

ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ С ΕΦ' ΗΜΙΝ И ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ*

Полемика неоплатоников со стоиками, отождествлявшими промысел (πρόνοια) и фатум (εἰμαρμένη), и обсуждение в этом контексте понятий ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις – одна из классических тем исследований историков философии поздней античности.¹ В настоящей краткой статье мы остановимся на одном, связанном с этими понятиями, сюжете, относящемся, впрочем, не к полемике со стоиками, но, казалось бы, к совершенно другой области – христологической полемике VII в. вокруг монофелитства. Однако, как мы покажем, одна из главных новых идей, высказанных в ходе этой полемики Максимом Исповедником, находит параллель в философии Прокла, а именно в его полемике со стоиками. При этом речь идет не о влиянии, которого скорее всего не было,² но о существовании в общем философском поле, каковым была среда, созданная неоплатонической философией и комментаторами Аристотеля в эпоху поздней античности.

Наиболее существенным философским достижением Максима Исповедника в его полемике с монофелитами является разработанное им впервые в христианской мысли учение, принципиально различающее природную волю и преднамеренный выбор, принадлежащий ипостаси.³ В рамках этого учения Максим утверждал, что у Христа как человека

* Я благодарю А. М. Шуфрина за ценные замечания, высказанные при обсуждении данной статьи.

¹ Стоическое учение в наиболее благоприятном для стоиков свете излагается, например, в книге С. Бобзин (Sousanne Bobzien. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* [Oxford 1998]). Об отождествлении у стоиков промысла и фатума см. *ibid.* 45. Из многочисленных исследований по данной теме в неоплатонической философии можно выделить труды Карлоса Стейла и, в частности, его предисловие и комментарии в: Proclus. *On Providence*, tr. C. Steel (London 2007). Издание данного перевода представляет несомненную ценность, так как он основан на реконструкции греческого текста из латинского перевода Мербеке и парафразы Исаака Себастократора. Ссылаясь на Прокла, мы будем исходить из деления на главы, используемого Стейлом.

² См. прим. 14.

³ Из последних работ по этой теме, см. В. М. Лурье. *История Византийской философии* (СПб. 2006) 393–400; М. С. Steenberg. Gnostic Will and a Challenge to the True Humanity of Christ in Maximus Confessor // *Studia Patristica* 42 (2006) 237–242; Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин. Дело Максима // *Максим Исповедник. Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом* (СПб. 2007) 46–60.

была природная человеческая воля (θέλημα), но не было преднамеренного выбора (προαίρεσις).⁴ Как он об этом пишет: “человеческая часть Бога не двинулась соответственно преднамеренному выбору, как мы – сложенная из прикидки и решения относительно различения противоположностей; так что не может она считаться, соответственно преднамеренному выбору, колеблемой по природе”.⁵ Отказ от приложения ко Христу понятия προαίρεσις,⁶ подразумевающего различие противоположностей и колебания, то есть выбор между различными возможностями, стал тем решением, которое позволило Максиму, с одной стороны, избежать обвинения монофелитов в том, что во Христе у диофелитов (т. е. сторонников учения о двух природных волях) возможен конфликт между Божеством и человечеством, коль скоро у людей есть возможность выбирать, сомневаться и колебаться в выборе (и тогда Христос оказывается способным ко греху, чего не должно быть), с другой же стороны, различив природную волю и преднамеренный выбор, Максим сохранил за Христом первую и отказался от последней, тем самым утвердив исповедание Христа как истинного, обладающего природной волей, человека, от чего фактически отказывались монофелиты.

Подобное решение не было столь очевидно, и до Максима никто из христианских мыслителей, говоря о Христе, к нему не приходил.⁷ В частности, Григорий Нисский в своей полемике с Аполлинарием Лаодикийским, обосновывая наличие у Христа человеческого ума (что отрицал Аполлинарий, ставивший на место ума Логос), писал в этом контексте о том, что добродетель не бывает невольной, поэтому являемая Христом в Его земной жизни добродетель должна была предполагать свободу, невозможную без наличия у Христа человеческого ума. У Аполлинария же, по Григорию, получается, что, с отсутствием во Христе человеческого ума, Он лишается и свободы, а значит являемая

⁴ Так мы будем переводить в данном контексте προαίρεσις вслед за А. М. Шуфриным, переводчиком одного из сочинений Максима, в котором обосновывается это положение (Послание к пресвитеру Марину, Богословско-полемическое сочинение (TP) 1: PG 91, 9–37), рус. пер.: *Антология Восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия II* (СПб. 2009) 186–196.

⁵ Мах. TP 1: PG 91, 32A, рус. пер. А. М. Шуфрина, см.: *Антология Восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия II* (СПб. 2009) 193.

⁶ В настоящей статье мы не будем обсуждать отказ позднего Максима прилагать προαίρεσις не только к человеческой природе Христа, но и к ипостаси Логоса воплощенного, но сосредоточимся только на первом.

⁷ Более того, у самого Максима понятия γνῶμη и προαίρεσις, от которых в отношении Христа он впоследствии отказался, на более ранних этапах его творчества в христологии иногда применялись (см. Steenberg [прим. 3] 240–242). Согласование этих ранних воззрений Максима и более поздних – одна из серьезных проблем, обсуждаемая в указанной статье Стинберга, впрочем, уже и сам Максим был вынужден объяснять смену своей терминологии в *Послании к пресвитеру Марину* (см. PG 91, 29D).

Им добродетель не такова, коль скоро она – результат принуждения. Выдвинув этот аргумент против Аполлинария, Григорий тут же добавляет: “Итак, каким образом сочинитель приписывает непринужденность тому, что лишено возможности делать выбор (τῷ ἀπροαίρετῶ), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произволения (προαίρεσεως), конечно, не заслуживает и похвалы”.⁸

Из этого отрывка может создаться впечатление, что Григорий Нисский приписывает человеческому уму Христа произволение, или свободу, понимаемую как свобода выбора.⁹ Но такая свобода, по крайней мере теоретически, открывала возможность неправильного выбора, то есть греха и противодействия человеческой воли воле божественной, чего и хотел избежать Аполлинарий, а вслед за ним монофелиты.

Выйти из этого круга удалось только Максиму Исповеднику, сумевшему обосновать возможность наличия разумной человеческой природы во Христе, не вводя при этом προαίρεσις. У Григория Нисского же, ровно напротив, само подобие человека Богу описывается с помощью этого понятия. Как отмечает Джон Рист, “в трактате Григория Нисского *De Virginitate*¹⁰ мы читаем, что человек был сотворен по образу и подобию Божию. Это подобие состояло в первую очередь в его свободе выбора (ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαίρεσεως) и в его способности выбирать то, что ему нравится”.¹¹

Сравнение Григория и Максима дает понять, какой существенный шаг сделал последний, отказавшись признавать у человечества Христа προαίρεσις, который у Григория полагался важнейшим признаком человеческого ума, к тому же, если судить по пассажу из *De Virginitate*, составляющим его подобие Богу.¹² В этой связи не будет неуместным вспомнить, что в философии Прокла в контексте полемики с учением стоиков принципиально различается произволение (или ‘выбор’ – προαίρεσις) и желание (βούλησις). В частности, Прокл пишет: “древние всегда принимают выражение ‘зависящее от нас’ как относящееся

⁸ Gr. Nyssenus. *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Mueller, Gregorii Nysseni opera 3, 1 (Leiden 1958) 198, 14–16.

⁹ Окончательное выяснение точки зрения Григория по этому поводу требует отдельного исследования.

¹⁰ См. Gr. Nyssenus. *Virg.* XII, 2, 12 ff. (M. Aubineau [éd.]. *Grégoire de Nyssse. Traité de la virginité*, Sources chrétiennes 119 [Paris 1966] 79).

¹¹ J. M. Rist. *Platonism and Christian Heritage* (London 1985) 113–114.

¹² Трудно представить, Впрочем, что Григорий мог думать, что Бог способен согрешить, так что в случае приписывания им человеку προαίρεσις, в котором, по Григорию, состоит подобие Богу, можно, скорее, говорить не о заблуждении, а об определенной непроясненности этой мысли, связанной с отсутствием четкого различения свободной воли (ἐξουσίᾳ) и выбора (προαίρεσις) (или нашем непонимании его; к сожалению, Рист, обсуждая эту тему, не замечает здесь проблемы). У Максима это различие уже делается эксплицитно (см. PG 91, 17 C–D).

к действию выбора ... Они не отождествляют выбор (προαίρεσις) и желание (βούλησις): они говорят, что желание всегда обращено к благу, в то время как выбор может быть обращен на вещи благие и дурные”.¹³

Итак, различению между природной волей (θέλημα) и преднамеренным выбором (προαίρεσις), позволившему Максиму разрешить трудную проблему в христологии, исторически предшествовало различение Прокла между выбором и желанием, из которых последнее всегда направлено ко благу (именно так понимает Максим и природную волю).¹⁴ При этом Прокл максимально сближает ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις,¹⁵ настаивая на том, что προαίρεσις, как и понятие “зависящее от нас”, относится к сфере человеческого существования. Ни боги (которые неизменно во благе), ни смертные существа (разумные души у него, конечно, бессмертны), согласно Проклу, не имеют προαίρεσις.¹⁶ Особенностью мысли Максима Исповедника по сравнению как с Григорием Нисским, так и с Проклом, является то, что в отличие от них обоих Максим отделил προαίρεσις от соединенного с телом ума, утверждая, что у Христа была человеческая природа, которая не имела προαίρεσις. У Прокла же προαίρεσις – неотъемлемое свойство соединенного с телом ума, а отсутствие его характеризует только богов. Впрочем, Максим говорил об отсутствии προαίρεσις в Богочеловеке, у которого человеческая природа, а значит и ум были восприняты в ипостась Логоса, а не образовывали отдельной тварной ипостаси, которую бы характеризовал προαίρεσις. Что же касается тварных ипостасей (то есть нас), то их προαίρεσις относится именно к ипостасям, а не к природе, так что и у них ум (не тождественный ипостаси) характеризуется не преднамеренным выбором (προαίρεσις), но природной волей (θέλημα), при том, что человеческая природа в тварных ипостасях и во Христе одна и та же. Само же различение Максимом προαίρεσις и θέλημα и отнесение первого – к ипостаси, а второго – к природе явилось продолжением строгого различения ипостаси и природы, которое было сделано каппадокийскими отцами в триадологии. Это различение имеет принципиальное значение для истории философии и помимо богословской проблематики.

Что же касается понятия “зависящего от нас” (ἐφ' ἡμῖν), то Максим, вслед за Немесием Эмесским,¹⁷ связывает его с промыслом (или с провидением), настаивая, как и неоплатоники, в частности, тот же Прокл, на том, что сфера человеческой свободы – это сфера взаимодействия

¹³ Proclus. *De Prov.* 7, 57.

¹⁴ Повлиял на Максима в этом вопросе, впрочем, не Прокл, а Немесий, у которого это различие уже проводится, см. Nemes. *De nat. hom.* 32, ed. B. Einarson. У Немесия же и Прокла был общий источник – Аристотель (см. Arist. *EN* III, 4).

¹⁵ См., напр., Proclus. *De Provid.* 7, 59.

¹⁶ См. *ibid.*

¹⁷ См. Nemes. *De nat. hom.* 39, ed. B. Einarson.

нашего преднамеренного выбора с промыслом Божиим. Тем не менее, если у Прокла то, что не зависит от нас, отнесено к фатуму (который, впрочем, сам находится под властью промысла),¹⁸ то у Максима и в этой сфере мы встречаемся не с фатумом, а непосредственно с промыслом, но действующим уже независимо от нас.¹⁹ Таким образом, христианская философия в лице Максима идет еще дальше по сравнению с неоплатонизмом в критике учения стоиков о фатуме. Впрочем, две крайности (стоицизм и христианство) в некотором отношении совпали. Ведь и в стоицизме “зависящее от нас” – одно из центральных этических понятий,²⁰ а тотальность фатума, осуществляющегося и через “зависящее от нас”, и помимо него, в определенном смысле напоминает тотальность промысла в христианской философии, где, по крайней мере у Максима, ни зависящее от нас, ни не зависящее от нас не осуществляется без промысла.²¹

Г. И. Беневич

*Русская христианская гуманитарная академия,
Санкт-Петербург*

The paper deals with the distinction between natural will (θέλημα) and hypostatic choice (προαίρεσις), made by Maximus the Confessor in the Christological controversy and that made by Proclus between choice (προαίρεσις) and wish (βούλησις). It also touches upon Gregory of Nyssa's use of προαίρεσις and Maximus' understanding of ἐφ' ἡμῖν.

¹⁸ См. Proclus. *De Provid.* 1, 9–13.

¹⁹ См., напр., в письме Максима к экзарху Карфагена Георгию: “Итак, отличая то, что зависит от нас, от того, что не зависит от нас, будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божиего промысления, а первого, кроме Божиего промысления – еще и от нашего изволения (γνώμη)” (Max. *Ep.* 1: PG 91, 368D).

²⁰ См. обсуждение этого понятия у Эпиктета: Bobzien (прим. 1) 331–338, где, в частности, показывается, что оно у него не связано со “свободным выбором”; таким образом, это понятие в стоицизме имеет принципиально иное содержание, чем в неоплатонизме и у Максима.

²¹ В этом отношении знаменательно, что христианская парафраза *Энхиридиона* Эпиктета в славянских рукописях оказалась среди сочинений Максима Исповедника и подписана его именем; некоторые исследователи допускают, что Максим или кто-то из его учеников мог быть ее автором (см. Д. М. Буланин. *Энхиридион* Эпиктета в рукописной традиции Древней Руси // Д. М. Буланин. *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* [Мюнхен 1991]); М. Spanneut, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète* [Paris 2007] 26–28). Эта гипотеза по ряду причин (стилистического и идейного характера) нам кажется маловероятной; тем не менее, сам факт включения парафразы великого сочинения Эпиктета в корпус произведений Максима, может быть понят как яркое свидетельство интеграции наследия стоиков в христианскую традицию.