

Учение святителя Иннокентия Херсонского о Гефсиманском молении Спасителя в контексте святоотеческой традиции

Самая известная работа святителя Иннокентия Херсонского "Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа" является выдающимся произведением, обогатившим не только русскую богословскую науку, но также ставшая достоянием многовековой сокровищницы святоотеческой письменности. В этой работе святитель Иннокентий по преимуществу описывает не только исторический ход событий, но и внутреннюю, душевную жизнь Спасителя, а также Его окружающих и тем самым как бы восполняет Евангельское повествование с психологической точки зрения. Однако помимо плавного исторического повествования в ней также содержатся отдельные отрывки или главы, в которых святитель дает богословские комментарии на описанный эпизод земной жизни Господа. Одной из таких глав является рассуждение о Гефсиманском молении Спасителя, где святитель попытался общепонятно истолковать этот таинственный момент, причем руководствуясь, как он сам говорит, святыми отцами и Писанием Апостолов. Тем не менее, это изъяснение оказалось более чем "свежим" для русской богословской действительности. Его изложение, а также соотнесение со святоотеческим учением является целью данного доклада.

Как пишет святитель Иннокентий, Господь Иисус Христос, чтобы стать Образцом всех искушаемых и спасаемых должен был претерпеть все роды и виды искушений, причем в их самой крайней степени. Без этого призыв следовать и подражать Господу был бы лишен всей силы, так как перед Его последователями не было того живого, Божественного, но в тоже время совершенно человеческого Примера перенесения крайних искушений. Такой пример подается в Гефсиманском Молении Спасителя. Более того, Иисус Христос предстает в этом подвиге, как Идеал "совершенства человеческого в

состоянии крайнего искушения"¹, здесь Он подтверждает, что "достоин быть вождем спасения для сынов Адама".² В этом случае более важен не просто факт перенесения Им искушений, сколько осознание, что Господь "был доведен в этом подвиге до последней степени истощания не телесного только, но и душевного".³ Другими словами, перенесение Господом ужасного Гефсиманского искушения святитель Иннокентий воспринимает не как его *преодоление*, а скорее как *приобщение*. Знание, что перенесенные страдания нашего Спасителя в любом случае будут превышать наши людские скорби, всегда приносит утешение в страждущую человеческую души и побуждает к подвигам, характерным для христианской этики. Эта мысль о подражании нашему Спасителю, который испытал все кроме греха, является ключевой для всего богословия святителя Иннокентия, в чьих проповедях особенно подчеркивается мысль, что Господь Иисус Христос есть Образец всех истинных страдальцев. Подобная идея также характерна для богословия апостола Павла, к которому святитель Иннокентий относится с особым почтением.

Полнота искушений, которую должен был перенести Господь Иисус Христос состояла из двух событий Его земной жизни - это Гефсиманское моление и Голгофское Распятие. Внешние, открытые страдания, при этом перенесенные с подобающим Сыну Человеческому величием, были характерной чертой Голгофской Жертвы, в то время, как внутренние, таинственные и одновременно мучительнейшие страдания выразились именно в Гефсиманском Подвиге. Особая мучительность последнего Подвига заключалась, по мнению святителя не столько в обычном человеческом страхе предстоящих Крестных мук, хотя для Обоженной человеческой природы Господа эти муки были крайне невыносимы. Особенность Его страданий была в том, что Он реально должен был воспринять на Себя все человеческие грехи и беззакония. Это означает, что Он также реально подвергнулся правосудию и гневу Своего Небесного Отца. Святитель прямо пишет, что мучения Спасителя были "совмещение всех страданий и всех смертей всех людей".⁴

Сам же предмет Гефсиманского Подвига состоял, по учению святителя Иннокентия, во внутренней борьбе Спасителя с искусительной, но в тоже время благовидной по виду *мыслью*, что Милосердный Отец благодаря

¹ Святитель Иннокентий: собрание сочинений в 6-ти томах//Единец. 2006. Единецко-Бричанская епархия. С. 169.

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 169.

⁴ Там же. С. 167.

Своему всемогуществу может уменьшить эту жуткую чашу страданий. Святитель Иннокентий, что для нас важно, в данном случае подчеркивает, что Господь, представляя лютость страданий, именно *пришел* к этой мысли. Её источником было всеведение Спасителя, а также уверенность, что Небесный Отец "всегда поступает со Своими чадами по закону свободной любви, исключаяющей всякую невольную необходимость".⁵ Вытекающее отсюда естественное желание, чтобы чаша гнева была пронесена мимо, и причиняло ту боль Спасителю людей. "Что оставалось делать сердцу среди этой борьбы мыслей и чувств, из которых каждое было так же сильно, как само по себе благовидно, законно и свято",⁶ - пишет святитель Иннокентий.

Помимо вышеизложенной по существу нравственно-психологической проблематики Гефсиманского моления Спасителя, святитель в данном рассуждении проводит также определенное догматическое учение. Особенность христологии святителя Иннокентия обнаруживается в том, что, по его мнению, Господь Иисус Христос при вступлении в Гефсиманский Подвиг отрывается от всех Своих сверхъестественных сил или, другими словами, сил Божественной Природы. Своё внутреннее брение Господь совершал, как бы обладая только человеческой волей. Как в будущем на Кресте, так и сейчас в Гефсиманском саду, Небесный Отец на короткое время оставляет Своего Сына в прямом смысле. Святитель усматривает это сокрытие Отца, а вместе с Ним и всего Божественного, из слов Господа "не Моя воля, но Твоя да будет" (Лк 22: 42). Происходит, по словам святителя, "затмение" Божества Спасителя. Более того, так как человеческая природа Господа, как говорит святитель Иннокентий, "сама по себе была так чиста, свята и потому так сильна на все благое, так мужественна против всего злого, что в естественном своем состоянии могла сама по себе легко одержать победу над настоящим искушением без долгой и трудной борьбы"⁷, то таинственным образом Спаситель и по человечеству "выведен был из Своего естественного возвышенного состояния, низведен в состояние низшее, приведен в равенство с положением самого последнего из людей искушаемых".⁸ Однако это еще не все, так как при Подвиге Спасителя, о предмете которого было сказано выше, была дарована особая власть врагу рода человеческого, который здесь особенно воспользовался своим мнимым могуществом. Эти три этапа истощания Сына Божия привели к тому, что Его брение было претерпением предела человеческого бытия. Отец оставил

⁵ Там же. С. 172.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 168.

⁸ Там же.

Своего Сына, так как Спаситель должен был посредством Самоотвержения или Самораспятия *Сам* вознестись до высоты признания Божественной Воли и единства с Отцом. После достижения этого посредством троекратной молитвы, сразу же последовало необходимое утешение для Господа, без которого Он мог бы уже не перенести грядущего Голгофского испытания. Учитывая и описывая крайность положения Спасителя при Гефсиманском молении, святитель Иннокентий одновременно отмечает, что "любовь Отца Небесного не попускает никому искушаться сверх сил".⁹ Это подтверждает высказанную вначале мысль, что, по мнению святителя, цель всего Гефсиманского Подвига была именно в достижении пределов человеческих (точнее сверхчеловеческих) искушений, а не собственно победа над ними.

Входя в область тонких догматических дистинкций, святитель Иннокентий как бы вводит двухсубъектность в единое Лицо Спасителя тем, что отделяет Божество от человечества. При этом по человечеству Спаситель действует как бы совершенно самостоятельно, не соотнося Свою человеческую волю с Божественной в единое гномическое или ипостасное действие, как учат Отцы Церкви. Эти размышления, безусловно, являются следствием концепции святителя, о которой говорилось выше. Сходство Спасителя со Своими последователями не было бы совершенным без восприятия Им такого же страстного, совершенно человеческого состояния, в котором до единения с Божеством еще предстоит вознестись молитвою. Именно Таким Образцом для всех верных должен быть наш Спаситель, по тем рассуждениям святителя, которые содержатся в труде "Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа". Кратко своеобразие подхода святителя Иннокентия к изъяснению Гефсиманского моления выражается в нескольких идеях:

1) Во-первых, святитель пишет, что мучительность увиденной чаши страданий была не просто в страхе Господа перед грядущими муками и смертью, а в том, что Он, испивая её, реально принимал на себя грехи всех людей.

2) Во-вторых, предметом внутренней борьбы Спасителя в Гефсимании была искусительная мысль, что Милосердный Отец может как-нибудь избавить Его от этой чаши. К этой мысли Господь пришел, рассуждая о Своей смерти.

⁹ Там же. С. 174.

3) В-третьих, по представлению святителя, В Гефсимании, как и на Голгофе, Бог Отец таинственным образом оставляет Своего Сына, что проявляется в том, что Божество сокрывается от человеческой природы Спасителя и сама эта природа низводится в низшее человеческое состояние, которое свойственно человеку, подвергнутому высочайшему искушению. Спаситель действует уже одними своими человеческими силами; действия же эти проявляются в троекратном молении.

4) В-четвертых, из всего этого следует, что Господь, посредством Своего Гефсиманского подвига, предстает перед нами как Идеал и Образец человеческого совершенства "в состоянии крайнего искушения"¹⁰, ободряет нас уже в наших искушениях и становится для нас Предметом для подражания.

Возможно, подозревая, что изъяснение Гефсиманского Подвига Спасителя вызовет недоумение в консервативных богословских кругах, Святитель Иннокентий прямо пишет в самом начале и конце своего рассуждения, которое в полноте содержится в работе "Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа", что он руководствуется писанием Апостолов и учителей Церкви. Из апостольских трудов, без сомнения, главным источником его мыслей были послания апостола Павла, особенно места из послания к Евреям, где говорится о ходатайственной и первосвященнической должности Спасителя. Из святых Отцов святитель Иннокентий в своем рассуждении вскользь упоминает святителя Феофилакта Болгарского, а также приводит обширную цитату из блаженного Августина. Что касается блаженного Августина, то приведенная святителем цитата как бы из сочинения *De agone Christiano*, как выяснилось, не соответствует этому труду. Вообще, в толкованиях блаженного Августина Гефсиманского моления Спасителя почти нет ничего общего с богословием святителя Иннокентия, не смотря на то, что Августин в своих ранних толкованиях псалмов отчетливо говорит о человеческой воли Спасителя. В поздних же своих антиарианских работах, Августин уже говорит о качественном отличии человеческой воли Господа, от воли первого Адама, что, в каком-то смысле, является противоположным концепции святителя Иннокентия. Скорее всего, перед святителем Иннокентием также было толкование святителя Иоанна Златоуста, так как он часто упоминает его в других местах. Однако стоит учитывать, что на этих отцов святитель Иннокентий периодически ссылается на протяжении всей своей книги. В то же время, самое необычное

¹⁰ Святитель Иннокентий: собрание сочинений в 6-ти томах//Единец. 2006. Единецко-Бричанская епархия. С. 169

предположение о затмении Божественной природы Господа и Его борьбе с искусительной мыслью силою лишь немощной человеческой природы, он не подкрепляет какой-либо святоотеческой цитатой. В связи с этим, представляется интересным сравнить представление святителя с имеющимися рассуждениями на эту тему более древних Отцов Церкви.¹¹

Прежде всего, вначале следует обратиться к богословию святителя Афанасия Великого, как наиболее древнему Учителю Церкви. В данном случае следует учитывать, что его, как нетрудно заметить, более интересуют вопросы триадологии о единстве Отца и Сына, чем христологическая проблематика. Святитель Афанасий в Гефсиманском молении усматривает проявление двух природ Спасителя, причем человеческая природа естественно отрекается от страданий, а Божественная принимает их. Как и просьба о пронесении чаши, так и молитва Господа со Креста: *вскую Мя еси оставил* - являются проявлением Его человеческой природы и не говорят ничего умалительного касательно Его бесстрастного Божественного Существа. Утверждать же в середине четвертого века, что Спаситель реально оставляется Богом Отцом было бы слишком рискованно, в связи с этим святитель Афанасий, который все свои силы тратил на борьбу с арианством, рассуждая о восклицании Спасителя со Креста, пишет, что "не может быть и оставлен Отцом Господь, всегда сущий во Отце".¹² Более же развернутое учение о волях Спасителя у святителя Афанасия найти трудно, тем не менее в его трудах содержится интересная мысль о восприятии Господом состояний или немощей, доставшихся нам после грехопадения, для того, чтобы упразднить их. Для нас важно, что такими состояниями явились богооставленность, которую Спаситель за нас претерпел на Кресте и мнимая боязнь в Гефсимании.¹³ Посредством Своей человеческой боязни, которая ярче всего выразилась в Гефсиманском молении, Господь сделал так, что

¹¹ Кратко все святоотеческие толкования Гефсиманского моления Спасителя, которые являются характерными до монофелитских споров, западный исследователь отец Demetrios Bathrellos в своей книге "The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor" сводит к двум подходам. Первый подход приписывается им святителю Григорию богослову и заключается в том, что Господь в Гефсимании изображал нас, своевольно противящихся Божественному изволению. Второй тип толкований выражен в трудах Афанасия Александрийского, Маркелла Анкирского и Григория Нисского и заключается в том, что боязнь смерти и мучений естественно была присуща плоти Спасителя, в то же время Свое подчинение воле Божьей Он совершает как Божий Сын. При этом, по его мнению, эти отцы противопоставляют Божественную и человеческую воли.

¹² Св. Афанасий Александрийский. На ариан, слово 3-е// Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 2. С. 439.

¹³ В 3 слове против ариан, доказывая равенство Бога Отца с Сыном, святитель настойчиво утверждает, что Господь имел боязнь исключительно по Своему человечеству: "бояться свойственно было не естеству Слова как Слова, <...> но Слово было во плоти, подверженной страху". (Там же. С. 438.) Тут можно заметить, что святитель Афанасий заменяет привычный уже для нас термин "ипостась" словом "естество"

"отъял нашу боязнь и соделал, что люди не боятся уже смерти".¹⁴ Также богооставленность Спаситель претерпел исключительно за нас.¹⁵ Эта идея по существу является своего рода развертыванием тезиса "Что не воспринято, то не уврачено".¹⁶

Аналогичные рассуждения содержатся и у другого учителя Церкви - святителя Григория Богослова. Он также пишет о восприятии Господом наших состояний, для их упразднения. При этом святитель Григорий, можно сказать, доводит это учение до логического завершения. Он говорит уже, что Господь "в лице Своем изображает нас", то есть усваивает Себе все наши человеческие немощи Сам будучи по существу Сыном Божиим и действует от нашего лица, чтобы все несовершенства уничтожить Своими страданиями, а нас приобщить вечным благам, свойственным Ему.¹⁷ Также, что для нас важно, он высказывает мысль о претерпении Господом искушений для совершенного приобщения нашим немощам и, в связи с этим, для более близких отношений и менее взыскательного суда между Вождем всех искушаемых и Его последователями. Григорий Богослов прямо говорит о Спасителе, что "собственным Своим примером возвышает Он цену послушания, и испытывает его в страдании".¹⁸ В этом же 30 слове содержится и рассуждение Григория Богослова непосредственно о Гефсиманской молитве. Как и святитель Афанасий, он рассуждает в рамках триадологических споров, которые в его время также были главной проблемой для православных богословов. Гефсиманское моление он рассматривает как действие и проявление человеческой природы. Святитель Григорий, как и святитель Афанасий, не предполагает никакого отделения Божества от человечества в Господе. Он толкует гефсиманскую просьбу Спасителя, исходя из тезиса, что по Божеству Сын един со Отцом, в связи с этим, он говорит, что не может быть никакой другой воли, кроме одной Божеской. Просьба же Спасителя о пронесении чаши есть особое выражение, в котором "говорится вообще, и не утвердительно, но отрицательно".

¹⁴ Там же. С. 440.

¹⁵ "не о Себе болезнует, но о нас, не сам Он оставлен Богом, но оставлены мы, и ради нас оставленных пришел Он в мир" - пишет святитель. (Там же. Т. 3. С. 253.)

¹⁶ Святитель Афанасий пишет, что Господь, "соделавшись человеком, стал иметь страшливую плоть, и по причине ее Свою волю срастворил человеческою немощью, чтобы, и сие также уничтожив, снова соделать человека не боящимся смерти." (Там же. Т. 2. С. 439-440.)

¹⁷ Св. Григорий богослов. Гомилия 30// СПб. Издательство П. П. Сойкина. 1912 г. Т.1. С. 432. Например, в 30 гомилии он говорит, что Господь "как *образ раба* (Фил. 2: 7), снисходит к сорабам и рабам, приемлет на Себя чужое подобие, представляя в Себе всего меня и все мое, чтоб истощить в Себе мое худшее, подобно тому, как огонь истребляет воск, или солнце — земной пар, и чтобы мне, через соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему." (Там же.)

¹⁸ Там же. Следует отметить, что подобная мысль очень близка богословию святителя Иннокентия.

Мысль, что у Бога Сына и Его Отца единая воля, присутствует и в рассуждениях святителя Иоанна Златоуста. Следует отметить, что он очень подробно, с присущим ему изяществом, рассуждает о Гефсиманском молении Спасителя. В беседе против маркионитян и манихеев,¹⁹ а также в толковании Евангелия от Матфея, он, во-первых, рассматривает мольбу Господа как проявление Его человеческой природы.²⁰ Во-вторых, святитель Иоанн прямо пишет, что Своей Гефсиманской молитвою к Богу Отцу, Спаситель хотел научить нас молиться. На словах молиться Господь научил Своих учеников, даровав им известную молитву, как же на самом деле возноситься к Богу, Он подает нам пример в Гефсимании, молясь по Своему человечеству.²¹ Из этой молитвы мы понимаем, что должны всегда предпочитать свою волю Божьему изволению.²²

Особое внимание следует уделить толкованию на четвероевангелие преподобного Ефрема Сирина. Важно то, что в своем труде он приводит все существующие и доступные ему объяснения Гефсиманского Моления. Прежде всего, он говорит, что Гефсиманское Моление есть свидетельство истинности плоти и души Спасителя, которая была не чужда немощей и страданий. Боязнь же смерти естественно свойственна телу.

Во-вторых, помимо этого классического толкования, преподобный Ефрем приводит довольно интересное, редкое объяснение. Он пишет,²³ что Господь, в "час обновления", под которым имеется в виду Гефсиманское моление, "отрекся через смерть от всего и сказал: "да будет воля Твоя", — дабы все, кои должны были обратиться чрез смерть Единородного, сделались должниками Отца".²⁴ Дальнейшие рассуждения еще интереснее. "Для

¹⁹ Её полное название следующее: "Отче, если... Ты; и против маркионитян и манихеев, и о том, что, не должно вызываться на опасности, но предпочитать всякой воле - волю Божию."

²⁰ Святитель Иоанн пишет: "Он, желая показать истинное облечение плотью и удостоверять в истине этого домостроительства, с великою ясностью обнаруживает свои страдания." (Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Мф. 22:39 // Творения: В 12 т. СПб., 1900. Т. 3. Кн. 2. С. 16-26.) Опять же, стоит учитывать полемический контекст его проповедей.

²¹ "Христос, пришедши научить нас всякой добродетели, и словами внушает, что должно делать, и Сам делает." - пишет святитель Иоанн. (Там же.)

²² О том, что Господь молился, чтобы дать нам пример молитвы к Богу и показать, что Он совершенный человек, святитель Иоанн говорит и в беседах на Евангелие от Матфея. Примерно такое же рассуждение содержится и у святителя Иннокентия, однако святитель Иоанн еще объясняет этим, как мог молить Своего Отца об избавлении от чаши Тот, у Кого с Ним у Него единая воля

²³ Перед этим он приводит такое рассуждение: "так как чрез Сына уничтожались долги, какие были сделаны, и (чрез Него) совершалось обращение народов, то Сын не хотел усвоить Себе ту благодать, которая была прежде мира". (Св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие // Творения: В 8-ми томах. Сергиев Посад, 1914. Т. 8. С. 291).

²⁴ Св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие // Творения: В 8-ми томах. Сергиев Посад, 1914. Т. 8. Там же.

преодоления смерти, - пишет преподобный Ефрем, - произошло все это, что в Тебе, Господи, таилось против ее. Божество Твое не было доступно смерти, и до тайн Твоих она не могла коснуться. Хотя имя Божества Твоего провозвещалось, однако тогда на время Ты как бы одеждой покрыл его, потому что Ты прикрыл Свое Божественное имя покровом имени человеческого."²⁵ Далее Ефрем Сирийский пишет о Господе, как о втором Адаме, Который "бодрой Своей волей укрепил тело, дабы удалить его от уст смерти".²⁶ Из этого следует, что все последователи Спасителя также побеждают смерть, имея на себе знамение второго Адама. Очевидно, что это место у Ефрема Сирийского крайне сложное, и указывать здесь параллель с представлением святителя Иннокентия Херсонского было бы неосновательно, но его надо учитывать при раскрытии всех возможных интерпретаций Гефсиманского моления.

В-третьих, в приведенных преподобным Ефремом толкованиях есть целый ряд рассуждений, смысл которых в том, что Господь в Гефсиманском молении предстает перед нами как Образец, Который утешает нас и учит, как надо молиться, верить себя Богу и преодолевать страх смерти.

Наконец, стоит обратиться к первой окончательной систематизации Церковного учения, выраженной в труде преподобного Иоанна Дамаскина "Источник знания". Он прямо пишет, что для Господа не было нужды в молитве или умном восхождении к Богу, так как Его ум ипостасно раз и навсегда соединился с Божеством. Цель этого моления была в том, чтобы дать нам урок "предпочитать божественную волю нашей".²⁷ Важно для нас то, что, по его же представлению, никогда и не было того разделения Божества и человечества, описываемого святителем Иннокентием, причем такого разлучения не было и во время смерти Господней. Молился же Господь, "усваивая наше лицо, и прообразуя в Себе то, что было наше, и делаясь для нас Образцом, и уча нас просить у Бога и к нему возвышаться".²⁸ Здесь видна явная параллель с богословием святителей Григория и Афанасия. Гефсиманское Моление, по представлению преподобного Иоанна, было показанием того, что Иисус Христос имел две природные воли, не противостоящие друг другу, но проявляющие свои естественные качества.

²⁵ Там же. С. 293. Лучше всего связать это объяснение преподобного Ефрема с приведенным им ранее толкованием слов Спасителя "Не Моя, Отче, но Твоя воля да будет". Одно из толкований заключалось в том, что Спаситель таким образом хотел обмануть смерть или Своей боязнью страданий он делает так, что смерть, поглотив Его, не преминула изрыгнуть Его.

²⁶ Там же.

²⁷ Источник знания // Москва. 2002. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5. С. 281.

²⁸ Там же.

Всё мучение Гефсиманского моления состояло, по мнению святого отца, который, впрочем, выражал предшествующую ему традицию, в страхе Спасителя перед грядущими муками, которые человеческая плоть естественно избегает. Страх же является одной из воспринятых Господом непредосудительных страстей и был естественен Ему как человеку.²⁹

Таким образом, мы постарались представить основные святоотеческие подходы к объяснению Гефсиманского моления Спасителя или, другими словами, святоотеческую традицию. Приводить мнения других древних отцов было бы бессмысленно, так как они так или иначе будут упираться в вышеприведенные толкования. Также, излагая православную традицию восприятия Гефсиманского моления Спасителя, учение именно этих отцов приводит владыка Феофан Быстров в своем докладе, посвященном критике учения митрополита Антония Храповицкого об Искуплении.

Вывод:

Даже при поверхностном взгляде видно, что отцы, может быть за исключением сложного толкования у преподобного Ефрема Сирина, далеки от тех догматических положений, которые присутствуют в учении святителя Иннокентия Херсонского о Гефсиманском молении Спасителя. Однако определяющая идея всего богословия святителя, которая заключается в том, что Спаситель есть Идеал и Образец всех ищущих и спасаемых, хоть и не так ярко, но присутствует у древних учителей Церкви. Как было показано, неотъемлемым элементом святоотеческой традиции является представление, что Господь Иисус Христос в Гефсимании предстает перед нами как Образец истинной молитвы к Богу, который при этом усваивает Себе наше немощное положение. Из этого можно сделать вывод, что святитель Иннокентий развивает эту мысль и даже, что самое важное, не ограничивается только нравственно-психологическим аспектом, а входит в область догматического богословия. По сути, святитель Иннокентий, чтобы придать силу чисто нравственному традиционному толкованию Гефсиманского моления укрепляет его по-своему уникальными догматическими положениями, самое яркое из которых заключается в том, что Спаситель во время Гефсиманского Подвига оставляется Своим Божеством и борется с искусительной мыслью одними Своими человеческими силами.

²⁹ Интересно отметить, что святитель Иннокентий знал о таком представлении и, однако же, пишет, что оно неосновательно: "кто сказал, что Богочеловек скорбит смертельно в саду Гефсиманском именно от страха одних мучений и одной смерти, а не другого чего-либо большего? Сам страждущий не говорит сего" (Святитель Иннокентий: собрание сочинений в 6-ти томах // Единец. 2006. Единецко-Бричанская епархия. С. 167).

История богословия говорит, что такой ход мысли – от нравственного к догматическому – стал весьма употребительным в конце XIX – начале XX вв. (достаточно сослаться хотя бы на митр. Антония (Храповицкого)). В то же время, пример святителя Иннокентия показывает всю рискованность такого подхода, далеко не всегда находящего себе опору в учении отцов.