

ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ С ΕΦ' ΗΜΙΝ И ПРОАИРЕΣΙΣ 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. вокругmonoфелитства. 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 monoфелитами 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 Stoическое учение в наиболее благоприятном для стоиков свете излагается, например, в книге С. Бобцин (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 парофразы 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; M. C. Steenberg. Gnomic 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. Полемика с оригенизмом и монознергизмом* (СПб. 2007) 46–60.

была природная человеческая воля ($\thetaέλημα$), но не было преднамеренного выбора ($προσάρεστις$).⁴ Как он об этом пишет: “человеческая часть Бога не двинулась соответственно преднамеренному выбору, как мы – сложенная из прикидки и решения относительно различия противоположностей; так что не может она считаться, соответственно преднамеренному выбору, колеблемой по природе”.⁵ Отказ от приложения ко Христу понятия $προσάρεστις$,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 $προσάρεστις$ вслед за А. М. Шуфриным, переводчиком одного из сочинений Максима, в котором обосновывается это положение (Послание к пресвитеру Марину, Богословско-полемическое сочинение (ТР) 1: PG 91, 9–37), рус. пер.: Антология Восточно-христианской богословской мысли. *Ортодоксия и гетеродоксия* II (СПб. 2009) 186–196.

⁵ Max. TR 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 $προσάρεστις$ не только к человеческой природе Христа, но и к ипостаси Логоса воплощенного, но сосредоточимся только на первом.

⁷ Более того, у самого Максима понятия $γνώμη$ и $προσάρεστις$, 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 взглядов Максима и более поздних – одна из серьезных проблем, обсуждаемая в указанной статье Стинберга, впрочем, уже и сам Максим был вынужден объяснить 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 ($\tau\hat{\omega} \alpha\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omega$), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произволения ($\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\omega\zeta$), 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 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 $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta$. 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 ($\epsilon\nu \tau\hat{\omega} \alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta \tau\hat{\omega} \tau\hat{\eta}\zeta \pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\omega\zeta$) 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 $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta$, 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 учениками стоиков принципиально различается произволение (или ‘выбор’ – $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta$) и желание ($\beta\omega\lambda\eta\sigma\zeta$). 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 Nysse. 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 $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta$, в котором, по Григорию, состоит подобие Богу, можно, скорее, говорить не о заблуждении, а об определенной непроясненности этой мысли, связанной с отсутствием четкого различия свободной воли ($\xi\omega\eta\sigma\zeta$) и выбора ($\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\zeta$) (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, различию между природной волей (θέλημα) и преднамеренным выбором (προαίρεσις), позволившему Максиму разрешить трудную проблему в христологии, исторически предшествовало различие 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 различие Максимом προαίρεσις и θέλημα и отнесение первого – к ипостаси, а второго – к природе явилось продолжением строгого различия ипостаси и природы, которое было сделано кappадокийскими отцами в триадологии. Это различие 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 проидением), 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 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 ($\thetaέλημα$) and hypostatic choice ($\piροαίρεσις$), made by Maximus the Confessor in the Christological controversy and that made by Proclus between choice ($\piροαίρεσις$) and wish ($βούλησις$). It also touches upon Gregory of Nyssa's use of $\piροαίρεσις$ and Maximus' understanding of $\epsilon\varphi'$ $\eta\mu\bar{\nu}$.

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 промышления, а первого, кроме Божиего промышления – еще и от нашего изволения ($\gammaνώμης$)” (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]; M. Spanneut, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épicète* [Paris 2007] 26–28). Эта гипотеза по ряду причин (стилистического и идеиного 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.