

БОГООСТАВЛЕННОСТЬ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

К ВОПРОСУ ОБ УКОРИЗНЕННОСТИ

Александр Дмитриевич Пономарёв

магистр теологии

студент Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

aponomarev@mpda.ru; ponomareff@theological.ru

Для цитирования: Пономарёв А. Д. Богооставленность в сотериологическом контексте: к вопросу об укориженности // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 125–146. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.006

Аннотация

УДК 27-1

Статья посвящена осмыслению богооставленности, её богословскому анализу в сотериологическом и христологическом контекстах. В частности, рассматривается отношение к богооставленности у прп. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина, которые хоть и считали, что Спаситель усвоил богооставленность относительным, прощепическим образом, но непосредственно сам вопрос об укориженности не ставили, что послужило основанием для постановки такого вопроса в данной статье. Как результат, было предложено разделять богооставленность, подобно неведению, на укориженную и безукориженную. Опираясь на малоизвестную цитату свт. Кирилла Александрийского были найдены аргументы в пользу определения последней. Главный вывод настоящей статьи заключается в том, что у нас есть основания говорить о безукориженной богооставленности нашей природы, которая является последствием грехопадения Адама, наследуется нами подобно другим естественным страстям и которая преодолевается в Крещении, в котором человек получает благодать Святого Духа и становится членом Тела Христова. С сотериологической позиции выделение и обоснование безукориженной богооставленности даёт нам возможность говорить о ней как о реально испытанной на Кресте Господом Иисусом Христом по Его человечеству и, как следствие, исцеленной Им ради нашего спасения и врачевания падшей природы.

Ключевые слова: богооставленность, укоризненные страсти, безукоризненные страсти, относительное усвоение, благодать, энергия, человеческая природа, первородный грех, неведение, спасение, прп. Максим Исповедник, свт. Кирилл Александрийский.

Статья поступила в редакцию 3.12.2024; одобрена после рецензирования 3.2.2025

God-Forsakenness in Soteriological Context: On Question of Reproachfulness

Alexander D. Ponomarev

MA in Theology

student of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

aponomarev@mpda.ru; ponomareff@theological.ru

For citation: Ponomarev, Alexander D. "God-Forsakenness in Soteriological Context: On Question of Reproachfulness". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 125–146 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.006

Abstract. The article is focused on understanding of God-abandonment and its theological analysis in the soteriological and Christological contexts. Specifically, here examines the attitude to God-forsakenness in theological thought of St. Maxim the Confessor and St. John of Damascus, who, despite they believed that the Savior accommodate God-abandonment in prosopic way, did not directly raise the question of its reproachfulness, which served as a reason for questioning it in this article. As a result, it is proposed to divide God-abandonment, like the ignorance, into sinful and sinless. Based on a little-known quote from St. Cyril of Alexandria, compelling arguments were found in favor of defining the latter. The main conclusion of this article is the admission of the blameless God-forsakenness of our nature, which is a consequence of the fall of Adam, is inherited by us like other natural sinless passions and is overcome in Baptism, when a person receives the Holy Spirit and becomes a member of the Body of Christ. From the soteriological point of view, the identification and justification of impeccable God-forsakenness gives us the opportunity to speak of it as having been really experienced on the Cross by the Lord Jesus Christ in His humanity and, as a result, healed by Him for the sake of our salvation and the curing of fallen nature.

Keywords: God-forsakenness, reproachful passions, blameless passions, relative assimilation, grace, energy, human nature, original sin, ignorance, salvation, St. Maximus the Confessor, St. Cyril of Alexandria.

The article was submitted on 12/3/2024; approved after reviewing on 2/3/2025

Введение

По определению Ж.-К. Ларше, богооставленность есть «чувство покинутости Богом или утраты Его благодати»¹. Понятие «богооставленность» не имеет точного аналога в греческом языке. Наиболее часто в святоотеческой письменности используется слово ἡ ἐγκατάλειψις, что в большинстве случаев можно перевести как «оставленность (покинутость)». Релевантность этих двух терминов (оставленность и богооставленность) обеспечивается контекстом, когда речь идёт преимущественно об оставлении Богом (греч. ἡ ἐγκατάλειψις τοῦ Θεοῦ)² или об оставлении Божественной благодатью (греч. ἡ ἐγκατάλειψις τῇ χάριτι³)⁴.

В святоотеческом богословии богооставленность имеет два направления: в одном речь идёт об оставлении подвижника благодатью в духовной жизни, а в другом говорится о богооставленности Спасителя на Кресте. У святых отцов оба эти направления не всегда связаны между собой. Для нас преимущественно будет актуально второе, христологическое, направление.

О богооставленности Христа на Кресте мы можем говорить на основании евангельского свидетельства. Речь идет о «Вопле оставленности»⁵, т. е. словах: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил? (Θεέ Μου Θεέ Μου, ἰνατί Με ἐγκατέλιπες;)⁶» (Мф. 27, 46; подобно и в Мк. 15, 34⁷). Эти слова встречаются в 21-м псалме (Пс. 21, 2)⁸, однако святые отцы никогда не считали, что Христос со Креста просто цитирует фразу из известного Ему псалма, но сам псалом воспринимали как пророчество о Спасителе⁹. При сотериологическом подходе главный вопрос

1 Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. Москва, 2016. С. 154.

2 Например, см.: *Iohannes Chrysostomus*. Expositio in psalmos. Psalm XII // PG. 55. Col. 150.

3 Например, см.: *Iohannes Chrysostomus*. Ecloga de humilitate animi, homil. VII // PG. 63. Col. 618–619.

4 В большинстве случаев оставленность Богом или Божественной благодатью уже подразумевается авторами при использовании слова ἐγκατάλειψις (без дополнительных уточняющих атрибуций), так как из контекста понятно, о каком оставлении идёт речь.

5 В западном богословии принято называть эти слова Иисуса «Cry of Dereliction» (англ.).

6 Ср.: GNT. S. 98.

7 «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» («ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;») (GNT. S. 172).

8 «Боже мой! Боже мой! [внемли мне] для чего Ты оставил меня?» («Ὁ θεός ὁ θεός μου, πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;») (Psalmi // Septuaginta. Vol. 2 / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979. S. 19).

9 Т. е. не Христос цитирует известный Ему псалом, а псалом пророчесствует о том, что Господь Иисус переживёт и произнесёт на Кресте. Так, например, блж. Феодорит Кирский

звучит следующим образом: испытал ли Господь на Кресте чувство богооставленности и была ли нужда в исцелении нашей оставленности, которая постигла человечество после грехопадения?

Несмотря на то, что достаточно много¹⁰ отцов оставили свои толкования на тему богооставленности Христа, в целом она не получила у них широкого освещения. В святоотеческой письменности данная тема затрагивается скупой, только в виде отдельных комментариев, часто вплетённых в иную догматическую дискуссию. Понимание «Вопля оставленности» Спасителя никогда не было специально обсуждаемо ни на Вселенских Соборах, ни в переписках или богословских спорах между авторами той эпохи. Проблема осложняется ещё и тем, что Крестная молитва Спасителя затрагивает основные догматы: триадологический и христологический, а большая часть доступных нам толкований относится ко времени, когда не была окончательно прояснена основная богословская терминология, а именно: термины «лицо» (*греч.* «πρόσωπον»), «ипостась» (*греч.* «ὑπόστασις»), «природа» (*греч.* «φύσις») и «сущность» (*греч.* «οὐσία»)¹¹, сами догматы не были окончательно сформулированы, не были преодолены (и даже ещё не сформировались) ереси несторианства и аполлинарианства, монофизитства и монофелитства¹². Не

воскликает: «Как же можно отвергать свидетельство самой Истины?.. Изрекает же сия Владыка Христос как человек» (*Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов. Изъяснение псалма 21, 2 // Он же. Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 76*). Экзегеза, подразумевающая цитирование Христом псалма, преимущественно принадлежит протестантской среде, хотя встречается и у некоторых православных авторов. Например, такой точки зрения придерживается архим. Ианнуарий (Ивлиев): «Возглас Иисуса Христа не следует понимать как жалобный стон о богооставленности. Иисус молится, вспоминая в своей предсмертной молитве 21-й Псалом...» (*Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. Москва, 2019. С. 391*).

- 10 Среди них можно выделить прп. Ефрема Сирина, свт. Иларию Пиктавийского, прп. Афанасия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского и прп. Иоанна Дамаскина. Отдельно стоит отметить прп. Максима Исповедника, который, хотя целенаправленно и не рассматривал проблему толкования богооставленности Христа на Кресте, внёс неоценимый вклад для понимания Гефсиманского моления Спасителя, что может быть использовано при осмыслении похожего по сложности и сродного по проблематике евангельского места.
- 11 См. подробнее: *Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва, 2019. С. 35–53.*
- 12 Если для христианских богословов доникейской эпохи христологическая проблематика сочетания во Христе человеческой ограниченности и Божественной неограниченности была достаточно смутной, то в противостоянии основным ересям (арианства, несторианства, монофизитства и монофелитства, и др.) христологическое «напряжение»

удивительно, что святоотеческая экзегеза таких сложных слов Христа достаточно разнородна и не разработана.

Впрочем, у отцов прослеживаются два разных подхода. Первый предлагает толкования «от относительного усвоения»¹³, в котором богооставленность Христа понимается как изображение Им нашей человеческой оставленности, реально при этом Им не испытанной. Второй тип допускает реальное переживание Христом чувства оставленности, испытанное Им в Своём человечестве благодаря энергийному перихоресису природ. С точки зрения сотериологии второй тип не вызывает принципиальных вопросов. Первый же подход выглядит более проблемным, так как изобразительное толкование не подразумевает реального восприятия и последующего исцеления (преодоления) богооставленности. Можно предположить, что принципиальное отличие подходов вызвано различным пониманием непосредственно самой богооставленности, а именно её укоризненностью, т. е. греховностью¹⁴. Но если у отцов встречается (хоть и фрагментарное) толкование богооставленности Спасителя, то прямой постановки ими вопроса об укоризненности богооставленности мы не находим. Однако, как может показаться на первый взгляд, прп. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин, благодаря которым окончательно закрепились традиции толкования сложных мест Писания «от относительного усвоения», были наиболее близки к тому, чтобы понимать богооставленность именно как укоризненную страсть.

1. Вопрос об укоризненности богооставленности у преподобных Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина

В православном богословии классическим является разделение страстей на укоризненные и безукоризненные (греховные и безгрешные соответственно). Такое разделение чётко было сформулировано прп. Максимом Исповедником в «Богословско-полемических трактатах» в полемике с монофелитством:

«Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они — наказание (ἐπίτιμία), а в другом — бесчестье (ἀτιμία); и в первом они проявляют, а во втором совершенно

возрастает до необходимой степени, чтобы поставить ключевые богословские и терминологические вопросы и найти на них соборные ответы.

13 Подробнее об этом далее.

14 Поскольку во Христе немислим никакой грех, то допустить укоризненную богооставленность можно было только по относительному (изобразительному) усвоению.

искажают характер нашей природы. Итак, то [неукоризненные страсти] Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это [т. е. укоризненные страсти], в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь — воск или солнце — испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь и нетленными по обетованию»¹⁵.

Под домостроительным усвоением имеется в виду относительное усвоение. Относительное усвоение — традиция толкования трудных мест Писания таким образом, в котором Господь произносит «сложные слова» от лица человечества (ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος)¹⁶. Уже в IV в. свт. Афанасий Великий¹⁷ и свт. Григорий Богослов¹⁸ понимали богооставленность именно так, потому что для них допустить оставленность Сына на Кресте Божеством или Отцом, по сути, означало признание арианской ереси.

Соответственно, в полемике с монофелитством прп. Максим формулирует и различный способ усвоения Христом страстей: безукоризненные

- 15 Беневиц Г. И. Толкование Гефсиманского моления и проблема относительного усвоения // *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения* (Opuscula Theologica et Polemica). Санкт-Петербург, 2014. С. 109.
- 16 *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos. Psalmus XXI (2)* // PG. 27. Col. 132BC.
- 17 «Это [«Боже, Боже мой...»] говорит Спаситель от лица человечества (греч. ἐκ προσώπου τῆς ἀνθρωπότητος; лат. ex persona humanitatis) и, чтобы положить конец клятве и обратит Отчее лицо к нам, просит Отца призреть, к Себе приложив нашу нужду, потому что мы были отвержены и оставлены за преступление Адама, ныне же восприняты и спасены» (Курсив мой. — А. П.). См.: *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos. Psalmus XXI (2)* // PG. 27. Col. 132BC. Рус. пер.: Афанасий Великий, свт. Толкование на Псалом 21 // Толкование на псалмы. Москва, 2011. С. 76.
- 18 «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: “Боже, Боже Мой...” Ибо не Сам Он оставлен или Отцом, или собственным Божеством, Которое (как думают некоторые) убоялось будто бы страдания и потому сокрылось от страждущего (кто принудил Его или в начале родиться на земле, или взойти на крест?); но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас [в Себе представляет нас] (“Ἐν ἑαυτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον”). Мы были прежде оставлены и презрены, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно сему усваивает Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность [καὶ τὸ πλημμελὲς οἰχειούμενος, т. е. скорее “нашу небезошибочность”. — А. П.], как видно из продолжения Псалма; потому что двадцать первый Псалом явно относится ко Христу» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio XXX, V* // PG. 36. Col. 109AB. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Он же. Творения. Т. 1. С. 431–432).

усваиваются Им сущностно (по человеческой природе), а укоризненные только относительно. Тем самым прп. Максим соотносит относительное усвоение с укоризненными страстями, чего не было сделано предыдущими отцами. Что же касается богооставленности, то эксплицитно Исповедник нигде не причисляет её к укоризненным страстям. Это делал умеренно монофелитствующий диакон Феодор, на апории которого прп. Максим отвечал своему другу пресвитеру Марину в «Opusc. 19»¹⁹. То, что оставленность, по мнению прп. Максима, не могла быть усвоена Христом сущностно (следовательно, могла быть усвоена только относительно), не вызывает сомнений, однако непосредственно саму богооставленность на предмет укоризненности он нигде²⁰ не осмысляет.

- 19 Первая апория диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа Константинопольского Павла // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Opusc. 19 / пер. Д. А. Черноглазова. Санкт-Петербург, 2014. С. 432: «Если отцы приписали Христу неведение по тому же логосу, что и волю, то необходимо [следующее]: те, которые говорят, что усматривают у Христа волю не по усвоению (κατ' οἰκειώσιν), пусть признают, что Он Сам не ведаёт — но какой же Он Бог, если Он не ведаёт будущего? — и допустят, что Он простой человек, согласно уже осуждённой ереси агноитов. Если же, стыдясь подобной нелепости, они говорят о неведении по усвоению, равно как и об оставлении (ἐγκατάλειψιν) и непокорности (ἀνυποταξίαν), то пусть они по тому же тропосу говорят и о воле. Ведь отцы поставили неведение в один ряд с волей, сохранив для него тот же логос, как говорит и Афанасий в своём сочинении против ариан, и Григорий Богослов в “Первом Слове о Сыне”, и другие [отцы] в других сочинениях».
- 20 В связи с этим заметим, не понятно, по какой причине современный нам учёный профессор Московской духовной академии игум. Дионисий (Шлёнов) в своей работе «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника» ставит богооставленность в один ряд с укоризненным неведением: «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» (Курсив мой. — А. П.). См.: *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // *Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* / ред. Д. А. Поспелов. Москва, 2004. С. 369. На это ответим: во-первых, прп. Максим не уточняет, каком неведении идёт речь в «Opusc. 19», который комментирует о. Дионисий (причём из контекста скорее следует, что об укоризненном), а во-вторых, по какой причине присовокупляет «и богооставленность» — совершенно неясно, так как ни И. А. Орлов (в своей магистерской диссертации И. Орлов вообще ни разу не упоминает богооставленность. См.: *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар, 2010), ни Ж.-К. Ларше (*Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. С. 309–312), на работы которых ссылается о. Дионисий, о богооставленности тоже не пишут.

Более того, в трудах прп. Максима мы в принципе не находим осмысления богооставленности как таковой. Единственным местом, где он говорит о ней, является выделение им четырех различных видов богооставленности в «Четвертой сотнице о любви»:

«...домостроительная (οἰκονομική)²¹ богооставленность, как это было с Господом, дабы через кажущуюся богооставленность (δοκούσης ἐγκατάλειψεως)²² были спасены покиннутые»²³.

Никаких комментариев к своему утверждению Исповедник не даёт. Мы можем только предполагать, что он говорит здесь, скорее всего, не о богооставленности Христа на Кресте, а о богооставленности при Гефсиманском борении. Профессор А. И. Сидоров, комментируя эти слова прп. Максима, считает, что под домостроительной богооставленностью здесь имеется в виду оставленность

«промыслительная, распространяющаяся на всех спасаемых. Прп. Максим называет ее еще “кажущейся” (δοκούσης), не в смысле нереальности и призрачности (ибо это повлекло бы за собой докетизм, в принципе неприемлемый для православного мирозерцания), но в смысле именно “домостроительности”. По человечеству Христос действительно и реально испытывал чувство богооставленности, но так как в Нем “логос” и “тропос” человеческой природы, в отличие от нас, были полностью созвучны между собой, то Он и абсолютно подчинил Свою человеческую волю воле божественной. Отсюда и “кажимость” богооставленности»²⁴ (Курсив мой. — А. П.).

Речь здесь идёт о том, что в одном из двух²⁵ экзегетических подходов прп. Максима Исповедника Спаситель в Гефсимании в естественном уклонении от страданий переживает домостроительное «сжатие»

21 *Maximus Confessor. Liber asceticus. Centuria IV, 96 // PG. 90. Col. 1071C.*

22 *Ibid.*

23 *Максим Исповедник, прп. Четвёртая сотница о любви 96 // Добротолюбие. Т. 3. Москва, 2010. С. 225.*

24 *Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1 / пер. А. И. Сидорова. Москва, 1993. С. 295, сн. 225.*

25 В толковании Гефсиманского моления прп. Максим Исповедник прибегает к двум разным экзегетическим подходам. В первом он следует традиционному толкованию трудных мест Писания «от относительного усвоения», а в другом — допускает, что Божественная энергия оставила человеческую природу Христа, что позволило проявиться ветхому тропосу существования природной воли Христа. См. подробнее: *Малышев А. В.* Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского // *Материалы VIII Международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. Санкт-Петербург, 2016. С. 84–91.*

(греч. «συστολή»)²⁶ перед угрозой смерти, которое подтверждает нам полноту Его человеческой природы. И это сжатие, проявившее в Нём ветхий тропос существования, могло произойти благодаря отступлению, оставлению человечества Спасителя Божественной энергией, что и называется им богооставленностью²⁷.

Итак, в богословскую оптику прп. Максима богооставленность не входит, оставаясь где-то на периферии его мысли. Однако Исповедник уделяет значительное внимание неведению Христа — схожей по сложности теме. Он различает неведение на достойное укоризны (греч. «ἡ μὲν διαβαλλομένη»)²⁸ и безукоризненное (греч. «ἡ δὲ ἀδιάβλητος»)²⁹ и однозначно говорит, что безукоризненное неведение свойственно человеческому естеству Христа, т. е. оно было воспринято Им сущностно в воплощении³⁰. Как заключает А. И. Сидоров, суммируя общую святоотеческую установку:

«Христос не ведаёт в силу воспринятого Богом Словом человеческого естества»³¹.

Не подлежит сомнению, что безукоризненное неведение безгрешно, в чём и заключается сама суть безукоризненности, поскольку зависит не от человека, а от наследуемой страстности природы.

Православная Церковь исповедует такую сотериологическую установку, в которой воспринятое Сыном Божиим человеческое естество было подвержено безукоризненным, естественным страстям (голоду, холоду, болезни, тленности, страху смерти, неведению, смертности и т. п.), которые, в свою очередь, являются последствием грехопадения³². Т. е. Господь Иисус Христос воспринял во всём приличное

26 Малышев А. В. Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского. С. 86.

27 См. подробнее: Там же.

28 *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / ed. J. H. Declerck. Turnhout, 1982 // CCSG. 10. P. 155.

29 Ibid.

30 Всё же нельзя согласиться с утверждением, по которому Господь не воспринял неведение сущностно, «иначе Он оказался бы простым человеком, обладающим неведением по естеству» (Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима исповедника С. 369). Не подлежит сомнению, что всем, что безукоризненно, в том числе и неведением, Христос обладает именно сущностно по человеческому естеству. Но этот факт, конечно же, не делает Его простым человеком.

31 Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // БВ. 2005–2006. № 5 (6). С. 256.

32 См.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Москва, 2002. С. 277.

нам, кроме греха, — естество в том состоянии, в каком оно было после грехопадения (а не в состоянии первозданного Адама)³³. Причём по причине ипостасного соединения божественной и человеческой природ и обожения последней, образ проявления естественных страстей у Господа был отличным от нашего. Однако даже если говорится, что естественные страсти не предшествовали воле Христа и проявлялись в Нём не по природной необходимости, но добровольно³⁴, то совершенно не подразумевается, что сами естественные страсти не содержатся в Его воспринятой человеческой природе. Несмотря на это, как справедливо замечает Г. И. Беневич, всё же остаётся открытым вопрос, считал ли прп. Максим,

«что Христос когда-либо попускал Своей человеческой природе реально испытывать неукоризненное неведение так, как Он попускал³⁵ ей испытывать голод или страх»³⁶.

Профессор А. И. Сидоров склоняется к утвердительному ответу на этот вопрос³⁷, потому что если мы будем говорить о том, что божественная природа «не позволяла» проявляться полноте человечества Христова (включая безукоризненные состояния, присущие человеческой природе после грехопадения), но как бы подавляла её, то мы невольно придём к асимметричной христологии, смещённой в сторону

33 См.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 47.

34 См.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 286: «Конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей, а превыше естества потому, что естественное во Христе не предваряло Его хотения. В самом деле, в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер».

35 Отметим, что мысль о *попускании* естественных страстей Господом в каждый конкретный момент времени близка к афтартодокетизму и требует отдельного исследования. Прот. Сергей Булгаков высказывал критику относительно такого «окказионалистического понимания». См.: Сергей Булгаков, прот. О Богочеловечестве. Богочеловеческое самосознание Христа. [2.] Борения и искушения // Он же. Агнец Божий. Paris, 1933. Ч. 1. С. 321.

36 Беневич Г. И. [Комментарии] // Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения. С. 630, сн. 715.

37 Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания. С. 258: «Думается, что в данном случае для него “мысленное” и “реальное” совсем не исключают друг друга, а, скорее, накладываются друг на друга».

преобладания божественной природы над человеческой, что грозит монофизитством и нарушает халкидонский принцип неизменности и неслиянности, а «любая богословская позиция, которая умаляет человеческую природу Христа, представляет опасность для учения о спасении»³⁸. Разрешение данной проблемы возможно через допущение энергийного перихоресиса природ.

Как правило, под перихоресисом природ подразумевается только лишь взаимообщение свойств (*лат.* Communicatio idiomatum)³⁹. Однако у отцов встречается и такое понимание, при котором в различные периоды земной жизни Господь Иисус действовал и проявлял Себя по-разному: в какие-то моменты как истинный человек, как бы энергично разоблачившись Божественной природы, а в какие-то как истинный Бог, полностью подчинивший человечество Своему Божеству. Иными словами, это динамический, а не статический взгляд на христологию. На эту тему особенно выделяется не получившее широкой известности высказывание свт. Иоанна Златоуста из 7-й гомилии «Против аномеев»:

«...Он действительно облечен плотью, которая боится смерти. Поэтому что ей свойственно и бояться смерти, и раскаиваться, сомневаться и скорбеть. Он то оставляет её (плоть Свою) необитаемой и лишённой собственной силы (энергии) (καὶ ὑμνήν τῆς οἰκείας ἐνεργείας⁴⁰)⁴¹, чтобы, показав слабость ее, уверить и в (действительном) существовании (ее) природы, то скрывает ее (плоть), чтобы ты научился, что Он был не просто человек»⁴².

Именно на эту цитату Златоуста дважды⁴³ опирается прп. Максим в своей экзегезе Гефсиманского моления, когда пытается объяснить, каким образом Христос претерпевает домостроительное безукоризненное сжатие. Т. е. энергийное оставление Христа позволяет проявиться

38 Коробов В. С. Константинопольский Собор 1170 года // БВ. 2021. № 4 (43). С. 50.

39 См.: Давыденков О., *свящ.* Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Исккупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Москва, 1997. С. 7–15.

40 Стоит отметить, что в оксфордской и ватиканской рукописях (Oxoniensis New College 81; Vat. gr. 577) вместо слова ἐνεργείας употреблено слово δυνάμειως. Тогда мы читали бы так: «Он оставляет Свою плоть лишённой Собственных сил». (Joannes Chrysostomus. De aequalitate Patris et Filii. Hom. VII // SC. 396. P. 106, 156). На это также обращает внимание А. В. Малышев. См.: Малышев А. В. Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского. С. 88, сн. 11.

41 Joannes Chrysostomus. De aequalitate Patris et Filii. Hom. VII // SC. 396. P. 156.

42 Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 109.

43 См.: Беневич Г. И. Толкование Гефсиманского моления и проблема относительного усвоения. С. 107.

ветхому тропосу существования, содержащемуся в самой Его человеческой природе. И если в Гефсимании Исповедник называет богооставленностью самоумаление энергии, то на Кресте мы можем допустить и большее Его энергийное оставление, которое и позволило Иисусу как человеку почувствовать безукоризненную богооставленность, которая прежде не проявлялась в силу Его ипостасного единства с божественной природой и совершенного обожения. Можно сказать иначе: божественное действие позволяет в полную силу, в полной мере проявиться человеческой природе в её состоянии после грехопадения (но, безусловно, без какого бы то ни было греха).

Св. Иоанн Дамаскин относительно данной тематики не привносит ничего принципиально нового. В «Точном изложении Православной веры» он компилирует святоотеческую мысль, в том числе многое повторяя за прп. Максимом. В своём понимании богооставленности Христа он следует толкованию «от относительного усвоения»⁴⁴. Богооставленность он также причисляет к тем страстям, которые были усвоены Христом по относительному усвоению⁴⁵. Непосредственно осмысления богооставленности у св. Иоанна Дамаскина мы тоже не находим.

Таким образом, конкретный вопрос об укоризненности богооставленности не ставился и не обсуждался ни прп. Максимом, ни позднее св. Иоанном Дамаскином. С одной стороны, можно подумать, что святые отцы не разбирали вопрос об укоризненности богооставленности,

44 «Слова же: „Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил?“ (Мф. 27, 46) — Он сказал, так как имел наше лицо Своим собственным. Ибо ни Бог Отец Его не был бы поставляем вместе с нами <...> ни Он, с другой стороны, никогда не был оставлен Своим Божеством, но мы были покинутые и пренебрежённые; так что Он молился об этом, усвая Себе наше лицо (Ὡς τε τὸ ἡμέτερον οἰκειούμενος πρόσωπον ταῦτα προσήύξατο)» (*Ioannes Damascenus. De Fide Orthodoxa* III, 24: *De Domini oratione* // PG. 94. Col. 1093A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры* 3, 24. О молитве Господней // *Он же. Творения*. С. 264).

45 «Одно [усвоение] — естественное и существенное, а другое — личное (προσωπική) и относительное (σχετική). Естественное и существенное — то, соответственно коему Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства <...>. Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лице другого и, вместо него, говорит в пользу его речи, к нему самому несколько не относящиеся (самого несколько не касающиеся). Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие наше, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству (не естественно), усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому что принял наше лице и поставил Себя наряду с нами» (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры* 3, 25. Об усвоении // *Он же. Творения*. С. 291).

потому что перечисляли богооставленность в списке тех страстей, которые Христос воспринял по относительному усвоению, следовательно, для них было настолько очевидно, что богооставленность греховна и укоризненна, что даже и говорить об этом не было нужды. На наш взгляд, подобное утверждение будет менее убедительным, нежели заключение о том, что они просто-напросто не задавались этим вопросом целенаправленно. К тому же, правильно не гадать об этом, а поставить такой вопрос сейчас и попытаться на него ответить.

2. Безукоризненная богооставленность человеческой природы как последствие грехопадения

Если обратиться к Священной истории, то мы увидим, что удаление человека от Бога изначально, «онтологически»⁴⁶ произошло в результате грехопадения, когда Адам возгордился и захотел вкусить от дерева познания, ибо *начало греха — гордость... Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его* (Сир. 10, 14–15). До грехопадения человек находился в непосредственном общении с Богом. Божественная благодать была укоренена в самой природе человека и открывала ему путь к обожению. Душа и тело его были пронизаны благодатью. В «Пространном катихизисе» свт. Филарета (Дроздова) говорится, что грех «отделил человека от Бога и благодати Его», соделал чуждым Божественной жизни⁴⁷. В нём также дается определение духовной смерти:

«когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшей духовной жизнью»⁴⁸.

Св. Иоанн Дамаскин пишет, что человек был создан обоживающимся, т. е. способным к принятию всё большей благодати, и что до грехопадения он был бессмертным и безгрешным именно по благодати⁴⁹. В то же время обожение не подразумевало изменения онтологического статуса природы, т. е. человек не становился Богом по существу, но благодаря непосредственному богообщению природа человека «онтологически» была облагодатствованной и в силу этого нетленной. Подобно

46 Слово «онтология» употреблено в том смысле, что речь идёт о природе человека в её взаимоотношении с бытием и с Богом, а также в смысле первоначального возникновения богооставленности как феномена.

47 Пространный Катехизис 160. С. 38.

48 Там же. 166. С. 39.

49 См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Точное изложение православной веры. Москва, 2002. С. 209–210.

неведению, — которое, по утверждению прп. Максима, не входит в число конституирующих свойств нашего естества (*греч.* μήτε ἡμῶν κατὰ φύσιν ὡς συστατικόν), а свойственно людям после грехопадения⁵⁰, — мы вправе утверждать, что богооставленность не является конституирующим свойством человеческой природы, но является её характеризующим и неотъемлемым состоянием после грехопадения и причиной её тленности. В результате грехопадения разорвалась благодатная связь человека с Творцом и нарушилось их непосредственное единство. Более того, после грехопадения Бог начинает восприниматься человеком как внешний объект, а само присутствие Божие становится для него невыносимым (см. Исх. 33, 20)⁵¹. Утратив Божественную благодать, сама человеческая природа исказилась и растрепалась.

Однако в теме грехопадения святые отцы практически всегда сосредоточены на паре понятий грех — смерть и их взаимосвязи. О богооставленности как непосредственном состоянии человеческой природы в цепи событий грехопадения они практически не говорят. Одно из немногих и потому весьма ценных свидетельств мы можем найти в трактате «О правой вере к царицам» свт. Кирилла Александрийского, где богооставленность Адама выделяется в качестве отдельного события (феномена) и помещается им в логическую цепочку понятий грех — богооставленность — смерть:

«...когда праотец Адам погрешил данную ему заповедь и пренебрег божественными законами, то природа (φύσις) человеческая некоторым образом оказалась оставленной Богом, а через это она стала проклятой и одержимой смертью. Но когда, намереваясь преобразовать в нетление то, что страждет, пришло Единородное Слово Божие, восприняло семя Авраама и уподобилось братьям, Оно должно было вместе с этим древним проклятием⁵² и прившедшим тлением прекратить и то оставление (ἐγκατάλειψιν), которому подверглась вначале природа человека (ἀνθρώπου φύσις). Итак, будучи [как бы] одним из оставленных (Ὡς οὖν εἰς ὑπάρχων τῶν ἐγκαταλελειμμένων)⁵³,

50 Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания. С. 257.

51 «И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20).

52 Под проклятием свт. Кирилл понимает смертность, тленность и страстность естества. См. подробнее: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 1) // БВ. 2024. № 1 (52). С. 46.

53 Прп. Иустин (Попович) переводит это место так: «А так как Божие Единородное Слово пришло воссоздать падшее в нетлении, и воспринять семя Авраамово, и во всем уподобиться братьям (Евр. 2, 16–17), то нужно было вкупе с тем древним проклятием

ради чего и Само Оно, подобно нам, приобщилось крови и плоти, Оно говорит: “Вскую *Мя еси оставил?*”, что, очевидно, свойственно Тому, Кто разрешает постигшее нас оставление и, словно о Самом Себе, умоляет Отца и призывает Его оказать такое же благоволение к нам, какое оказано Ему Самому, и притом первому. Ведь Христос стал для нас началом и причиной всякого блага, так что если даже скажут, что как человек Он получил нечто от Отца, то в этом Он позаботился для нашей природы, будучи Сам преисполнен всего и совершенно ни в чем не нуждаясь, как Бог»⁵⁴.

Как отмечает иеромонах Феодор (Юлаев), главное достоинство данного трактата «заключается не в уточнении богословского языка свт. Кирилла Александрийского перед лицом несторианского неправомыслия, но в том особенном внимании, какое уделено в ней

и навлечённым тлением прекратить богооставленность, в которой издавна пребывало человеческое естество. Итак, будучи одним из покинутых, *ибо и Сам, подобно нам, стал причастным плоти и крови* (см. Евр. 2, 14), Он и произнёс: “Для чего Ты Меня оставил?” — чем явно упразднил постигшую нас оставленность и сим умилировал Отца по отношению к Себе, призывая на Себя потребную нам милость» (Иустин (Попович), *прп.* Собрание творений. Москва, 2006. Т. 3. С. 93). На наш взгляд, это является допустимым переводом, потому что *ὥς* вместе с причастием *ὑπάρχων* можно понять как объективную причину. Однако тот факт, что далее свт. Кирилл употребляет слово *οἶον* («словно о Самом Себе умоляет Отца»), по общему смыслу скорее подтверждает перевод свщ. Василия Дмитриева 1916 г., который был использован в качестве основы для своей работы иером. Феодором (Юлаевым) (данный перевод был обнаружен в архиве Московской духовной академии в первой декаде 2000-х гг., см.: *Дмитриев В., свщ.* Перевод и анализ сочинения свт. Кирилла Александрийского: *Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως, τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Сергиев Посад: МДА, 1916. [Машинопись]; *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам // БВ. 2009. № 8–9. С. 79). См.: *Cyrillus Alexandrinus. De recta fide ad reginis (orat. alt.)* 18 // PG. 76. Col. 1357AB.

- 54 *Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам 17 / пер. с др.-гр. свщ. Василия Дмитриева (1916 г.) под ред. иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 97–98. См. также исходный текст по «Patrologia Græca»: *Cyrillus Alexandrinus. De recta fide ad reginis (orat. alt.)* 18 // PG. 76. Col. 1357AB: «Φαμέν τοίνυν, ὅτι τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ πατήσαντος ἐντολὴν, καὶ τοῦ θεοῦ ἀλογήσαντος νόμου, ἐγκαταλέλειπται πῶς ἡ ἀνθρώπου φύσις παρὰ τοῦ θεοῦ γέγονε δὲ ἐπάρατος διὰ τοῦτο, καὶ θανάτῳ κάτοχος. Ἐπειδὴ δὲ τὸ πεπονθὸς ἀναστοιχειώσων εἰς ἀφθαρσίαν ἐπεδήμησεν ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἐπελάβετό τε σπέρματος Ἀβραάμ, καὶ ὡμοιώθη τοῖς ἀδελφοῖς, ἔδει μετὰ τῆς ἀρχαίας ἐκείνης ἀρᾶς καὶ τῆς ἐπεισάκτου φθορᾶς καταλῆσαι τὴν ἐγκατάλειψιν, ἣν ὑπέμεινεν ἐν ἀρχαῖς ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Ὡς οὖν εἰς ὑπάρχων τῶν ἐγκαταλειμμένων, καθὼ καὶ αὐτὸς παραπλεσίως ἡμῖν μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκὸς, τὸ, «Ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;» φησὶν ὅπερ ἦν λύοντος ἐναργῶς τὴν συμβᾶσαν ἡμῖν ἐγκατάλειψιν, καὶ οἷον ἐκδυσαπούντος ἐφ’ ἡμῖν ὡς ἐφ’ αὐτῷ καὶ πρῶτῳ παντὸς γὰρ ἡμῖν γέγονενὸ Χριστὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀρχῆ καὶ πρόξενος».

сотериологии»⁵⁵ — домостроительству нашего спасения⁵⁶. При этом святитель, опровергая аполлинарианство, защищает полноту воспринятой Сыном человеческой природы⁵⁷. Следует подчеркнуть, что слово φύσις свт. Кирилл в данном трактате употребляет преимущественно только по отношению к божеству Христа, тогда как по отношению к человеческой природе он чаще использует библейские понятия «плоть» (греч. «σάρξ»), «тело» (греч. «σῶμα»), «человек», «человечество» (греч. «ἄνθρωπότης») или «человеческое» (греч. «τὸ ἀνθρώπινον»); всего несколько раз слово φύσις им было отнесено к человечеству Спасителя⁵⁸. Отсюда следует вывод, что употребление им слова φύσις в приведённой нами цитате, скорее всего, было его осознанным терминологическим выбором.

Приведённая цитата уникальна сразу по трём причинам. Во-первых, как уже было сказано, свт. Кирилл выделяет богооставленность природы как следствие грехопадения и основную причину смерти. Во-вторых, на первый план мысли святителя выступает сотериология — необходимость преодоления (прекращения) Христом богооставленности природы, постигшей человека вследствие греха Адама. С учётом того, что сотериологическое значение богооставленности Христа практически не исследовано и крайне редко затрагивается отцами, эта цитата представляет огромную ценность. В-третьих, свт. Кирилл здесь связывает человеческую богооставленность с богооставленностью Христа на Кресте, показывая прямую зависимость между ними.

Из мысли свт. Кирилла следует, что богооставленность является именно последствием грехопадения (следствием греха как такового), тем последствием, которое характеризует состояние падшей человеческой природы. Смертным человека сделал не грех, а лишение благодати, то есть первородный грех явился причиной богооставленности, а причиной смерти — богооставленность как таковая.

Об укоризненности богооставленности святитель здесь не говорит. Но можно сказать, что первородный «грех богооставленности» Адама и Евы, как грех противления воле Творца, всё же был их личным грехом, и потому укоризненным. Однако если мы утверждаем, по слову

55 Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царицам // БВ. 2009. № 8–9. С. 76.

56 Ещё проф. А. И. Сидоров отмечал, что сотериология свт. Кирилла в целом малоизучена и недооценена. См.: Сидоров А. И. Размышления о судьбе православной патрологии // Дайджест богослов.ру. 2011. С. 31.

57 Сидоров А. И. Размышления о судьбе православной патрологии. С. 31.

58 Там же.

свт. Кирилла, что природа человеческая в результате грехопадения некоторым образом оказалась оставлена Богом, то эту оставленность природы также следует причислить к разряду естественных безукоризненных страстей, природно наследуемых людьми без их личной вины⁵⁹. Александрийский святитель также говорит о необходимости прекращения — исцеления Христом природной богооставленности в Себе Самом. Как Бог Он, конечно же, не нуждался в подобного рода исцелении природы, «будучи Сам преисполнен всего и совершенно ни в чём не нуждаясь»⁶⁰, но как человек, воспринявший нашу природу в её падшем состоянии, домостроительно исцеляет ради нашего спасения также и наше состояние богооставленности, которому изначально наша природа подверглась (что подтверждается его фразой: «...в этом Он позаботился для нашей природы»⁶¹).

Таким образом, если богооставленность человеческой природы понимать как безукоризненное следствие греха, то тогда мы можем сказать, что, согласно множеству свидетельств из Священного Писания (Ис. 53, 4; Мф. 8, 17; Ин. 1, 29; 1 Ин. 3, 5; 1 Пет. 2, 24; 1 Пет. 3, 18; 2 Кор. 5, 21; Евр. 1, 3; Евр. 9, 28), Христос берёт на Себя, т. е. переживает непосредственно в Своей человеческой природе весь ужас и последствия человеческого греха (кроме самого греха), ради их исцеления и преодоления. Можно сказать, что подобно тому, как Господь «*смертию смерть поправ*»⁶², так Он и богооставленностью нашу богооставленность поправ.

Допуская безукоризненную богооставленность природы, мы, вероятно, можем объяснить и то качественное различие между состояниями человека в Ветхом и Новом Завете. С одной стороны, во времена Ветхого Завета богообщение было доступно богоизбранному народу по действию Святого Духа, был доступен путь праведности через соблюдение заповедей и Богом данного закона. Святые Ветхого Завета, например царь Давид, свидетельствуют о том, что в их жизни Бог то приближался, то отдалялся от них. Но, с другой стороны, до пришествия в мир Спасителя между человеком и Богом было средостение, прямое общение было недоступно, не было посредника, который *положил бы руку свою* на человека и Бога (Иов. 9, 33). И это отражалось именно

59 Подробнее см.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игумен. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

60 См. цитату свт. Кирилла выше.

61 Там же.

62 Ср.: Цветная Триодь. Служба в Светлое Христово Воскресение. Во Святу́ю и Вели́кую Неде́лю Па́схи. Слова из пасхального тропаря.

на качественном отличии самой природы — она оставалась тленной. Нетление природы было недоступным. Останки ветхозаветных святых, за редким исключением, «всегда погребались и никогда не изнасились из земли для почитания»⁶³. Даже если вспомнить, как в Книге Царств повествуется о воскрешении умершего, прикоснувшегося к костям пророка Елисея (см. 4 Цар. 13, 21)⁶⁴, то всё равно это были именно костные останки, а не нетленные мощи святых, которые мы имеем в Новозаветную эпоху.

С воплощением Сына Божия духовная жизнь выходит на принципиально новый уровень, в котором открыта возможность непосредственного соприкосновения с благодатью. В Крещении христианин принимает дар Духа Святого, «начаток» (греч. «ἀπαρχή»)⁶⁵ обожения⁶⁶, который он далее может в себе развивать или терять в зависимости от того, какую жизнь он ведёт. Христианину дана возможность участвовать в таинствах, причащаться Святых Христовых Тайн, которые наполняют его благодатью. Можно допустить, что, получая в таинстве Крещения Духа Святого как начаток обожения, преодолевается та первородная, наследуемая безукоризненная богооставленность человеческой природы, тем самым открывая ей (природе) путь нетления и непосредственного богоприобщения.

Многие святые отцы и христианские подвижники свидетельствуют об опыте богооставленности, причём в ряде случаев Бог сам отдаляется от человека, не по причине греха, а ради педагогического наставления⁶⁷ или возбуждения в подвижнике большей ревности по Нему. Как заключает Ж.-К. Ларше, анализируя различные виды богооставленности,

«иногда человек в этом не виновен; богооставленность — это испытание, позволяющее проявить свою добровольную преданность Богу и показать свои добродетели»⁶⁸.

63 Смолин И., диак. Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений. Санкт-Петербург, 1904. С. 66.

64 «И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, [погребавшие] бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Цар. 13, 21).

65 См., например: *Marcus Monachus. Tractatae* I, 9 // SC. 445. P. 356.

66 См.: Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2). С. 43–44.

67 Прп. Максим называет такой вид богооставленности «ради испытания и отеческого назидания» (Максим Исповедник, прп. Четвертая сотница о любви 96 // Добротолюбие. Т. 3. С. 255).

68 Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский. С. 218.

Если Сам Бог иногда бывает виновником богооставленности человека, благочестиво ли тогда будет причислять богооставленность к укорищенной страстям? Ведь тогда получится, что Бог есть виновник укорищенных (греховных!) страстей. Допустить такое не представляется возможным.

Таким образом, подобно неведению, у нас есть основания разделять богооставленность на укорищенную и безукорищенную. Укорищенная — зависящая от нас, при которой мы либо намеренно сами оставляем Бога, отворачиваемся от Него, либо намеренно грешим, чем не даём возможности Ему присутствовать в нас и наполнить благодатью. Безукорищенная — та оставленность, которая не зависит от нас, когда мы хотим быть с Богом, но в силу наследуемой нами падшей природы не можем почувствовать прикосновение благодати Божией, потому что сама природа наша повреждена грехом. Подобного рода «онтологическая» оставленность исцеляется в таинстве Крещения, когда человек получает дар Святого Духа и становится членом Тела Христова.

Следовательно, мы можем допустить, что безукорищенная богооставленность была воспринята Спасителем по человеческой природе при воплощении, так как Он воспринял человеческое естество в его падшем состоянии, т. е. со всеми присущими безукорищенными последствиями грехопадения. По причине ипостасного соединения с божественной природой Его человечество было обожено, в силу чего естественные страсти и состояния в Нём проявлялись добровольно и не вели ко греху (как это бывает в нас). Однако, допуская энергийный перихоресис природ, мы можем объяснить, каким образом Господь по-человечески мог реально испытать богооставленность в Себе ради добровольного исцеления нашего падшего состояния⁶⁹.

Заключение

В статье был исследован вопрос об укорищенности богооставленности в сотериологическом контексте и было предложено различать её на укорищенную и безукорищенную. Главным основанием для данного вывода является рассмотренная нами цитата свт. Кирилла Александрийского,

69 Схожую мысль находим в «Толковании на Диатессарон» (Четвероевангелие): *Ефрем Сирин, св.* Творения. Москва, 2014. Т. 7. С. 273: «Божественная природа Его отдала человеческую, потому что она покинула и оставила ее при страдании. Однако Божество не так отступило от человечества, чтобы (совсем) отделиться, но сокрылось от умерщвленного и убийц по своей силе. Ведь если бы Божество проявило себя, то Тот, Кто был умерщвлен, не убоялся бы, и если бы оно открылось, то убийцы не могли бы умертвить Его».

в которой он утверждает, что в результате грехопадения природа человеческая оказалась оставленной Богом, а также говорит о том, что Господь Иисус Христос на Кресте «разрешает постигшее нас оставление». В качестве аргументов для различения безукоризненной богооставленности, удалось выделить следующие:

- 1) святые отцы не задавались непосредственным вопросом об укоризненности богооставленности;
- 2) богооставленность человеческой природы является следствием греха прародителей и причиной её тленности, такую богооставленность можно называть «онтологической» или первородной;
- 3) безукоризненная богооставленность позволяет объяснить качественное различие природы человека в эпоху Ветхого и Нового Завета (в Ветхом Завете нетление природы было невозможным);
- 4) подобно безукоризненному неведению мы вправе утверждать, что Христос усвоил безукоризненную богооставленность Своей человеческой природе при воплощении и добровольно её испытал на Кресте ради нашего спасения (исцеления падшей природы);
- 5) получая в таинстве Крещения благодать Святого Духа и становясь членом Тела Христова, разрешается наследуемая богооставленность природы и для крещаемого открывается путь обожения и нетления;
- 6) отрицание безукоризненной богооставленности и признание только укоризненной может привести к выводу о том, что Бог является виновником укоризненных страстей, что противоречит христианскому пониманию Бога как Любви.

Различение богооставленности на безукоризненную и укоризненную может быть дальнейшим ключом к возможному согласованию различных святоотеческих толкований богооставленности Христа, значительным восполнением сотериологии, а также ценным терминологическим уточнением, способствующим систематизации различных видов богооставленности в духовной жизни христианина.

Архивные материалы

Дмитриев В., *свящ.* Перевод и анализ сочинения свт. Кирилла Александрийского: *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Сергиев Посад: МДА, 1916. [Машинопись] // ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. Л. 1–12.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 60–545.
- Cyrillus Alexandrinus*. Ad Theodosium imperatorum de recta fide // PG. T. 76. Col. 1133–1200.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes XXVII–XLV // PG. T. 36. Col. 9–623.
- Jean Chrysostome*. Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les anomées homélies VII–XII / introd., texte crit., trad et notes par A.-M. Malingrey. Paris: Cerf, 1994. (SC; vol. 396).
- Marc le Moine*. Traités. T. I / éd. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1999. (SC; vol. 445).
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia / ed. by J. H. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1982. (CCSG; vol. 10).
- Septuaginta / ed. by A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. П. П. Сойкина, 1913.
- Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань: Центр. тип., 1908.
- Добротолюбие: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2010.
- Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 7: Толкование на Четвероевангелие. Москва: Русский паломник, 2014.
- [*Иоанн Дамаскин, св.*] Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913.
- Иоанн Дамаскин, св.* Творения. Точное изложение православной веры / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам / пер. с др.-греч. свящ. Василия Дмитриева (1916 г.) под ред. иерод. Фёдора (Юлаева) // Богословский вестник. 2008–2009. № 8–9. С. 68–141.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневица. Санкт-Петербург: РХГА, 2014.
- Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1 / пер. А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993.
- Феодорит Кирский, блж.* Творения. Т. 2. Изъяснение псалмов. Москва: ИС РПЦ, 2004.

Литература

- Булгаков С., прот. Агнец Божий. Paris: YMCA Press, 1933.
- Давыденков О., свящ. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Москва: ПСТГУ, 1997. С. 7–15.
- Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / ред. Д. А. Поспелов. Москва: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 339–378.

- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 1) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 32–63.
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха. (Ч. 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. Москва: ББИ, 2019.
- Иустин (Попович), прп. Собрание творений: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. Т. 3 / пер. с серб. С. Фонова; ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2006.
- Коробов В. С. Константинопольский Собор 1170 года // Богословский вестник. 2021. № 4 (43). С. 48–63.
- Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова, У. С. Рахновской; предисл. архим. Симеона (Брюшвайлера). Москва: ПСТГУ, 2016.
- Мальшиев А. В. Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского // Материалы VIII Международной студенческой научно-богословской конференции. Сборник докладов. Санкт-Петербург: СПбДА, 2016. С. 84–91.
- Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
- Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания // Богословский вестник. 2005–2006. № 5 (6). С. 229–272.
- Сидоров А. И. Размышления о судьбе православной патрологии // Дайджест богослов. ru. 2011. С. 26–35.
- Смолин И., диак. Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских заблуждений. Санкт-Петербург: Миссионерское обозрение, 1904.
- Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. Москва: ПСТГУ, 2019.
- Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.