

ИССЛЕДОВАНИЯ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

О ДОБРОВОЛЬНОСТИ И ЕСТЕСТВЕННОЙ НЕОБХОДИМОСТИ БЕЗУКОРИЗНЕННЫХ СТРАСТЕЙ ВО ХРИСТЕ: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И МОНОФИЗИТСТВОМ

Александр Дмитриевич Пономарёв

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

ponomareff@theological.ru

Для цитирования: Пономарёв А. Д. О добровольности и естественной необходимости безукоризненных страстей во Христе: к вопросу о границах между Православием и монофизитством // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 13–35. DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.001

Аннотация

УДК 27-284

В настоящей статье был исследован вопрос о проявлении естественных, безукоризненных страстей в Господе Иисусе Христе, который не получил широкого освещения в православной догматике. Главным нервом в данном вопросе является учение о нарочитом «попускании» во Христе каждой конкретной страсти Его божественной волей, которое оформилось в среде монофизитов у Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского. Однако, подобное понимание позднее было характерно для прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, что вызывает к нему неоднозначное отношение в православной среде и не позволяет провести чёткого различия между православным учением и моноэнергизмом относительно этого вопроса. В противовес позиции прпп. Максима и Иоанна в статье рассматривается ряд высказываний других отцов, среди которых выделяется

Леонтий Византийский и свт. Софроний Иерусалимский, учение которых относительно добровольности схоже между собой и заключается в сочетании добровольного воплощения Христа с одновременным подвержением Себя естественной, природной необходимости, но, в то же время, в их понимании Спаситель всегда имел власть возвыситься над страданиями сверхъестественным образом. Такое «леонтьевское» понимание добровольности видят в качестве православного проф. В. В. Болотов, А. И. Бриллиантов и прот. Сергей Булгаков.

Ключевые слова: Безукоризненные (естественные) страсти, добровольность, воля, природа, естественная необходимость, моноэнергизм, афтартодокетизм, монофизитство, Севир Антиохийский, Юлиан Галикарнасский, Леонтий Византийский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник.

On the Voluntariness and Natural Causality of Sinless Passions in Christ: to the Question of the Boundaries between Orthodoxy and Monophysitism

Alexander D. Ponomarev

MA in Theology

Academy, Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

ponomareff@theological.ru

For citation: Ponomarev, Alexander D. "On the Voluntariness and Natural Causality of Sinless Passions in Christ: to the Question of the Boundaries between Orthodoxy and Monophysitism". *Theological questions*, no. 1 (13), 2025, pp. 13–35 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2025.13.1.001

Abstract. This article examines the issue of the manifestation of natural, sinless passions in the Lord Jesus Christ, which has not received wide coverage in Orthodox dogmatics. The main nerve in this issue is the teaching on the deliberate «permission» of each specific passion in Christ by His divine will, which was formed by anti-Chalcedonian Severus of Antioch and Julian of Halicarnassus. However, such an understanding later was characteristic of the St. Maxim the Confessor and John of Damascus, which causes an ambiguous attitude towards it in the Orthodox thought and does not allow a clear distinction to be made between the Orthodox teaching and the monoenergism. In contrast to the position of the St. Maximus and St. John, the article examines several statements by other Fathers, among whom stand out Leontius of Byzantium and St. Sophrony of Jerusalem, whose positions regarding voluntariness are similar and consist in the fact that Christ combines in Himself voluntary incarnation with the simultaneous assumption of natural causality and self-moving human will; at the same time, the Savior always had the power to exalt Himself above human sinless passions in a supernatural way. Such «Leontiefian» understanding of voluntariness is exactly seen as Orthodox by prof. V. V. Bolotov, A. I. Brilliantov and archpriest Sergei Bulgakov.

Keywords: Sinless (natural) passions, voluntariness, will, nature, natural causality (necessity), monoenergism, aphantodocetism, monophysitism, Severus of Antioch, Julian of Halicarnassus, Leontius of Byzantium, St. John of Damascus, St. Maxim the Confessor.

Введение

В Православном богословии классическим является разделение страстей на естественные и противоестественные, или безукоризненные и укоризненные (негреховные и греховные соответственно). Такое разделение было сформулировано прп. Максимом Исповедником в «Богословско-полемических трактатах» в полемике с монофелитством¹. Под естественными, или безукоризненными страстями понимаются такие негреховные проявления человеческой природы, как голод, жажда, усталость, страх и т. п., которые вошли в жизнь в результате грехопадения² и наследуются людьми по природе от рождения³. По общему согласию святых отцов, естественные страсти Господь Иисус Христос воспринял сущностно, то есть по человеческой природе в воплощении.

Вопрос о *проявлении* естественных страстей во Христе наиболее активно обсуждался в первой половине VI в. Поводом к этому послужили разногласия в среде антихалкидонитов, а именно между Севиром

- 1 «Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание (*греч. ἐπιτίμια*), а в другом бесчестие (*греч. ἀτιμία*); и в первом они проявляют, а во втором совершенно 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 [то есть 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, а нетленными по обетованию» (*Maximus Confessor. Tomus Dogmaticus ad Marinum Presbyterum* // PG. T. 91. Col. 237B. Рус пер.: *Максим Исповедник, прп. Догматический томос к пресвитеру Марину* (Opusc. 20) // *Он же. Богословско-полемические сочинения* (Opuscula Theologica et Polemica). СПб., 2014. С. 446).
- 2 Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Природные же и непредосудительные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь из-за осуждения за преступление, как например голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и подобное, что по природе присуще всем людям» (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры*, 64. // *Он же. Источник знания*. М., 2002. С. 277). Прот. Олег Давыденков отмечает, что, «по всей видимости, некоторые из этих состояний (потребности в пище и питии, усталость от физического труда) существовали и до грехопадения. Однако вследствие грехопадения произошло их изменение, до падения эти состояния не имели характера тления, т. е. не разрушали человеческое естество и не влекли его к греховным страстям» (*Олег Давыденков, свящ. Догматическое богословие: Учебное пособие*. М., 2017. С. 364. Сноска 1).
- 3 См. подробнее: *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // БВ. 2024. № 2 (53). С. 32–57.

Антиохийским (465–538 гг.) и Юлианом Галикарнасским († после 527 г.). В период с 510 по 527 гг. между ними возникла полемика относительно тленности тела Спасителя. С православной точки зрения, Юлиан отвергал, что Христос воспринял тело во всём единосущное нам⁴, кроме греха, и утверждал, что оно было воспринято нетленным в воплощении⁵. С такой радикальной позицией Юлиана не был согласен даже Севир, понимая, что подобное утверждение нарушает единосущие Христа нам по человечеству, поэтому занял умеренную точку зрения⁶.

1. Аспекты христологии Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского относительно добровольности естественных страстей Христа

Учение Юлиана получило название афтартодокетизма (от *греч.* ἄφθαρτος — нетленный, и δοκέω — казаться)⁷. Основным утверждением афтартодокетов было то, что элементы человеческого естества во Христе

- 4 Юлиан отвергал страстность Христа, но считал, что это не мешает быть Ему единосущным с нами: «Мы не утверждаем, что Он (Христос) единосущен нам из-за страстности, но по причине той же самой сущности, так что даже если Он бесстрастен и нетленен, то все-таки единосущен нам, поскольку имеет ту же природу. Ведь у Него не иная сущность в силу того, что Он Сам пострадал добровольно, а мы испытываем те же страдания не добровольно» (*Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты, 52 («Additiones») / пер. иер. Олега Давыденкова // Литературные традиции христианского Египта. М., 2008. С. 172–173*). В том числе отсюда видно, что Юлиан полагал, что тленность, или страстность естества является следствием греха, а не наследуется по природе. Поскольку Христос безгрешен, то и тленность не могла коснуться Его. Так, в 60-м «Догматическом фрагменте» Юлиан, ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского, пишет, что «грех есть причина всякого тления» (Там же. Фрагмент 60. С. 174).
- 5 Согласно Леонтию Византийскому, афтартодокеты утверждали, что «...то тело, которое от Матери, взяв из Ёе чрева тленным, Он сразу же превратил в нетление» (*Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов // ESSE: Античная традиция и патрологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 221*). Собственно, сам Юлиан в своём обширном «*Tomus*», составленном против Севира, пишет: «Тленное по общему [с нами] естеству, а не иначе, — ведь оно от тленного и воспринято, — оно через единение со Словом сделалось нетленным...» (*Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты, 7 («Tomus») / пер. с греч. иер. Олега Давыденкова // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 54*).
- 6 См. подробнее: *Кожухов С., диак.* Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // *Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М., 2022. С. 42–47*.
- 7 Первое упоминание термина «афтартодокетизм» встречается около 515 г. у Иоанна Кесарийского Грамматика. Прп. Анастасий Синаит родоначальником этой ереси считал

существуют «превыше нашей природы» (греч. ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν φύσιν)⁸. Они также учили, что именно нетлением плоти Господа, а не ипостасным соединением с божественной природой объясняется Его безгрешность. Юлиан не считал, что страдания Христа были иллюзорными, но отрицал их естественный характер. Как пишет о. Олег Давыденков: «По мнению Юлиана, Христос при сколь угодно долгом посте не должен был испытывать ни голода, ни иных неприятных ощущений, но лишь для того, чтобы уподобиться нам, Он после поста заставлял Себя испытать голод. <...> Он естественным образом не чувствовал боли, но “принуждал” Свое человечество испытать совершенно неестественное для него страдательное состояние»⁹.

В богословии закрепился тезис, согласно которому граница между православием и афтартодокетизмом проводится «не по принципу вольное — невольное, а по принципу естественное — противоестественное»¹⁰. То есть основным отличительным признаком афтартодокетизма считается отрицание единосущия Христа людям по человечеству. Поэтому главным предметом полемики между православными и афтартодокетами была характеристика человеческой природы Спасителя, тогда как вопрос о *добровольности* переживания Им страдательных состояний в богословском дискурсе ушёл на второй план. Но если основная отличительная граница по признаку «естественное — противоестественное» прояснена и не требует дополнительного рассмотрения, то граница по признаку «вольное — невольное», как видится, не была чётко и однозначно проведена.

Впрочем, если существенное отличие православия от афтартодокетизма действительно проходит по признаку «естественное — противоестественное», то иначе дело обстоит с богословской системой умеренного монофизитства Севира. Антиохийский патриарх признавал, что движение человечества Христова осуществлялось в соответствии с законами человеческой природы, но он исповедовал «единое

не Юлиана, а Гайана, другого сподвижника Севира. См., например: *Адриан (Пашин)*, игум. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 58.

8 *Олег Давыденков, свящ.* Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 194.

9 *Олег Давыденков, свящ.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2017. С. 366.

10 Этот тезис был сформулирован В. В. Болотовым, вероятно, опираясь на полемику прп. Анастасия Синаита с афтартодокетами. См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345; *Адриан (Пашин)*, игум. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 63; *Олег Давыденков, свящ.* Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 194.

богомужное действие», т. е. моноэнергизм, согласно которому согласование двух волей в богочеловеческом синтезе возможно исключительно как давление божественной воли на человеческую, что, как отмечает прот. Олег Давыденков, «ведет к поглощению последней волей божественной»¹¹. В «Послании к Экумению» Севир, ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского¹², говорит, что «иногда Христос *пускал*¹³ Своей плоти испытывать ей свойственное»¹⁴. Подобное утверждение Севир высказывает и в трактате «Против нечестивого Грамматика», направленного против Иоанна Грамматика Кесарийского¹⁵. Исследовательница Р. Чеснат делает справедливое заключение: согласно учению Севира Христос «имел человеческую волю, но она не была самобытной... Она не действовала помимо божественной воли, которой она принадлежит»¹⁶. Таким образом, в христологии Севира источник движения человечества Спасителя лежит в Его Божестве, а человеческая воля является всего лишь пассивным инструментом, позволяющим воплотившемуся Слову действовать в соответствии с законами человеческой природы¹⁷. Иными словами, моноэнергизм Севира ведёт к тому, что человеческая воля Христа лишена активности и самобытности (самодвижности). Весьма образно отличия между двумя описанными антихалкидонскими партиями сформулировал проф. В. В. Болотов:

«Севир и Юлиан полагали, что в каждый единичный момент страдание Божьего человека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия. Но различие между ними состояло в том, что Юлиан смотрел,

- 11 Олег Давыденков, *прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли / дисс. на соискание степени доктора теологии. М., 2018. С. 282.
- 12 Severus of Antioch. Letter 1 to Oecumenius the Count, about Properties and Operations // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 184–185 [12–13]; Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum X // ACO. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 139.
- 13 А. Грильмайер отмечает, что «Божественное *пускание* страдать (divine permission to suffer), которое Слово давало Его человеческой природе», одинаково поддерживали и Юлиан и Севир, причём Юлиан в своём утверждении опирался на свт. Григория Нисского (Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 104).
- 14 Олег Давыденков, *прот.* Христологическая система умеренного... С. 282. Курсив мой. — А. П.
- 15 См. подробнее: Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 162; Hovorun, C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden, 2008. P. 16–17.
- 16 Цит. по: там же; Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. New York, 1976. P. 27.
- 17 Там же.

так сказать, сверху вниз, от божества к человечеству, Севир снизу вверх, от человечества к божеству. Для Севира страдания даны были уже в самой природе человечества [но каждый раз попускаются божественной волей Христа], оно страдало κατὰ φύσιν; Юлиан не признавал этой физичности. Для Юлиана вполне естественно было говорить, что Бог-Слово добровольно позволяет Своему телу испытывать страдания; с точки же зрения Севира было естественнее сказать, что Бог-Слово [при воплощении] добровольно возвышает Свое тело над естественными законами телесности, и когда Он берет [отбирает назад], так сказать, назад эту *suspensio*, то тело ниспадает до уровня своих законов и страдает. Для Юлиана согласие имело смысл вполне активный; Севир должен был полагать в нём моменты пассивности, инертности: и, чтобы выразиться образно, это снисхождение человечества Христова до страдания и смерти для Юлиана было *bémo*l'ем, понижавшим Его естественный тон, для Севира же это был лишь *bécarte*, уничтожавший действие предшествующего *dièse*'а»¹⁸.

Таким образом, и в христологии Севира, и в христологии афтартодокетов *добровольность естественных страстей* во Христе сводится к их намеренному *попусканию* божественной волей. По выражению Болотова, «...в каждый единичный момент страдание Богочеловека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия»¹⁹. Только для Юлиана при каждом «попускании» плоть Христа как бы снисходит от уровня нетления к тленности, чудесным (сверхъестественным) образом «опуская» свое естество на «уровень ниже», а для Севира попускание заключается в приведении божественной волей пассивной плоти, словно инструмента, в действие. Возникает вопрос, в чём именно заключается качественное отличие монофизитского представления от православного относительно добровольности естественных страстей?

18 Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345. Вставки мои. — А. П. В качестве образного примера Болотов обращается здесь к музыкальной терминологии знаков альтерации, где бемо́ль — понижение на полтона, ди́ез — повышение на полтона, бека́р — отмена знака. В примере с богословием Севира — это «бекар», отменяющий «диез», который с самого момента воплощения не позволял проявляться естественным страстям. В христологии Юлиана — естественный «тон» человеческой природы Бога-Слова при воплощении уже заведомо выше, поэтому ему необходимо понижаться с помощью «бемоля» до уровня естественных страстей.

19 Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 345.

2. Православное учение. Проблема прпп. Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника

В православном догматическом богословии вопрос о добровольности естественных страстей не был пристально рассмотрен и не получил проясненного, развернутого ответа. В «Догмате 170 святых отцов VI Вселенского Собора» провозглашается, что во Христе две воли, или два естественных действия, неразлучно, неизменно, нераздельно и неслиянно действующих, где человеческое хотение Христа не противостоит божественной воле, а «паче же и подчиняется»²⁰. Среди православных богословов нередко можно встретить такое понимание, согласно которому Господь во время Своей земной жизни (до Воскресения) именно *попускал* Своей божественной волей проявляться естественным страстям. Причём в качестве источника такого толкования часто видят²¹ следующие слова из «Точного изложения Православной веры» прп. Иоанна Дамаскина:

«Конечно, естественные наши страсти были во Христе и сообразно естеству, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в Нём, когда Он *попускал* (греч. *παρεχώρει*)²² плоти терпеть свойственное ей, а превыше

- 20 «И две естественны воли или хотения в Нём, и два естественны действия, неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно, по учению святых отец наших, такжеже проповедем; два же естественны хотения не противныя, да не будет, якоже нечестивии еретицы рекоша, но Его человеческое хотение, последующе, и не противостоящее, или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотению» (Каноны или книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Догмат ста семидесяти святых отец Шестого Вселенского Собора, Константинопольского. О двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе (680). Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. С. 5–6). В словах «паче же и подчиняется» у нас нет оснований видеть онтологическое первенство воли божественной, и это не означает, что человеческая воля всегда как бы подчинена божественной.
- 21 Такое мнение встречаем, например, у Г. И. Беневича, см.: *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемиические сочинения* (Opuscula Theologica et Polemica) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 113, 208–209, 519, 630. Или, например, В. Немыченков, ссылаясь на приведённую далее в основном тексте цитату прп. Иоанна Дамаскина, пишет, что «Его неукоризненные страсти (голод, жажда, усталость, боль и т. п.) были добровольными» (*Немыченков В. И. О сострадании Бога человеку // Развитие личности. 2016. № 4. С. 179*).
- 22 Приводим полный текст на древнегреческом по «Патрологии» Миня: Ἀμέλει τὰ φυσικά ἡμῶν πάθη κατὰ φύσιν, καὶ ὑπὲρ φύσιν ἥσαν ἐν τῷ Χριστῷ. Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ ἐκινεῖτο ἐν αὐτῷ, ὅτε παρεχώρει τῇ σαρκὶ παθεῖν τὰ ἴδια · ὑπὲρ φύσιν δὲ, ὅτι οὐ [«οὐ γὰρ» или «οὐδὲ γὰρ»] προηγείτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά · οὐδὲν γὰρ ἡναγκασμένον ἐπ' αὐτοῦ

естества потому, что естественное во Христе не предвляло Его хотения. В самом деле, в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё — добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер»²³.

В этой цитате можно увидеть классическую православную установку, согласно которой во Христе нет ничего вынужденного, потому что весь Его подвиг воплощения и вся Его земная жизнь вплоть до смерти — были Его свободным выбором. Это видно хотя бы из слов Спасителя относительно Своей смерти: *никто не отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её. Имею власть отдать её и власть имею опять принять её* (Ин. 10, 18). Относительно естественных страстей прп. Иоанн, с одной стороны, пишет, что они возбуждались во Христе сообразно с естеством, однако с другой стороны, он добавляет, что они именно *попускались* (παρεχόμεναι), то есть как бы разрешались или допускались божественной волей. Прп. Иоанн здесь как будто полемизирует с тем, что если допустить возбуждение страстей согласно только лишь человеческой природе (без попускания их волей божественной), то они тогда будут *вынужденными*, подчиненными *природной необходимости*, т. е. как будто бы потеряется аспект *добровольности* (об этом говорит его фраза «в самом деле, в Нём ничего не усматривается вынужденного, но всё — добровольное»).

Однако, в своем трактате «О ста ересьях вкратце», описывая ересь афтартодокетов, прп. Иоанн пишет, что, согласно их учению, Господь претерпел страдания «не таким же образом, как мы. Ибо мы переносим страдания по естественной необходимости, Христос же, по их словам, переносил их добровольно и не был рабом законов естества»²⁴. На первый взгляд, из этой цитаты напрашивается вывод, что (по мнению прп. Иоанна) по православному учению Спаситель, как и мы, был рабом законов естества. Действительно, если в афтартодокетизме отрицается *естественная необходимость* безукоризненных страстей Христа²⁵, то в православном вероучении отрицание естественной необходимости недопустимо. Но означает ли естественная необходимость

θεωρεῖται, ἀλλὰ πάντα ἐκούσια. Θέλων γὰρ ἐπεινῆσε, θέλων ἐδίψησε, θέλων ἐδειλίασε, θέλων ἀπέθανεν (Iohannes Damascenus. Expositio fidei // PG. 94. Lib. III, XX. Col. 1084A).

23 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб, 1913. С. 286. Курсив мой. — А. Л.

24 Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересьях вкратце, 84. // Он же. Источник знания. М., 2002. С. 148.

25 См. также: Кожухов С., диак. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М., 2022. С. 45.

рабское подчинение Христа законам естества, некую *непреодолимую принудительность страстей*? Как видится, именно этот нерв вопроса и остается без ответа у прп. Иоанна Дамаскина.

Но, все-таки, мы должны признать, что приведенная выше цитата из «Точного изложения Православной веры» носит оттенок моноэнергизма, так как в ней отрицается естественная необходимость страстей, а плоть Христа представляется скорее как пассивный инструмент. У нас есть основания предполагать, что эта цитата была почерпнута им из «Диспута с Пирром» прп. Максима Исповедника, т. к. обнаруживается их заметное сходство. Прп. Максим утверждает следующее:

«...природные свойства в Господе не предшествуют (греч. οὐ προηγείται)²⁶ желанию, как в нас, но, как действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (греч. ὑπὲρ ἡμᾶς) (ибо добровольно), так и воистину оробев, Он оробел не так, как мы, а превыше нас. Одним словом, у всего природного во Христе есть и сверхъестественный образ, сопряженный с Его собственным определением, чтобы удостоверяться через определение, и домостроительство — через образ»²⁷.

Мысль прп. Максима заострена на словах: «Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас» (греч. Οὐ γὰρ προηγείται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά). То же самое, практически дословно, пишет и прп. Иоанн Дамаскин: «...естественное во Христе не предваряло Его хотения» (греч. οὐ προηγίτο ἐν τῷ Κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά)²⁸. Прп. Максим называет образ проявления

26 Приводим полный греческий текст: Οὐ γὰρ προηγείται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά · ἀλλ' ὥσπερ πεινάσας ἀληθῶς, καὶ διψήσας, οὐ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπείνασεν καὶ ἐδίψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμᾶς · ἐκουσίως γάρ · οὕτω καὶ δειλιάσας ἀληθῶς, οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς ἐδειλίασε. Καὶ καθόλου φάναι, πᾶν φθισκὸν ἐπὶ Χριστοῦ, συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτὸ λόγῳ καὶ τὸν ὑπὲρ φύσιν τρόπον · ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωθῇ, καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου (Максим Исповедник, прп. Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 162).

27 Максим Исповедник, прп. Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 163.

Стоит отметить, что данное утверждение прп. Максим сделал, отвечая на вопрос Пирра относительно робости (греч. δειλία).

28 Что является практически дословной цитатой и может говорить нам о том, что прп. Иоанн скорее всего взял эту мысль у прп. Максима Исповедника.

естественных страстей во Христе «превосходящим наш» (*греч.* ὑπὲρ ἡμᾶς), прп. Иоанн — превышеестественным (*греч.* ὑπὲρ φύσιν).

Однако, в том же «Диспуте с Пирром», незадолго до этого утверждения, прп. Максим озвучил другую мысль. Пирр не признавал человеческой воли у Христа, исходя из той установки, что всё «природное непременно и вынужденно»²⁹, поэтому для него признать вторую природную волю означало отрицать у Господа «всякое добровольное движение»³⁰. (Из этого следует, что один из главных мотивов их полемики заключался именно в вопросе о добровольности, в стремлении не допустить во Христе ничего вынужденного). На это Пирру прп. Максим отвечает следующее:

«Не только у Божественной и нетварной природы *ничто природное не вынуждено*, но даже и у сотворенной и мыслящей. Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы, желая, помышляем, и, помышляя и желая, хотим. И желая, мы ищем, рассматриваем и советуемся, и судим, и настраиваемся, и предпочитаем, и видим, и пользуемся. <...> Ведь если <...> природное обязательно вынуждено, а Бог есть Бог по природе, по природе Благой, по природе Создатель, то Бог будет и Богом, и Благим, и Создателем по необходимости, что даже мыслить, не то что говорить, есть последнее богохульство. Ибо кто применяет принуждение? Рассмотрим же, любезный, если угодно, богохульство данной предпосылки и так: если говорящий о двух природных волях во Христе, по-твоему, отрицает у Него всякое добровольное движение, необходимо, чтобы желающие по природе имели недобровольное желание, а по природе не желающие — добровольное. Значит, не только у Бога, Который превыше сущего, но и у всех мыслящих и разумных существ, по природе способных желать, движение будет добровольным. Впрочем, блаженный Кирилл в третьей главе “Возражений на Феодоритовы порицания” избавил нас от лишних трудов, прямо заявив: “Ничто природное в мыслящей природе не против воли”. И кто захочет, сможет [в том] убедиться, имея на руках эту главу»³¹.

Таким образом, в логике самого прп. Максима усматривается внутреннее противоречие: если «ничто природное не вынуждено», то зачем

29 Максим Исповедник, прп. Состоявшийся в <провинции> Африка диспут <прп.> Максима с Пирром, <бывшим патриархом Константинопольским> // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 155.

30 Там же.

31 Там же. С. 155–157.

тогда добавлять «дополнительную», «над-природную» добровольность? Это противоречие, по-видимому, вызвано тем, что несмотря на утверждение св. Исповедника о том, что «ничто природное не вынужденно», всё равно для него открытым остается вопрос, являются ли естественные безукоризненные страсти добровольными, или всё же вынужденными природой? Другими словами, когда человек (в данном случае Иисус Христос) жаждет, алчет, хочет спать (и т. п.), разве не сама плоть понуждает его к этому, лишая «свободного существования»? Этот вопрос в диспуте с Пирром напрямую не ставится.

3. Естественная необходимость и добровольность страстей у Леонтия Византийского и свт. Софония Иерусалимского

Вернемся к «нерву» православной полемики с учением моноэнергизма и монофелитства. Точно такой же вопрос, как и Пирр, задаёт анонимный афтартодокет³² в трактате Леонтия Византийского «Против афтартодокетов», написанным в форме платоновского диалога (540–543 гг.³³): «Разве плоть страдала не потому, что Слово этого хотело, но подчинилось законам природы?»³⁴. Византийский богослов даёт следующий ответ:

«...случается, что плоть возвышается над природными страданиями, когда Слово дарует ей, как часто бывало, власть над страданиями. Так что соединение (συνφύσιον) Слова с плотью является нераздельным и совершенно

- 32 А. Гриллямайер, придерживаясь версии Л. Перроне, допускает, что Леонтий Византийский ведёт диспут против реальных представителей афтартодокетизма. См.: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 214, n. 95.* В то же время, допустимо и то, что в своём сочинении Леонтий, суммировав весь свой опыт столкновения с представителями афтартодокетизма в Константинополе, синтезировал их учение в лице вымышленного оппонента.
- 33 Исследователи склоняются к тому, что практически все сочинения Леонтия были написаны в этот период. См.: *Шукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский // ПЭ. 2020. Т. 40. С. 534–545.*
- 34 *Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas) // ESSE: Античная традиция и патрологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 222.* Или далее афтартодокет говорит, что «если плоть [Христа], имея страстную природу, испытывала различные вещи вплоть до смерти, тогда предмет нашей гордости, а именно то, что мы приобрели благодаря страданию плоти как бы ради нас, уйдет и погибнет» (Там же. Вставка моя. — А. П.). Из этого видно, что намерение афтартодокетов было благим, — они стремились возвысить добровольность подвига Христова, что было «предметом их гордости».

неразрывным, но свобода от страданий не всегда была присуща телу. Ведь оно обладало бесстрашием не от соединения, но от воли Соединившего, дававшего его время от времени и для какой-то пользы. Если бы это было не так, нам пришлось бы признать одно из двух: или плоть вообще никогда не страдала, будучи бесстрашной по природе благодаря соединению, *или во время страдания была полностью отделена от единства*³⁵.

Из ответа Леонтия можно сделать следующие выводы. Во-первых, он не отрицает, что Слово периодически даровало Христу, как человеку, власть (или свободу) над страданиями (что и подразумевается под добровольностью). Но свобода, — как Леонтий уточняет далее, ссылаясь на свт. Афанасия Великого³⁶, — заключается не в том, что Слово каждый раз позволяет Себе их испытать, но в том, что всегда имеет власть возвыситься над страданиями. Во-вторых, это дарование могло носить только сверхъестественный характер, потому что если свобода от страданий плоти Христа определена Его ипостасным соединением с Божеством, то получалось бы, что во время страданий плоть была бы полностью отделена от единства с Божеством, что является несторианством.

Конечно, мы не можем отрицать сверхприродный характер естественных страстей в Господе, но эта сверхприродность не заключается

35 Там же. С. 222.

36 «...смерть, приключаящаяся людям, приходит к ним по немощи их естества; не могут они долго пребывать в жизни, и со временем разрушаются; потому приключаются с ними болезни, они изнемогают и умирают. Господь же не немощен, но Божия Сила, Божие Слово, источная Жизнь. Посему, если бы сложил с Себя тело где-либо наедине и, как обычно людям, на одре, то подумали бы, что и Он потерпел это по немощи естества, и ничем не преимущественнее прочих людей. Поскольку же Он — Жизнь и Божие Слово, и смерти надлежало совершиться за всех; то, как Жизнь и Сила, Собою укреплял тело [то есть по мысли свт. Афанасия смертность содержалась в природе Его тела, но как бы удерживалась Божеством], когда же надлежало совершиться смерти, не в Себе, но от других заимствовал предлог к совершению жертвы; потому что не надлежало терпеть болезни Господу, врачующему болезни других, и также не надлежало изнемогать телу, в котором Он подкреплял других в немощах. Но почему же и смерти не воспретил так же, как и болезни? Потому что для принятия смерти имел Он тело, и неприлично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать и воскресению. А также неприлично было, чтобы и болезнь предшествовала смерти; иначе вменилось бы это в немощь Явившемуся в теле. Но разве не алкал Он? Да, алкал по свойству тела, но не иставал голодом; потому что облекшийся в тело был Господь. Посему-то, хотя умерло тело для искупления всех, но не видело тления; ибо воскресло всецелым; потому что было телом не кого-либо иного, но самой Жизни» (Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова // Он же. Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 218–219. Вставка моя. — А. П.; Athanasie d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe. Paris, 1973 // SC. Vol. 199. P. 342–344).

в «дополнительной, попустительной добровольности», но в том, что естественные страсти, или страдательность (*греч. παθητόν*), во Христе не ведут, как в нас, к страстям укориженным, и вообще не возбуждают никакой страстности³⁷. Однако, отрицать *естественную необходимость* безукоризненных страстей в Господе мы не имеем права с точки зрения сотериологии, потому что такое отрицание ведёт к монофизитству и к докетизму. Если то или иное проявление естественной страсти не имеет причину в самой природе, но попускается извне, то мы не можем говорить о её естественном характере. Как справедливо замечает игум. Адриан (Пашин): «Если же [естественные] страсти имеют свою причину в Божественной воле, которая попускает или не попускает испытывать их человечеству Спасителя, то такие страсти являются противоестественными»³⁸.

Подобное Леонтию понимание добровольности находим у святытеля Софрония, патриарха Иерусалимского, в его «Соборном послании»:

«...чувствуя голод, Он принимал пищу; поэтому, томясь жаждой, Он искал питья и пил, как человек; <...> поэтому, чувствуя утомление, Он садился и, нуждаясь в сне, засыпал. Также получая удары, Он чувствовал боль, будучи бичуем, страдал, и, когда пригвождали ко кресту Его руки и ноги, Он переносил боли, потому что Он дал, как и хотел, человеческому естеству время делать и терпеть то, что Ему свойственно, чтобы преславное Его воплощение не было каким-нибудь вымыслом и пустым призраком. <...> Он облёкся в страстное, и смертное, и тленное, и [неизбежно]³⁹ подлежащее (ὀποκειμενον) нашим естественным страстям тело, и в этом теле, согласно с собственной Его природой, благоволил страдать и действовать даже до воскресения из мертвых. В нём-то Он разрешил и страстное наше, и смертное, и тленное, и даровал нам свободу от них. Таким образом, Он добровольно и вместе естественным образом обнаруживал уничиженное и человеческое, пребывая и при этом Богом, потому что Он сам был виновником (ταμίας) для Себя человеческих страданий и действий, и не только виновником, но и посредником, хотя Он естественным образом воплотился

37 См. подробнее: Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VI столетия. М., 2004. С. 364–368.

38 Адриан (Пашин), игум. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // БВ. 2015. № 16–17. С. 64.

39 Наречие «неизбежно» в греческом оригинале отсутствует и, по-видимому, добавлено переводчиком. Однако, стоит заметить, что слово «подлежащее» без данного наречия все равно носит смысловой оттенок подчиненности, некой подверженности естества, согласной с законами природы. Можно предположить, что переводчик добавил это наречие не с целью внести оттенок фатальности или принудительности в смысле ипостасного тропоса Спасителя, а только в смысле тропоса Его человеческой природы.

в страстное естество. И поэтому то, что было в Нём человеческого, было потому, что Он был человек. Не потому, что бы естество Его не было человеческим, но потому, что Он добровольно соделался человеком и, соделавшись человеком, добровольно принял это. И не насильственным образом или по необходимости, как бывает у нас (и в большей части случаев), и не против желания, но, когда и как восхотел, Он сам благоволил и снизойти к нам, одержимым страстями, теми самыми страстями, которые возбуждаются по природе»⁴⁰.

Из приведенной цитаты свт. Софрония видно, что он совмещает добровольность и естественную необходимость. Он подчеркивает, что Спаситель в воплощении «облёкся в страстное, и смертное, и тленное, и подлежащее нашим естественным страстям тело»⁴¹, но всё это было в Нём добровольным, потому что добровольным было само воплощение. Свт. Софроний не допускает нашу недобровольность (или вынужденность) во Христе тем фактом, что Спаситель *добровольно* согласился подвергнуть Себя законам естественной необходимости, Он «не по принуждению и не по необходимости»⁴² принял это, но свободно. То есть естественная необходимость страстей во Христе по свт. Софронию не означает их непреодолимой принудительности.

4. Леонтий Византийский vs прп. Максим Исповедник

Игум. Дионисий (Шлёнов) в своей ранней работе «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника» (2001–2002) посвящает одну краткую главу теме «добровольности страданий», в которой он пишет, что Леонтий Византийский, в противовес афтартодокетам, учил о «невольной причастности тлению и страсти, которые *довелось* воспринять Христу, конечно, за исключением греха. По мысли Леонтия, единение человечества с Богом Словом не означало добровольности страданий в любой момент жизни Спасителя, но только свидетельствовало о безгрешности и святости»⁴³, и в этом он, очевидно, сущностно

40 Sophronius Hierusalymitanus. Epistola Synodica // PG. T. 87. Col. 3173A–3176A. Рус. пер.: Софроний Иерусалимский, свт. Соборное послание // Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 152.

41 См. выше.

42 Там же.

43 Здесь игум. Дионисий даёт цитату из Леонтия: «(Бог) Слово позволил естеству, которое было по природе страстным, делать безгрешно всё, что соответствует природе» (Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.

расходится с прп. Максимом...»⁴⁴. На примере этой цитаты игум. Дионисия попробуем осветить данную проблему.

В своём утверждении игум. Дионисий (Шлёнов) опирается на других отцов, учивших о добровольности страданий и смерти Спасителя. Сразу скажем, что в данном контексте следует отделить *смерть* от *безукоризненных страданий*, так как смерть стоит особо и полная добровольность её принятия Христом не оспаривается никем, в том числе и Леонтием. Подтверждая позицию прп. Максима, отец Дионисий ссылается⁴⁵ на отдельно взятые цитаты свт. Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста⁴⁶, Софрония Иерусалимского и прп. Иоанна Дамаскина⁴⁷. Рассмотрим их более подробно.

Святитель Григорий Богослов пишет, что Господь «страдал добровольно»⁴⁸, но безукоризненные страсти Христос испытывал именно *по закону телесной природы*. То есть он сочетает естественную необходимость с добровольностью, без дополнительных уточнений, в отсутствии которых нельзя усмотреть, стоит ли его позиция ближе к прп. Максиму, или к Леонтию. По крайней мере идея о намеренном «попускании» страстей у него отсутствует.

М., 2004. С. 363, сноска 91). Однако, даже из этой приведённой цитаты видно, что Леонтий не исключает добровольности, т. к. в его понимании Слово «*позволяет естеству*», а раз не нарушена власть позволять естеству или нет, то говорить о «недобровольной причастности» будет не корректно.

44 Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете... С. 363.

45 Там же. С. 363–364.

46 Из свт. Иоанна Златоуста отец Дионисий приводит толкование на слова из Евангелия от Иоанна *область имам положить душу Мою* (Ин. 10, 18), где речь идёт о свободном и добровольном принятии Господом смерти, что является отдельным вопросом и не относится к теме проявления естественных страстей.

47 Касательно прп. Иоанна Дамаскина, о. Дионисий ссылается на уже приведённую нами цитату из «Точного изложения Православной веры», в которой действительно обнаруживается практически полное сходство с прп. Максимом.

48 Приводим полную цитату «...в Нём два естества; так, Он утомлялся, и алкал, и жаждал, и был в борении, и плакал *по закону телесной природы*; а если послан и как Бог, что из сего? Под посольством разумеи благоволение Отца, к Которому Он относит дела Свои, чтобы почтить безлетное начало и не показаться противником Богу. О Нём говорится, что предан, но написано также, что и Сам Себя предал. Говорится, что Он воскресен Отцом и вознесен, но написано также, что Он Сам Себя воскресил и восшел опять на небо, — первое по благоволению, второе по власти. Но ты выставляешь на вид уничижительное, а преходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не присовокупляешь, что *страдал добровольно*» (Gregorius Nazianzenus. Orationes, XXXVIII // PG. T. 36. Col. 328D–329A; Рус пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1: Слова. Слово 38: на Богоявление, или на Рождество Спасителя, 15. М., 2007. С. 448).

У свт. Григория Нисского это известная цитата из «Бесед о блаженствах» — «Так, когда хотел, давал естеству время делать своё (*греч.* ἔδωκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῇ φύσει καιρὸν τὰ ἐαττῆς ἐνεργῆσαι)⁴⁹». На неё часто ссылались монофизиты, в частности, и Севир, и Юлиан⁵¹, черпая оттуда подтверждение своего учения. Данное утверждение Нисского святителя вызывает принципиальные вопросы с точки зрения православной догматики. А. Грильмайер по этому поводу замечает, что «для Леонтия остаётся фактом, что для того, чтобы человеческая природа Христа была страдательной, нет необходимости в *разрешении* (*permission*) Логоса. Это важное признание влечёт за собой *коррекцию христологии* Григория Нисского и других отцов IV и V веков, в чьих трудах, в силу их понимания единства во Христе, для Него должно было быть "естественным" не страдать»⁵². То есть с точки зрения Грильмайера именно Леонтий сумел скорректировать христологические неточности предшествовавших ему отцов.

Из свт. Кирилла отец Дионисий приводит слова «(Господь) как добровольно претерпевал все остальное, так и это по добровольному хотению»⁵³. Во-первых, эта цитата носит лишь общий характер «добровольности». Во-вторых, ещё М. М. Тареев показал, что добровольность для свт. Кирилла подразумевает сам акт воплощения Христа, в котором Слово добровольно-кенотически соделяется человеком и *подчиняется законам человеческой природы*⁵⁴. В мысли Александрийского святителя отсутствует присущее прп. Максиму (и впоследствии прп. Иоанну Дамаскину) «попущание» естественных страстей божественной волей. В свою очередь, вынужденность, или недобровольность, проявления естественных страстей во Христе у свт. Кирилла преодолевается добровольным актом уничижения (кеносиса) Спасителя, совершённым Им по домостроительству,

49 *Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus, IV // PG. T. 44. Col. 1237A.*

50 Приводим полную цитату: «Вступивший в общение с нами "по всяческому..., разве греха" (Евр. 4, 15), и Приобщившийся тех же с нами немощей, не признал алкания грехом, и не отказался собственным Своим опытом изведать сию немощь, но допустил до Себя это естественное побуждение к пожеланию пищи. Ибо, сорок дней пребыв без пищи, "последи взалка" (Мф. 4, 2). Так, когда хотел, давал естеству время делать свое» (*Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 2. О блаженствах, слово 4. М., 1861. С. 406*).

51 См.: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, 1995. P. 104, 218.*

52 *Ibid. P. 218. Курсив мой. — А. П.*

53 Цит. по: *Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете... С. 364. Сноска 94.*

54 *Тареев М. М. Учение Кирилла Александрийского о самоуничижении Иисуса Христа, в связи с христологией Феодора Мопсуестского // Он же. Основы христианства. Т. 1: Христос. Сергиев Посад, 1908. С. 92–95.*

в целях которого (домостроительства) «Слово допустило условиям (мерам) человеческой природы владеть Собою»⁵⁵. Таким образом, напротив, позиция свт. Кирилла стоит ближе к пониманию Леонтия, чем прп. Максима.

Относительно свт. Софрония отец Дионисий ссылается на отрывок из его «Соборного послания», в котором, как мы уже разобрали выше, также не содержится подтверждения позиции прп. Максима о нарочитом попускании естественных страстей божественной волей, но добровольность воплощения Христа совмещается со свободным подвержением Себя естественной необходимости человеческой природы.

К этому, далеко не полному, святоотеческому флорилегию можно добавить еще цитату свт. Василия Великого, в которой он подчеркивает естественную необходимость безукоризненных страстей, хоть и не влияющих на неизменность Его божественной природы, но, все же, которым Господь как бы дозволял, или уступал, потому что Сам, как Бог, не имел в них нужды (но, безусловно, имел нужду как человек): «Как Господь допускал (κατεδέξατο) голод, когда у Него испарялась твердая пища, испытывал жажду, когда истощалась влажность в теле, и утомлялся, когда от путешествия чрезмерно напрягал мышцы и жилы; между тем не Божество утомлялось трудом, но тело испытывало зависящие от природы его перемены...»⁵⁶. Рассматривая цитату в общем контексте всей беседы, видно, что свт. Василий делает акцент на неизменности Божества. В отношении проявления естественных страстей его христология, в которой Господь как бы уступает, соглашается испытать голод или жажду, носит оттенок монофизитский, присущий позднее Севиру Антиохийскому.

Таким образом, только в цитатах свт. Василия Великого и Григория Нисского можно усмотреть подтверждение позиции прп. Максима, которая, впрочем, стоит ближе к учению Севира и Юлиана и может уводить в моноэнергизм и афтартодокетизм. Позиции других рассмотренных нами отцов не содержат мысли о попускании страстей в Господе Его божественной волей.

Помимо этого, утверждение отца Дионисия, согласно которому Леонтий Византийский учил о *невольной* причастности Спасителя тлению

55 Там же. С. 94.

56 «Ὡς οὖν κατεδέξατο τὴν πείναν ὁ Κύριος, τῆς στερεᾶς τροφῆς διαπνευσθείσης αὐτῷ, καὶ δίψαν προσήκατο, τῆς ὑγρότητος ἀναλωθείσης τῆς ἐν τῷ σώματι· καὶ ἐκοπίασε, τῶν μυῶν καὶ τῶν νεύρων ἐκ τῆς ὁδοπορίας ὑπερταθέντων· οὐ τῆς θεότητος τῷ καμῶτι δαμαζομένης, ἀλλὰ τοῦ σώματος τὰ ἐκ φύσεως ἐπακολουθοῦντα συμπτώματα δεχομένου οὕτω καὶ τὸ δάκρυον προσήκατο, τὸ φυσικὸν τῇ σαρκὶ σύμπτωμα ἐπιγίνεσθαι συγχωρῶν» (Цитата по: *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. by Brian E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 394).

и страсти, которые Ему *довелось* воспринять, приходится признать неверным, потому что Леонтий нигде не учит о «невольной причастности» Христа, но говорит, в противовес учения афтартодокетов, о действовании Слова согласно законам сущностно, но добровольно воспринятого (воипостазированного) Им человеческого естества. Действование Спасителя согласно законам человеческого естества, или скажем более определённо, подвержение Себя человеческой природной *ограниченности и необходимости*, совершенно не означает по Леонтию какой бы то ни было недобровольности. Во-первых, потому, что эту ограниченность Спаситель принял *добровольно* (а то, что принято добровольно, не может быть недобровольным). Во-вторых, по Леонтию Христос всегда имел власть возвысить Себя над этими страданиями сверхъестественным образом. Можно сказать, что если Севир и Юлиан учили о «добровольности сверху», т. е. когда Божество дарует человечеству Христову претерпевать страдания каждый конкретный раз, то Леонтий учил о «добровольности снизу», что Господь в воплощении добровольно принял на Себя все ограничения человеческого естества и далее существовал согласно этим законам, однако в каждый момент земной жизни Он имел возможность возвысить Себя над ними сверхъестественным образом, но добровольно удерживал Себя от этого. Такое «леонтьевское» понимание добровольности чётко было сформулировано В. В. Болотовым:

«Страдания Христовы и Церковь признает вольными (*греч. ἐκούσια*). Не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог-Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий, которые должны были, в конце концов, привести Его на крест. Но Церковь признает и то, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности: Он мог не поститься, и тогда Он не взалкал бы, — не идти в полуденную пору, и тогда Он не утомлялся бы до изнеможения, — не идти в Иерусалим на вольную страсть, представить более 12 легионов ангелов, *сойти со креста*⁵⁷ и т. д. Но вместе с тем, при этой добровольности, мы признаем и естественную необходимость этих страданий: Христос мог не поститься, но после 40-дневного поста Он не мог не взалкать; прошедши известное пространство под полуденным солнцем, Он должен был испытать утомление от пути; благоизволив пригвоздиться ко кресту, Он должен был испытать ужасную боль от пробивания

57 Поскольку сойти со Креста Господь мог только сверхъестественным образом, то из мысли проф. Болотова следует, что он понимает преодоление Христом безукоризненных страданий сверхъестественным образом.

рук гвоздями; <...> Благоволить быть распятым — это и значит добровольно согласиться испытать то страдание, которое есть естественный и неизбежный результат распятия. В этом пункте монофизиты и отличаются от нас»⁵⁸.

Такое же понимание находим у ученика Болотова А. И. Бриллиантова: «По православному воззрению, божественным соизволением определяется прежде всего вступление Богочеловека в естественные условия человеческой жизни; после этого Он уже подчиняется, как истинный человек, этим условиям, хотя подчиняется добровольно, так как всегда мог изъять Себя из-под их действия, если бы захотел, мог бы, например, совсем не поститься, и тогда бы не взалкал, но если постился, то должен был почувствовать голод по естественной необходимости, как всякий человек»⁵⁹.

Критику позиции «попущания страстей», просматривающейся в мыслях прпп. Максима и Иоанна Дамаскина, выражал и прот. Сергей Булгаков: «Нельзя, конечно, отрицать общую мысль о добровольности принятия Словом человеческого естества. Однако, *такое «окказионалистическое» понимание, по которому каждый акт человеческой жизни нарочито попускался Божественною волею, не будучи природно обусловленным, несовместимо с идеей подлинного боговоплощения. Последнее теряет при этом онтологический, а также и сотериологический смысл. Христос принял плоть, чтобы жить в ней, но не извне, как бы толчками, на нее воздействовать»⁶⁰.*

Заключение

Таким образом, мы должны заключить, что *естественные проявления безукоризненных страстей* Спаситель испытывал не потому, что добровольно каждый раз позволял, или попускал, Себе их переживать, а потому, что в воплощении Он добровольно подчинил Себя законам *естественной необходимости*, которая, впрочем, не была для Христа фатальной или непреодолимой. Отрицая это, мы не можем провести *качественного* отличия относительно добровольности от севирианской доктрины и умеренного афтартодокетизма.

Выражение прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина «естественное во Христе не предваряло Его хотения» — очень близко

58 Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. Петроград, 1918. С. 346–347.

59 Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / вст. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. СПб., 2007. С. 414.

60 Сергей Булгаков, прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве: Ч. 1. Богочеловеческое самосознание Христа. 2. Борения и искушения. Paris, 1933. С. 321.

к монофизитскому пониманию и может уводить в моноэнергизм: если Божественная воля «запускает» (словно включая некий тумблер) естественные страсти, значит Его человеческая природа не самодвижна и подавлена Божеством. Потому что если мы исповедуем, согласно Халкидонскому оросу и догматам VI Вселенского Собора, самодвижность каждого действия и их неслитность и неизменность, то человеческому действию нет нужды в предварении его Божественным хотением, но достаточно лишь согласия (непротivления) божественной воли. В противном случае мы впадаем либо в монофизитство, либо, по выражению В. В. Болотова, представляем земную жизнь Богочеловека как «театральный фарс»⁶¹.

В подверженности Спасителя естественным страстям нет оснований видеть и несторианства, потому что Один алчущий, и Один жаждущий, и боящийся, и умирающий. Реальное переживание Христом естественных страстей, сообразных с необходимостью человеческой природы в её состоянии после грехопадения, не делает Его простым человеком, ведь естественное проявление природных страстей не противоречит ипостасному единству с Божеством, но, напротив, уравнивает халкидонский догмат от монофизитской асимметричности.

Можно заключить, что, по выражению Болотова и по мысли Леонтия Византийского, добровольность Христа, с точки зрения православного учения, выражается в том, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть сверхъестественным образом изъять Себя из-под действия исторической причинности и возвыситься над человеческой немощью. Этим подтверждается Его свобода и независимость. Причём такая «леонтьевская» добровольность как бы шире, чем добровольность монофизитская, которая сужает её непосредственно до того, чтобы каждый раз попускать Спасителю испытывать каждую конкретную естественную страсть. В монофизитском подходе как раз можно усмотреть большую не-свободу, т. к. получается, что человечество во Христе не свободно для проявления своих человеческих действий и рабски подчинено Божеству.

Что касается выражения прп. Иоанна Дамаскина «...ибо сообразно с естеством [естественные страсти] возбуждались в Нём, когда Он попускал плоти терпеть свойственное ей»⁶², то следует заключить, что его нельзя понимать в духе моноэнергизма и монофизитства как попускание божественной волей Христа каждого отдельного акта естественного

61 Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. С. 344.

62 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, 20 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб, 1913. С. 286. Вставка моя. — А. П.

переживания Им природно-обусловленных страстей, но необходимо истолковывать в духе Леонтия Византийского. Как известно, компилируя «Точное изложение Православной веры», прп. Иоанн многое заимствовал у прп. Максима. Скорее всего и данную цитату он почерпнул у св. Исповедника, который, в свою очередь, вероятно, опирался на дохалкидонскую христологию.

Источники

- Athanase d'Alexandrie*. Sur l'incarnation du Verbe / introd., texte critique, trad., notes et index by C. Kannengiesser. Paris: Cerf, 1973. (SC; vol. 199).
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes XXVII–XLV // PG. T. 36. Col. 9–623.
- Gregorius Nyssenus*. De Beatitudinibus // PG. T. 44. Col. 1194–1302.
- Iohannes Damascenus*. Expositio fidei // PG. T. 94. Col. 796–1228.
- Leontius of Byzantium*. Complete Works / ed. by Brian E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. T. 91. Col. 9–286.
- Severus of Antioch*. Letter 1 to Oecumenius the Count, about Properties and Operations / ed. and trans. by E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985 // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 175–186.
- Sophronius Hierusalymitanus*. Epistola Synodica // PG. T. 87. Col. 3148–3200.
- Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. Сергиев Посад: СТСЛ, 1902.
- Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1).
- Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 2. М.: Тип. В. Готье, 1861. (ТСО; т. 38).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / пер. с древнегреч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).
- Леонтий Византийский*. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов (Contra aphthartodocetas) / пер. Т. А. Шукина, комм. Т. А. Шукина и О. М. Ноговицына // ESSE: Античная традиция и патрологические исследования. 2021. Т. 6. № 1. С. 209–237.
- Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание // Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Собор Константинопольский 3-й, Вселенский Шестой. Казань: центр. тип., 1908. С. 140–167.
- Юлиан Галикарнасский*. Догматические фрагменты (1–10) / пер. с греч. иер. Олега Давыденкова // Богословский Сборник. М., 2002. № 9. С. 47–58.
- Юлиан Галикарнасский*. Догматические фрагменты (11–74) / пер. иер. Олега Давыденкова // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 163–177.

Литература

- Адриан (Пашин), игумен. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 56–68.
- Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4 / под ред. А. Бриллиантова. Петроград: Третья Государственная Типография, 1918.
- Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / вст. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. СПб.: изд. Олега Абышко, 2007.
- Булгаков С., прот. Агнец Божий. Paris: YMCA-Press, 1933.
- Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004.
- Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игумен. Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 2) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 32–57.
- Каноны или книга правил святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец. Догмат ста семидесяти святых отец Шестого Вселенского Собора, Константинопольского. О двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе (680). Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016.
- Кожухов С., диак. Халкидониты и монофизиты в первой половине VI в. и полемика между ними // Церковь, общество и культура в Поздней Античности и Средневековье: Учебное пособие / сост. Г. Е. Захаров. М.: изд. ПСТГУ, 2022. С. 33–78.
- Немыченков В. И. О сострадании Бога человеку // Развитие личности. 2016. № 4. С. 169–205.
- Олег Давыденков, прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли / дисс. ...доктора теологии. М.: ПСТГУ, 2018.
- Олег Давыденков, свящ. Афтартодокетизм // ПЭ. 2009. Т. 4. С. 193–194.
- Олег Давыденков, свящ. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2017.
- Олег Давыденков, свящ. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Материалы ежегодной богословской конференции ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 1997. С. 7–15.
- Тареев М. М. Христос: Основы христианства. Т. 1. Изд. 2-е. Сергиев Посад: СТСЛ, 1908.
- Шукин Т. А., Беневиц Г. И. Леонтий Византийский // ПЭ. 2020. Т. 40. С. 534–545.
- Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. New York: Oxford University Press, 1976.
- Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2 / transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray, 1995.
- Hovorun, C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden: Brill, 2008.