном противлении человечества Христа, как бы ни был он сформулирован, преподобный Максим решительно не согласен. Опровергая мысль монофелитов о том, что человеческая воля Спасителя проявляла себя не с самого момента Воплощения, но только во время моления о Чаше и была отвергнута Божественной волей, он писал: «Разве есть противление, когда (Христос) молится и добровольно воспринимает плотскую немощь через тесноту (sustolhv)[14] и совершенно не противится, но говорит: Если возможно и Не что Я хочу, но если 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...»[15].

Итак, по мысли Преподобного, для человечества, воспринятого Христом, не мыслимо какое-либо сознательное противление Богу. Это подтверждается тем, что противление всегда «противоприродно», и как таковое греховно. А в человечестве Христа, которое существует «сообразно природе», как неоднократно подчеркивал Преподобный, нет никакого действующего греха[16].

Заметим, что преподобный Максим всегда очень высоко ставит человеческую природу в частности и тварную природу вообще; ведь природа эта, как творение Божие, «добра зело». В этом он продолжает определенную святоотеческую и стоящую за ней философскую традицию. Представление о природе как о безусловном, правильном, соответствующем общему замыслу мировом целом, впервые со всей определенностью появилось у Аристотеля, а дальнейшее развитие получило в стоическом учении. Стоики учили о жизни в соответствии с природой, что одновременно означало соответствие закону мирового Логоса, организующего все в этом мире. В отличие от Платона, у которого телесное (согласно пифагорейскому штампу sw'ma sh'ma) всегда несло негативную окраску, у стоиков весь мир, включая человеческую душу, является материальным и при этом абсолютно приспособленным для человека, т.е. таким миром, в котором нем нет ничего плохого. Св. Максим в положительном отношении к миру следовал Отцам Каппадокийцам, которые были согласны в данном вопросе с учением стоиков, и явно полемизировал с Оригеном, учившем о теле только как о кожанных ризах, данных после грехопадения. Тварная природа является по сути для Преподобного неким благом и мыслится им таковым даже и в нынешнем своем состоянии — уже после грехопадения Адама. Явившееся в мире зло не столько влечет природу за собой, сколько вступает с ней в противоречие и ей противостоит. Именно поэтому и непротивление Богу, следование Его воле отождествляется Преподобным с бытием по природе: в соответствии с природным логосом. А само зло понимаемое как ничто, как отсутствие добра выводится за пределы доброго мира, сотворенного Богом, в сферу небытия.

В Гефсиманском борении имели место уклонение и теснота не только в ознаменование немощи человеческой плоти Спасителя, но и как указывающие на «движение» Его человеческой воли. Если монофелиты упомянули о ней лишь с тем, чтобы ее отвергнуть, то для преподобного Максима их подход стал поводом, чтобы ясно и определенно сформулировать позицию Церкви. Заметим, что преподобный Максим подступил к отчетливой формулировке участия человеческой воли Спасителя в борении достаточно постепенно — по мере нарастания монофелитских споров. Подтверждая учением о двух волях учение о двух природах против монофизитов (против Александрийского патриарха Севира), он писал: «И снова движение показал Тот, Кто плотию умертвил смерть; чтобы Начавший обладать естеством как человек явил в Себе то, что спасается, а как Бог – неизреченный и великий совет Отца и Бога, исполняющийся телесно. Потому что Он стал преждечеловеком не для того, чтобы пострадать, но чтобы спасти. Поэтому он говорит: Отче мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты (Мф. 26, 39). Он показывает теснотой движение человеческой воли, которое запечатлевается и осуществляется в сопряжении с Божественной волей, и в связи природного логоса со способом Домостроительства...»[17].

Преподобный Максим своим глубоким толкованием моления по-существу совершил настоящее открытие. Слова Гефсиманского моления стали одним из самых сильных аргументов для доказательства присутствия человеческой воли во Христе. Преп. Максим указывает на направление движения человеческой воли Спасителя, которое из состояния естественного страха, преодолев его, стремится к спасительным для нас страданиям. Иными словами Спаситель по Своему человечеству хочет нашего спасения, и свободно принимает смерть, чтобы нас спасти.

Но как понимать предшествовавшее принятию чаши уклонение от нее? Ведь оно тоже происходит в результате движения человеческой воли. И если Спаситель явил в Себе то, что спасается, то есть нашу человеческую природу, то не было ли в Его волевом акте некоторого преодоления несовершенства этой природы и самой Своей воли? Этот вопрос можно сформулировать иначе: был ли страх Господа проявлением естественной силы самосохранения, как эта сила проявляется у всех людей в их падшем состоянии, которые заключены в рабские оковы смерти? Очевидно, что мы здесь подступаем к ответу преподобного Максима на второй вариант третьего пункта о как бы действительном противлении Господа во время Гефсиманского моления Богу Отцу с последующим Ему подчинением.

Здесь представляется уместным припомнить точку зрения по этому вопросу тех же самых монофелитов, которые опасались, что признание преподобным Максимом человеческой воли Христа приведет к признанию в Нем всего того, что не может подобать Богу, и в конце концов, коренится в греховном состоянии воспринятого Им человечества. Так, в частности, экс-патриарх Константинопольский Пирр в своем известном диспуте с преподобным Максимом в июне 645 г. недоумевал: «Если нам по природе свойственен страх (deiliva - трусость), а страх относится к [страстям] предосудительным, значит в соответствии с нашим устроением по природе нам присущи предосудительные страсти, то есть грех».

Мы видим, что если по вышеразобранному пункту преподобный Максим занимал наступательную позицию, то здесь он вынужден защищаться, и в виде апологии четко формулировать православное учение. Его ответ таков: «Снова из-за сходства имен ошибаешься ты сам, а не истина. Сущеcтвует страх естественный (kata; fuvsin) 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 (qevlwn) ради нас естественный страх, который указывает на врожденную природе силу, стремящуюся к поддержанию бытия. Потому что в Господе не вступают в противоречие, как в нас, природные страсти (fusikav) и воля. Но когда Он по истине алкал и по истине жаждал, Он алкал и жаждал не соответствующим нам способом, но способом, превосходящим нас, поскольку добровольно (˜eJkousivw"). Подобно этому и когда Он поистине устрашился, Он устрашился не так, как мы, но превосходя нас...»[18].

В данном месте преподобный Максим подчеркивает принципиальную разницу между тем, как пользуемся мы своим человечеством и как им пользуется Господь. В частности, как сила самосохранения проявляется у нас людей, и как у Господа. В отличие от людей, которые по необходимости отдают дань своей тварности и ограниченности, причем сама эта необходимость есть неизбежное следствие их падшего состояния и греховного «способа» жизни, Господь — по Домостроительству спасения — свободно и добровольно принимает на Себя всю тяжесть такой ограниченности. Таким образом, по мысли преподобного Максима, добровольное принятие Господом нашего природного состояния именно по Своей человеческой воле не оставляет при этом в Его человечестве никакого места для какого бы то ни было противления и неприятия воли Божией. Эта добровольность не может быть понята как принятое раз и навсегда решение быть человеком с неизбежным затем подчинением печальному уделу земной юдоли, но является постоянным согласием Богочеловека на необязательную для Него страдательность, тленность и смертность человеческого существования. Эта добровольность выражает, как завершает это место Преподобный, особый «способ» Божественного домостроительства, который сочетается с «природным логосом», подтверждающим реальность человеческой природы Спасителя[19].

Выделение помимо «природного логоса», общего для Господа и людей, особого «способа» Божественного Домостроительства, отличного от людского греховного способа жизни, имеет принципиальное значение для разведения понятий различия и противоречия Божественной и человеческой воли, и тем самым для подтверждения и оправдания человеческой воли во Христе. Вспомним, что различие и противоречие воль виделись как синонимичные и в толковании слов Гефсиманского моления святителем Григорием Богословом (причем у него подобная равнозначность в контексте троичных споров оказывалась оправданной), а впоследствии и у патриарха Сергия. По мысли Преподобного, тот факт, что человеческая воля Христа отлична от воли Божественной «по природному логосу», не означает того, что она вступает с Божественной волей в противоречие, поскольку человеческая воля Христа превосходит волю любого другого человека по способу Домостроительства[20]. Очевидно, что «природный логос» соответствует, по воззрениям преподобного Максима, человеческой природе, которую воспринял Христос, а «способ» Божественного Домостроительства – явлению миру Его Божественности, Его личности.

Это превосходство воли Спасителя над нашей волей на первый взгляд может показаться православному читателю несколько необычным, потому что порой мы встречаем утверждения не только о полном равенстве человечества Христа с нашим человечеством, но и о равных возможностях по отношению к искушениям и страстям. Чтобы понять мысль преподобного Максима, нужно вникнуть в самую суть его богословских построений – в его учение о природной и гномической воле, которое неразрывно связано с понятиями природы и личности. Опровергая монофилитов Преподобный учил, что во Христе возможны две природные воли, но отнюдь не две или одна гномические воли (gnwvmh, gnwmhko;n qevlhma), причем природные воли принадлежат соответственно Божественной и человеческой природам Христа, а гномическая воля, не относясь к никакой из Его природ, также не принадлежит Его личности.

Прежде чем остановиться на основных моментах аргументации преподобного Максима нужно попытаться определить, что такое «гномическая воля» и как ее адекватно передать в русской терминологии. Греческое слово gnwvmh имеет много значений[21] и может переводиться как «мнение, склонность, воля, желание». В волевом процессе gnwvmh обозначает момент принятия определенного решения после предшествующей борьбы мотивов. Совсем не случайно о. Георгий Флоровский, назвал гномическую волю «избирательной»[22], а С.Л. Епифанович — «греховной и эгоистической»[23].

Основанием для такого понимания служит непостоянство гномической воли, и ее всегдашняя самореализация в рамках 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 «уклоняется в разные стороны, и не есть определение природы, но в полной мере лица и ипостаси»[24]. Преподобный Максим понимает ее как личное произволение каждого человека, то есть личное и, более того, чаще всего противоестественное использование природной воли[25] — в особенности для удовлетворения личных пожеланий и стремлений, которые превышают нужды природы. Насколько личная воля не соответствует требованиям природы, настолько она и является «произволом»[26].

В связи с данным определением гномической воли возникает ряд вопросов. Была ли она у Адама в раю и будут ли ей обладать те, кто достигнет единения с Богом? Почему ее не воспринял Христос, ведь то, что не воспринято, не уврачевано? В рамках нашего христологического доклада постараемся ответить на второй вопрос, причем нам думается, что от этого ответа во многом зависит и ответ на первый.

Для того, чтобы понять аргументацию преподобного Максима, нужно представить себе общий ход его мысли. Поскольку гномическая воля соответствует личности, а личность Христа – это личность Бога, ставшего человеком, то ни о какой в Нем изменчивости и выборе, которые прежде всего и означает gnwvmh, не приходится говорить. Это было для преподобного Максима настолько очевидно, что у него не было никаких вариантов кроме самого резкого неприятия gnwvmh во Христе. Но это неприятие не означало для него принципиальную инаковость человечества Христа по сравнению со всеми другими людьми. На уровне личности Богочеловека воля проявлялась не как единый процесс или состояние (qevlhma), но как единый результат воления (qelhqevn), соответствующий особому «способу» Божественного домостроительства[27].

В монофелитском споре могло быть взято за основу только учение о воле как о состоянии природы, то есть о «воле природной». Это учение позволяло сохранить и развить Халкидонскую христологию без возвращения к монофизитству. Поражает глубина и стройность рассуждений преподобного Максима в защиту природной воли, например, в «Диспуте с Пирром» и полная беспомощность его оппонента. В нашем докладе нет места, чтобы выстроить всю аргументацию преподобного Максима. Еще в прошлом веке это замечательно сделал исследователь учения преподобного Максима о двух волях Иван Орлов[28]. Итак, по мысли преподобного Максима, рассуждения монофелитов, говоривших то об одной природной воле во Христе[29], то об одной избирательной воле[30], крайне неразумны. Приведем два аргумента, онтологический и нравственный, против идеи присутствия во Христе гномической воли:

Во-первых, преподобный 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, по твоему, Христос окажется имеющим другую волю, чем Отец и Дух, и борющимся»[31].

Во-вторых, признание гномической воли умалило бы человескую жизнь Христа, и привнесло бы потенциальную возможность к совершению греха. Аналогия с тем, как гномическая воля проявляется у людей, не может быть перенесена на Господа, потому что Он отличается от людей, как уже было сказано, особым «способом» деятельности и воления в силу теснейшего единения Божества и человечества. Ведь если природная воля всегда соответствует «логосу природы», то гномическая воля – «способу использования»[32], или, по утверждению Пирра, является людским «образом жизни»[33]. Исходя из этого определения гномическая воля свойственна только людям, характеризуя личную жизнь каждого, и при этом представляет единственный способ выразить свою природную волю через выбор между добром и злом.

Заметим, что в своих ранних сочинениях преподобный Максим еще говорил о gnwvmh во Христе, используя этот термин наряду с qevlhma без специальной дифференциации. Так, например, в отношении человечества Господа Преподобный высказывался так: «Он сохранил мнение (gnwvmhn) бесстрастным и не восстающим по отношению к природе»[34]; в отношении же Божества Спасителя Максим утверждал следующее: лукавые силы думали, что Спаситель «не движется самоопределением (gnwvmh) воли»[35]. Однако, в своих более поздних сочинениях, когда стало необходимо сформулировать четкую позицию в борьбе с монофилитством, Преподобный решительно заявляет: «... Те, кто приписывают Христу гномическую волю ... учат о Нем как о простом человеке, который имеет такое же желательное устроение как и мы, который не знает и сомневается, испытывает противоречия, как кто-либо размышляющий о сомнительном, а не о несомненном»[36]. И в другом месте: «Отцы никогда не говорили, что во Христе различные гномические воли, дабыОн не представлялсяимеющим два мнения, и двумысленным, и, можно сказать, сражающимся с Собой восстанием помыслов, и не говорили, что у Него два лица»[37].

Отсутствие у Господа гномической воли подчеркивается тем, что Он был недвижим по произволению. Преподобный Максим писал: «Человечество Бога не находилось в движении по произволению (kata; proaivresin) как мы, чтобы не посчитали, что Он по природе изменяется в зависимости от произволения»[38]. Термин «произволение», proaivresi", очень близок понятию гномической воли. Понятно стремление Преподобного очень четко определить использование этого термина по отношению к человечеству Христа вплоть до утверждения о том, что во Христе не было произволения как такового. В послании к пресвитеру Марину преподобный Максим разъясняет в каком смысле ранее — в 42 вопросоответе к Фалассию — он говорил о «произволении» Иисуса Христа. «Те святые отцы, которые писали о произволении человечества Христа, указывали на желательную силу природы..., которая, можно сказать, тождественна с природной волей; или они указывали на наше собственное произволение, которое воплотившийся Бог воспринял относительно. О чем поразмыслив тщательным образом, твой раб и ученик упомянул произволение в изложении недоумений из Священного Писания святейшему моему господину и учителю Фалассию»[39].

По мысли преподобного Максима нельзя даже говорить о произволении Христа, которое всегда соответствует природе, потому что «Христос окажется, как по Несторию, находящимся под воздействием противоположностей по произволению как простой человек»[40] и «хорошим по преуспеянию»[41]. Единственное оправдание для использования этого понятия применительно ко Христу – это учение об относительном усвоении, о котором подробнее будет сказано ниже. Итак, наличие избирательной воли или произволения у Иисуса Христа привело бы к тому, что Он оказался бы воздержанным, а не бесстрастным, как заметил греческий исследователь богословских воззрений преподобного Влецис[42], — в полном соответствии со взглядами преподобного Максима[43].

Столь сильное ограничение произволения в своем идеальном варианте ставит нас перед серьезным вопросом о характере человеческой свободы вообще и, прежде всего, о свободе Господа по Его человечеству. Если избирательная воля предполагает свободу выбора между добром и злом, то природная воля этой свободы не предполагает, но при этом постоянно и совершенно свободно устремляется к тому, что по природе, – к благу и его подателю Богу. Для преподобного Максима очевидно несовершенство первого понимания свободы в смысле «выбора» (gnwvmh) по сравнению со вторым – в смысле «самовластия» (aujtexousiovth")[44]. В Диспуте с Пирром Максим Исповедник толкует стих из пророка Исаии прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе (Ис. 7, 16). При этом он использует смысл этого стиха в приложении ко Христу: «Младенец прежде чем разуметь 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»[45].

Несмотря на кажущуюся парадоксальность делаемого утверждения, по мнению преподобного Максима, у природной воли есть полная свобода, не стесненанная никаким принуждением и необходимостью. И в самом деле, люди, воспитанные в рамках секулярной культуры и привыкшие к свободе как к выбору между добром и злом, сочтут такую свободу ничем иным как самой жесткой необходимостью. Вопрос о свободе воли не мог не быть задан, как только было сформулировано учение о двух природных волях. Так бывший патриарх Пирр с недоумением спросил у преподобного 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?»[46]. Исповедник доводит утверждение Пирра до абсурда: если думать так, это означает, что необходимо утверждать и то, что всякое «волящее по природе» имеет недобровольное движение. В таком случае все то, что «по природе не волящее» обладает, тем самым, движением добровольным. Это оказалось бы равносильным тому, как если бы разумные существа оказались несвободными, а неодушевленные и не имеющие воли – свободными[47]. Несмотря на такой не совсем логичный аргумент (нужно было бы противопоставить волящее по природе волящему не по природе, а не по природе не волящему) позиция Максима ясна. Бог, Который по природе Бог, по природе Благой, по природе Творец, при этом Бог, Благой и Творец не по необходимости; предположить это было бы крайним богохульством[48].

После краткого экскурса о двух волях Господа нашего Иисуса Христа, по учению преподобного Максима Исповедника, можно лучше понять то, что произошло во время Гефсиманского борения. Христос не выбирал между «да» и «нет», между принятием чаши или отказом от нее. Он принял грядущие страдания по Своей человеческой природной воле. Это принятие произошло не только свободно, но и добровольно, при чем добровольность становится важнейшим аргументом для доказательства безгрешности человеческой природы Господа вопреки обвинениям монофелитов против преподобного Максима. Добровольность – это свобода от всего того, что выпало на долю людям, начиная от страстного рождения 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, это нечто иное, это то, что отличает человечество Бога от нашего человечества, не имеющего власти изъять себя от наказания за грех.

Из церковной истории известно, что добровольность принятия Господом человечества была одним из главных аргументов так называемых афтартодокетов, течения внутри монофизитства, главой которого считается Юлиан Галикарнасский, для доказательства нетленности тела Спасителя, так что, хотели они того или нет, реальность Его земной жизни и страданий оказывалась под сомнением[49]. Известно также, что знаменитый противник афтартодокетов византийский полемист Леонтий Византийский в противовес им учил о невольности тленности и страстности, которые воспринял Христос, конечно, кроме греха. По его учению единение человечества с Богом Словом не означало добровольность страданий в любой момент жизни Спасителя, но только безгрешность и святость[50]. Очевидно, что преподобный Максим расходится в этом с Леонтием Византийским. Но в своем учении о добровольности страданий Господа он не был ни его изобретателем, ни тем менее сторонником афтартодокетов на основании того, что, с одной стороны, можно указать на сочинения других отцов, также учивших о добровольности страданий и смерти (например, святитель Григорий Богослов[51], святитель Иоанн Златоуст[52] и преподобный Иоанн Дамаскин[53]), а с другой, сам Преподобный еще более углубил воззрения Леонтия Византийского на полноту человечества Христа.

Итак, во второй части нашего доклада мы постараемся остановиться на некоторых моментах того, каковы воззрения преподобного Максима на человечество Христа в целом. Благодаря этому удастся еще глубже уяснить значение того, что произошло в Гефсимании, как и характер всей земной жизни Спасителя. Постараемся изложить его учение в виде нескольких характерных пунктов:

1. «Оправдание» тленности.

2. Греховность человеческой воли и ее последствия.

3. Безгрешность и обожение человеческой воли Иисуса Христа как основание для Его неподвластности тлению.

4. Злая человеческая воля и дело нашего спасения.

5. Освобождение от тления.

Кратко сстановимся на каждом из этих пунктов.

1. Тленность и смертность мира являются некими неизбежными спутниками его тварности, т.е. по учению преподобного Максима они не обязательно возникли в результате грехопадения[54]. Тем самым появляется более легкая возможность оправдать страстность, тленность и смерность от поврежденности грехом и отнести их к человечеству Христа[55]. Нужно отметить, что и Леонтий Византийский склонялся к тому, что Адам скорее был сотворен страстным, чем бесстрастным[56]. Но даже если страстность, тленность и смертность возникли только в результате грехопадения как наказание за грех, они все равно в человечестве Христа остаются вне греховной поврежденности, остаются такими же добрыми, как тварный мир, которого Бог не сотворил злым. Очень важно провести терминологическое различие двух понятий страстности, которые, к сожалению, переводятся на русский язык одинаково. Преподобный Максим различает страстность природы, как свойственную людям до греховного выбора, и как свойственную им после такого выбора: «Противоестественное расположение нашей эгоистической воли вносит страстность (ejmpavqeia) в страстность (paqhtovn) природы»[57]. В соответствии с такими представлениями страстность Христа понимается как ряд так называемых «непогрешительных страстей». Эти страсти в отличие от греховных страстей Господь воспринимает по «существенному усвоению». К ним относится голод, жажда, усталость, плач, страх и уклонение от смерти и другие проявления «тления», присущего человеку от его рождения и до самой смерти, но не относится неведение и богооставленность, которые стало характеризовать человеческую природу в состоянии греховного отпадения от Бога[58].

2. Христос становится вторым Адамом в том смысле, что Он принимает наказание природы Адама за грех воли, а освобождает нас как от греха воли, так и от наказания за него. Преподобный Максим проводит параллель между ветхим и новым Адамом, причем именно воля становится как причиной грехопадения, так и основанием для спасения[59].

Преподобный Максим проводит предельно четкую грань между грехом воли и наказанием природы. Невольность наказания природы указывает на то, что оно является именно следствием и исцеляется тогда, когда будет исцелена его причина – вольный грех. В известном 42 вопросоответе к Фаласию Преподобный писал: «В Праотце после нарушения божественной заповеди возникли два греха, один укоризненный, а другой неукоризненный, но появившийся по причине первого. Первый возник от произволения, которое добровольно отвергло благо; второй – от природы, которая из-за произволения невольно отвергла бессмертие. Поэтому Господь и Бог наш, чтобы исправить пришедшее на смену тление и изменение природы, когда принял всецелую природу, также в воспринятой природе Сам стал обладать страстностью (to; paqhtovn), которая однако была украшена нетлением (ajfqarsiva) произволения. И поэтому хотя Он природой по причине страстности стал за нас грехом, но при этом не познал избирательного греха по причине непреложности (ajtreyiva) произволения, а страстность природы исправил через нетление произволения»[60]. Если и называется здесь наказание грехом, то только в переносном смысле. То, что это не грех в собственном смысле, подчеркивается определением «неукоризненный». Грех связывается всегда с личной ответственностью и вольностью человека, и поэтому всегда является укоризненным.

3. Не будем забывать, что вышеприведенная цитата является как раз тем самым местом, смысл которого преподобный Максим затем уточнил в послании к пресвитеру Марину, когда писал, что понимает произволение в смысле природной воли. Но даже из самого этого текста хорошо понятно о какой непреложности произволения идет речь – о той которая выше названа нетленностью, то есть тем, что в принципе не может стать тленным. В силу единства человечества и Божества в личности Иисуса Христа при Воплощении происходит то, что Его человеческая воля становится «нетленной», а после смерти происходит отложение тления и нетление природы.

С нашей точки зрения, именно в смысле «нетления воли» С.Л. Епифанович писал о том, что Христос «совершил в Себе» освобождение от греха[61]. Он ссылается на следующие места: «...Греховные законы естества во Христе уничтожены, и всякое рабское восстание страстей из-за присутствия Слова всецело прекратилось». И далее: «Христос упразднил законы неразумия, которые из-за греха были введены в природу»[62]. Здесь преподобный Максим использует аорист: в греческом языке — время, указывающее на единичное законченное действие в прошлом. Причиной для уничтожения греховных законов природы стало соединение в момент Боговоплощения человеческой природы с природой Божественной. Об этом говорится во многих сочинениях преподобного Максима; так, например, он пишет: Христос «восприятием очищает его (грех наш!) от всякой скверны и воплощением боготворит всю нашу природу»[63]. То есть при нетлении воли и полной безгрешности упраздняется основание для тления природы, и в человечестве Господа его можно объяснить только исходя из добровольного принятия Господом всего нашего состояния кроме греха.

Нельзя сказать, что благодаря «нетлению воли» Христос жил призрачно по человечеству. Огромным трудом было претерпение непогрешительных страстей, которые действовали так, чтобы не нарушать чин человеческого естества: «все, если и природное, и неукоризненное, хотя и не против, но и не всецело соединено с Богом»[64]. Но они не давали никаго повода и намека к той страстности, по которой все люди являются страстными, потому что в отличие ото всех людей Бог Слово воспринял страстность добровольно.

4. Спасение людей состоит в освобождении их от грехов, причем грех понимается именно как зло, заключающееся в злой человеческой воле. Природа, в каком бы горестном состоянии она не находилась, не зла сама по себе. Преподобный Максим писал: «Зло состоит ни в чем ином, как только в том, насколько наша воля по мнению (kata; gnwvmhn) отличается от Божественной воли»[65]. И в другом месте: противоестественное расположение нашей избирательной воли – это «держава закона греха, произшедшего от преслушания»[66]. В результате освобождения от причины – греха люди смогут освободиться и от следствия – тления.

Но главной целью остается борьба с грехами. Господь берет на Себя грехи по относительному усвоению[67] и уничтожает их так, как врач лечит болезни больного. В догматическом томе к пресвитеру Марину преподобный Максим писал об этом так: «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 Слова), скажу так, они могут присоединяться, хотя бы в самом отдаленном смысле? Не иначе как по относительному усвоению (oijkeiwvsei), из-за Егомилости [они могут быть отнесены к Нему] как к Главе всего тела, подобно тому, как к врачу [относятся] страдания болящего, пока нас не освободит от них ради нас воплотившийся Бог. Он совершенным образом от нас [их] устраняет и уничтожает силой воспринятого Им тела. Существуют два вида страстей: одни наказания (или «чести» как можно перевести слово ejpitimiva" — иером. Д.), другие бесчестия (ajtimiva"). Одни относятся к нашей природе, другие ей всячески вредят. Итак, первое Он воспринял по сущности (oujsiwdw'" katedevxato), как человек ради нас хотящий, одновременно удостоверяя природу и уничтожая наше осуждение. А второе, о котором известно, что оно проявляется в нас из-за нашего бесчинства, также усвоил (w/jkeiwvsato), [но только] относительно по Домостроительству, как Человеколюбец, чтобы как огонь воск, или как солнце пар земной, все наше потребив, сообщить нам Свое, и сделать нас как бесстрастными, так и нетленными по обещанному»[68]. Необходимо отметить, что в данном месте преп. Максим несомненно опирается на свят. Григория Богослова (тот же образ огня и солнца, что и во «Втором слове о Сыне»), но в то время как Святитель писал о «восприятии чужого подобия», т.е. всего нашего[69], Преподобный устанавливает четкое различие между существенным усвоением наших непогрешительных страстей и относительным усвоением наших грехов.

5. Какое значение для нашего спасения имело относительное усвоение Господом наших страстей и грехов и существенное усвоение нашей природы с ее непогрешительными страстями? Св. Максим писал, что относительное усвоение Господом «бесчестных страстей» стало для человеческого рода причиной бесстрастия произволения, а существенное усвоение «страстей наказания» было «даровано как верный залог будущего нетления природы»[70].

Достижение нетления природы – конечная очень важная цель, но исполнимая только после освобождения от грехов. Если мы вспомним слова преп. Максима, приводившиеся в начале нашего доклада, это станет еще более очевидно. «Он (Господь) действительно запечатлел в Себе наше, через кратковременное природное борение, чтобы и от него нас освободить, и подтвердить природу Собственной плоти...»[71]. По мысли преподобного Максима Господь освобождает нас, прежде всего, от грехов, и только во вторую очередь от их последствий, что передано в цитируемом тексте через союз «и» в значении «также», того тления, которое Он добровольно принял на Себя.

**Заключение.**

Центральное событие нашего спасения произошло на Голгофе, когда распинается и умирает Тот, Чья смерть становится не осуждением природы, но осуждением грехов, и тем самым освобождением природы от власти тления. «Cмерть у Того, Кто не получил бытия от удовольствия, была не осуждением природы, но отъятием греха прародителя, из-за которого страх перед смертью стал обладать всей природой»[72]. От своего лица и от лица каждого человека св. Максим говорит: «У меня было два проклятия: 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 его, уничтожив Своей крестной смертью. И произошло проклятие Бога моего, моего греха проклятие и смерть...»[73].

После всего вышесказанного для нас становится яснее и значение Гефсиманского борения Христа, а также смысл первой (об уклонении от чаши и страданий) и второй (о принятии страданий) частей моления Господа. Иисус Христос испытывал страх, свойственный человеческой природе, страх неукоризненный. Он претерпевал стесненность этим страхом. Этого требовала человеческая природа – избегнуть смерти, уклониться от нее. Для всякого человека страх смерти – это греховное состояние, нежелание расстаться с удовольствиями, это ослабленность греховным произволением и выбором, это неумение мужественно выстоять перед болью и страданием. Страх смерти присущ и Господу, что свидетельствует о полноте воспринятой Им нашей природы. И вместе с тем этот страх во Христе отнюдь не вступает в противоречие с Божественным промыслом, с Божественной волей.

Потому-то в Гефсиманском борении, сколь бы долго оно не продолжалось, никоим образом не возможен иной исход, чем тот, который и имел место: Да будет не Моя воля, но Твоя. Как уже отмечалось выше, для преподобного Максима исключительное значение здесь приобретает вторая часть Гефсиманских слов Христа, являющих нам то, что человеческая воля Спасителя свободно устремляется к страданию и смерти, принимая их. В предшествовавшем этому движении человеческой воли Спасителя не было греховного направления, какое присутствует у всех людей. В единстве же этой молитвы нам ясно виден тот великий огромный нравственный подвиг, что совершается Христом, Который добровольно соглашается на смерть, не обусловленную состоянием греха.

Итак, если бы Христос не боялся смерти и распятия на кресте, то Его человечество оказалось бы призрачным. Но, в то же время, если бы Он боялся смерти точно также как боимся ее мы, если бы Ему надлежало еще и преодолеть в Себе некую «греховную» человеческую волю, Он попросту не смог бы нас спасти; ведь Он оказался бы лишь одним из нас, одним из многих живущих на земле и удобопреклонных ко греху людей. Но мы не можем помыслить так в отношении Бога, ибо Сын Божий стал совершенным человеком кроме греха. Конечно же, при некоем первоначальном обращении к этой проблеме, слово «страстность», в отношении того состояния, которое воспринял Господь, может показаться противоречащим учению о Его абсолютной безгрешности. Но, как небезосновательно замечает о. Георгий Флоровский, греческое слово paqhtovn можно перевести как «страдательность»; такой перевод лучше передает смысл восприятия Господом наших непогрешительных страстей[74].

Как мы знаем из учения Церкви, в деле нашего спасения ключевое значение имеет восприятие Спасителем нашей человеческой воли. Преподобный Максим Исповедник писал: «Если бы, в то время как человек по своей воле послушался постыдного, Бог Слово не воспринял его волю, то мы бы не освободились ниот какой на нас клятвы и еще пребываем в наших грехах»[75]. Но Спаситель воспринял нашу волю таким образом, что в ней с самого начала не было никаких колебаний — по причине теснейшего единения человечества с Божеством в Лице Бога Слова. Греческий патролог Влецис пишет об этом так: «Человеческая воля Спасителя обожена, поскольку исходит от Божественного лица, живущего и действующего по человечески, но отличным от нас образом: «Иначе выше нас божественно»[76]»[77].

Эта непреложность воли, существующая не в силу постоянного отказа от зла, но в силу изначальной бесстрастности и безгрешности Господа, по учению преподобного Максима, не умаляет Его человечества и подвигов земной жизни: Христос воспринял добровольно и совершенно свободно состояние нашей падшести. На уровне воли это сказалось в том, что Он не хотел умирать, потому что смерть противоестественна (потому-то в страхе перед смертью для Него нет ничего плохого), но тем не менее вольно принял смерть, потому что иначе не возможно было бы нас спасти. На уровне природы Он воспринял все наше и увенчал нашу тленность — нетлением, страстность — бесстрастием, смертность — бессмертием в Своем воскресении. То, что произошло во время Гефсиманского борения, позволяет правильно понять остальные события земной жизни Спасителя, Его искушения. Мог ли искуситься Тот, Кого смерть устрашила, но не победила?...

Такова христология преподобного Максима Исповедника, который впервые — в истории всей святоотеческой мысли — явил полноту учения о человеческой воле Христа. При этом он предельно ясно показал то, что же было существенно воспринято и уврачевано Христом по Его человечеству, и, с другой стороны, очень четко определил то, в чем Спаситель отличается от нас по Божеству. Здесь он уверенно следует той замечательной и глубокой логике Халкидона, которую, по единодушному мнению исследователей[78] сочинений преподобного Максима, он и применил для обоснования православного учения о двух волях во Христе.

И, в заключение, еще одно замечание. Здесь можно задаться вопросом: а нет ли в учении Преподобного 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 и что сам Максим говорит о таком произволении лишь имея в виду или природную волю или относительное усвоение Господом нашего произволения. Следует отметить, что если преподобный Максим и допускал различное использование одних и тех же терминов, то от этого не страдала самая суть его учения. По поводу обоснования собственного употребления разных понятий воли он сделал следующее пояснение: «Если мы явно использовали разные имена, ...не будем смущаться от смешения имеющихся в виду вещей, без рассуждения внимая тем, кто злоупотребил именами, поскольку истина заключается в делах, а не в именах, и не будем считать разные предметы одним и тем же, но исповедуем, что Христос есть истинный Бог, и истинный человек и является действительно, буквально и по истине Таковым, а не называется так простым только именем. И на основании этого мы провозглашаем, что Он – две природы, для которых Он есть ипостась, поскольку не бесплотен, и дерзновенно заявляем, что Он имеет две природные воли, согласно Отцам, поскольку не бездушен и не безумен, и мы не дерзнем утверждать нечто новое, для подтверждения чегомы не смогли бы прибегнуть к авторитету Отцов»[79].

**Список литературы**

 [1] Епифанович С.Л. Вопросоответы к Фаласию // Богословский Вестник (1916), сс. 1-128.

[2] Епифанович С.Л., Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. Несколько ранее в Богословском вестнике были опубликованы Материалы жития преп. Максима, составленные профессором М.Д, Муретовым (Богословский вестник (1913-1915)), переизданные отдельной книгой.

[3] Так например, для святого Иустина Философа они свидетельствовали о том, что Христос «стал человеком, способным к страданию» (Разговор с Трифоном Иудеем, 99, 2.3).

[4] Для святителя Афанасия Великого эти слова выражали немощь, свойственную всем людям. Как пишет Святитель, «Божественная воля соединилась с человеческой немощью». Бог хотел принять то, от чего страшащаяся плоть отказывалась. «Богу свойственно хотеть, а плоти бояться» (Против Ариан PG 26, 444).

[5] Святитель Василий Великий, обозначая свое понимание сотериологического значения Гефсиманского моления, 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 святителем Василием, противоречат чудеса воскрешения мертвых, которые совершал Господь при жизни и по смерти. Полагая, что смерть Христа могла быть только добровольной, святитель Василий Великий видит значение моления о Чаше «не для Христа, а для нас, в том, чтобы мы перестали грешить». Таким образом святитель Василий Великий усматривает в этом молении как бы отображение греховного состояния всего человеческого рода, и понимает слова Господа как «сказанное по икономии», а не «как просто сказанное» (Против Евномия PG 29, 697).

[6] Преподобный Максим опровергает Аполлинария в Послании Стефану епископу Дорскому PG 91, 169 CD. Аполинарий писал: «Не возможно, чтобы два мыслящих и волящих сосуществовали одновременно в одном и том же предмете, так как есть опасность, что каждый из них хоть на немного вступит в противоречие с другим из-за своей собственной воли и собственного действия». Fragment 2 изд. Lietzmann. Цит. по: Lйthel, Тhйologie de l’agonie du Christ. Paris, 1979. P. 42.

[7] Патриарх Сергий явно 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». Аристотель, Метафизика, Кн. IV, 3, 1005 b20. Одно и то же время – это «час» Гефсиманского борения, один и тот же предмет – это «чаша».

[8] См.: Piret P., Le Christ et la Trinitй, Paris, 1983. P. 253.

[9] Lйthel, pp. 29-35.

[10] См.: Святитель Григорий Богослов, 2 слово о Сыне PG 36, 117 C-120 B. См. русский текст: Святитель Григорий Богослов, Собрание творений, ТСЛ, 1994, Т. 1. С. 436.

[11] Святитель Григорий Богослов, 2 слово о Сыне PG 36, 117-120. См. русский текст: Святитель Григорий Богослов, Т. 1. С. 436.

[12] Диспут с Пирром PG 91, 316 CD. См.: Том догматический Марину пресвитеру PG 91, 236 А.

[13] Послание Стефану еп. Дорскому PG 91, 164 BC.

[14] Обратим внимание на термин «теснота», по-гречески sustolhv, то есть «сжатие, стесненность», а в грамматике «сокращение долгого слога». Этот термин преподобный Максим будет постоянно использовать при описании Гефсиманского моления. Стесненность страхом замечательно передает состояние предчувствия грядущей смерти, но при этом не несет никакой отрицательной окраски

[15] О двух волях PG 91, 196 D - 197 A.

[16] Ср.: Послание Стефану еп. Дорскому PG 91, 164 BC.

[17] К Марину, из сочинения о действиях и волях, гл. 51 PG 91, 48 C

[18] Диспут с Пирром PG 91, 297 СD.

[19] См.: Диспут с Пирром PG 91, 300 А.

[20] См.: Lйthel, pp.70, 71.

[21] На разные значения в разных контекстах указывал сам преподобный Максим в Диcпуте с Пирром. См.: Диспут с Пирром PG 91, 312 BC.

[22] Флоровский Г., прот., Византийские отцы V-VIII. Paris 1933. C. 215.

[23] См.: Епифанович С.Л. Вопросоответы к Фаласию // БВ (1916). C. 105.

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

[25] Диспут с Пирром 91, 308 С. О волях 91, 192В-193 А

[26] См.: Орлов, с. 123, 124.

[27] Cм.: Louth A. Maximus the Confessor, London, 1996. P. 57.

[28] См.: Орлов, сс. 113-144.

[29] См. например: Богословские сочинения PG 91, 28 BC: 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.

[30] По мнению Орлова, они первыми использовали выражение «избирательная воля» для доказательства своего лжеучения. См.: Орлов, с. 123, прим. 3.

[31] К Марину пресвитеру PG 91, 53 С.

[32] См. Диспут с Пирром PG 91, 308 D: Избирательная воля – это «способ использования, а не логос природы».

[33] Диспут с Пирром PG 91, 308.

[34] На Отче наш PG 90, 877D.

[35] К Фалассию 21 PG 90, 313 С. Епифанович рассматривая это место, писал, что используя в данном случае слово gnwvmh, преподобный Максим подчеркивает добровольность всех непогрешительных страстей во Христе и не противоречит явно раскрытому им учению, что во Христе не было gnwvmh. См.: Богословский вестник (1917). С. 108, прим. 1.

[36] Диспут с Пирром 91, 308 D

[37] Послание 3 PG 91, 56 B.

[38] Богословские сочинения 1 PG 91, 308 B.

[39] Послание пресв. Марину PG 91, 29 СD.

[40] Послание пресв. Марину PG 91, 29 B.

[41] Послание пресв. Марину PG 91, 28 D.

[42]См.:A.B.Blevtsh", To; propatoriko; aJmavrthma sth qeologiva Maxivmou tou' JOmologhtou', Qessalonivkh, 1998, s. 206.

[43] Ср.: PG 91, 28 D: «И по их мнению (тех, кто утверждает, что у Христа одна избирательная воля) Христос окажется не бесстрастным, но воздержанным от страстей».

[44] См.: Диспут с Пирром PG 91, 324 D-325 A: Преподобный Максим определяет волю как «самовластие по природе».

[45] Это толкование преподобный Максим приписывает святителю Василию Великому, но фактически сам истолковывает и святителя Василия и пророка Исаию. См.: Диалог с Пирром 91, 309 A. На данное место из пророка Исаии опирались также отцы III Вселенского собора, доказывая, что у Христа не было с самого младенчества какого-либо несовершенства. См.: Деяния III Вселенского собора (431 г.), I, 1, 6.

[46] Диcпут с Пирром 91, 293 B.

[47] Диcпут с Пирром 91, 293 CD.

[48] Диcпут с Пирром 91, 293 C.

[49] Известно выражение Юлиана Галикарнасского, что нетление Христа – «это не быть подчиненным по необходимости тлению, происходящему от греха». Цит. По: A.Grillmeier, Le Christ dans la Tradition Chrйtienne. Paris, 1993. P. 288. Оппоненты Леонтия Византийского учили также, что «тело (Христа) не было бесстрастным и нетленным по природе, но силой своего единения с Богом Словом». (См.: Леонтий Византийский, Против афтартодокетов PG 86, 1325 B). При этом бесстрастие и нетление понимались ими как естественное состояние человечества Христа, а страдание – как чудо (PG 86, 1333 D).

[50] Леонтий Византийский писал: «(Бог) Слово позволил природе, которая была по природе страстной, делать безгрешно все, что соответствует природе» (PG 86, 1332 A). Cм.: A.Grillmeier, pp. 294, 295.

[51] См.: Святитель Григорий Богослов, Слово 38. Собрание творений, Т. 1. ТСЛ, 1994. С.530.

[52] См. Святитель Иоанн Златоуст, Беседы на евангелие св. Иоанна Богослова, 40. М., 1993. С. 396. Здесь свят. Иоанн Златоуст понимает евангельские слова «Область имам положити душу Мою» (Ин. 10, 18) в смысле свободного и добровольного принятия Господом смерти.

[53] См.: Преподобный Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, 64. М.-Ростов-на-Дону, 1992. С. 186.

[54] Интересно учение преподобного Максима Исповедника о грехопадении «одновременно с творением» (a{ma tw'// genevsqai), которое подчеркивает философское понимание состояния тварного мира в его положительном и отрицательном аспекте (К Фалассию 61 PG 90, 628 AB). Cм.: Blevtsh", s. 244.

[55] Западный исследователь Шервуд не отрицал, что преподобный Максим мог относить страстность к состоянию человека до грехопадения, хотя и без достаточной ясности. См.: Shervoud, Maximus and Origenism, 16. Blevtsh", s. 171.

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

[57] О различных недоумениях PG 91, 1104 B (?).

[58] Как отмечалось выше, состояние человеческого неведения относится к реальности людской жизни уже после грехопадения Адама. По учению преподобного Максима, Христос не воспринял неведение ни по относительному усвоению (иначе Его человечество оказалось бы призрачным), ни по существенному, то есть неведение ни в коем случае нельзя ставить в один ряд с непогрешительными страстями, которые Господь воспринял по природе, а также и с природной волей (иначе Христос оказался бы простым человеком, не знающим 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 cчитается, что оностало 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 и — благодаря единству Лица и одной Его Ипостаси — подлинно сохраняется [в Нем] по природе...». См.: Послание пресвитеру Марину, в котором дается ответ на недоумения диакона и ритора Феодора PG 91, 220BC-221A-C.

[59] См.: PG 91, 323 A: «…первой в нас пострадала воля...».

[60] К Фалассию 42 PG 90, 405 CD. См. полный русский перевод 42 вопросоответа: Творения преподобного Максима Исповедника, Кн. 2/ Перевод и комментарии С.Л.Епифановича, А.И.Сидорова. М., 1994. СС. 129-131.

[61] Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. C. 87.

[62] О различных недоумениях PG 91, 1276 BC.

[63] Послание к Стефану Дорскому PG 91, 157 A. Ср.: Богословские послания PG 91, 32 A: «...но одновременно с единением с Богом Словом получив бытие, Он (Христос) возымел неколеблющееся ... движение или, говоря еще точнее, всецело обожил неподвижное стояние в Самом Себе благодаря полнейшему существенному усвоению (oujsivwsin) Богу Слову...». И в другом месте преподобный Максим пишет, что Слово восприятием (oujsiwvsei) обожил всю природу (PG 91, 68 C).

[64] Богословские сочинения PG 91, 236 AB

[65] Богословские сочинения PG 91, 56 B. Также как в учении о природе, которая хороша сама по себе, в учении о человеческой воле как источнике не только добра, но и зла преподобный 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» (E„ d manikîj te ka? ¢t£ktwj œrcetai, t¾n kak»n). По учению Платона душа всем, и прежде всего телом, управляет с помощью своих движений, среди которых первое место отведено желательно-волевому процессу (¥gei mn d¾ yuc¾ p£nta t¦ kat' oÙranÕn ka? gÁn ka? q£lattan ta‹j aØtÁj kin»sesin, aŒj ÑnÒmat£ ™stin boÚlesqai, skope‹sqai, ™pimele‹sqai, bouleÚesqai, dox£zein Ñrqîj ™yeusmšnwj, ca…rousan lupoumšnhn, qarroàsan foboumšnhn, misoàsan stšrgousan... 896е-897b).

[66] О различных недоумениях PG 91, 1044 A.

[67] Преподобный Максим писал о том и другом восприятии в разных местах. Например, относительное усвоение (oijkeivwsi" scetikhv) он охарактеризовал следующим образом: «в соответствии с ним мы по природе любим друг друга и усваиваем принадлежащее нам, ничего из этого сами не претерпевая и не делая» (91, 220 B).

[68] Богословские сочинения PG 91, 237 AB.

[69] См.: Святитель Григорий Богослов, Творения. Т. 1. С. 432.

[70] См.: Послание пресв. Марину PG 91, 29 D 32 AB.

[71] О двух волях PG 91, 196 D-197 A.

[72] К Фаласию 61 PG 90, 633 D.

[73] К Фалассию 62 PG 90, 652 С.

[74] См. Флоровский Г., прот., Византийские отцы V-VIII. Paris 1933. C. 212.

[75] Пер. по греч. тексту из кн.: Епифанович С.Л., Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 65.

[76] См.: Богословские сочинения PG 91, 237 A.

[77] Blevtsh", s. 216.

[78] Ср.: Louth A., pp. 48, 58-62. Blevtsh", s. 171.

[79] Послание пресвитеру Марину PG 91, 32 BC.