

**ARIST. *NICOM. ETHIC.* III 4, 111B4–7, 1113B22
КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПТУАЛЬНОГО АППАРАТА
В УЧЕНИИ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
О ВОЛЕНИИ И ВОЛЕВОМ АКТЕ**

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН (Москва)
Институт всеобщей истории РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF

Ras Institute of World History; RAS Institute of Philosophy (Moscow)
ARIST. *NICOM. ETHIC.* III 4, 111B4–7, 1113B22 AS THE SOURCE OF THE CONCEPTUAL APPARATUS
IN MAXIMUS THE CONFESSOR'S TEACHING ABOUT WILL AND VOLITIONAL ACT

ABSTRACT. The article treats the teaching on the will and volitional act developed by a Byzantine philosopher and theologian Maximus the Confessor (c. 580–662). The concepts discussed by Maximus in relation to the stages and constituent parts of volitional act are analyzed. In the article, I show that the core of the conceptual apparatus on which Maximus, involved in the Christological polemics with the Monothelites, builds his doctrine of will, is made of the terms discussed by Aristotle in his “Nicomachean Ethics” III, 4, 111b 4 - 7, 1113b 22, and reconstruct Maximus’ teaching concerning the natural and selective will of man.

KEYWORDS: Aristotle, Nicomachean Ethics, Maximus the Confessor, natural will, selective will, choice.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005, Институт всеобщей истории РАН).

В статье исследуется учение византийского философа и богослова Максима Исповедника (580–662) о воле и волевом акте. Анализируется группа понятий, содержание которых Максим обсуждает применительно к этапам и составляющим процесса воления.¹ Мы покажем, что в основе понятийного аппарата, на

¹ Переводчики цитируемых сочинений указаны в примечаниях и библиографии. В целях выделения философской терминологии и приведения ее к единообразию, в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. При отсутствии указания на переводчика, перевод принадлежит автору статьи.

основе которого Максим, вовлеченный в христологическую полемику с монофелитами, строит свое учение о воле, лежат термины, обсуждаемые Аристотелем в «Никомаховой этике». Помимо этого, в статье реконструируется учение Максима о естественной и избирательной волях человека.

Если кратко охарактеризовать учение Максима Исповедника о воле человека в его земном бытии, то основополагающим различием, особенно в поздних работах, является разграничение им воли видовой/природной (*θέλημα φυσικόν*) и воли индивидуальной/предпочитающей (*γνώμη*). «Природной» волей Максим именует ту, что является общей для всех людей, как вида. Она определяется как стремление разумной сущности к тому, что сообразно ее естеству.² В своем первоначальном состоянии, не затронутом грехопадением, природная воля человека «движется» сообразно логосу человеческой сущности и природы.³ Поскольку сущность и природа понимаются Максимом как цельное (*καθόλου*) и общее (*κοινόν*), присущее всем людям одинаково, то и природное воление, как действие видовой сущности, одинаково у всех людей, обладающих одной природой. При этом важно отметить, что у Максима сохраняется восходящее к Сократу и Платону представление о том, что воление имеет рациональную и рассудочную природу.⁴ Иоанн Дамаскин дает следующее резюме мнений Максима по этому поводу:

В душу всеяна сила стремления (*δύναμις ὀρεκτικὴ*) к тому, что сообразно природе⁵... Эта сила называется волением (*θέλησις*)... Эту природную волю (*φυσικὸν θέλημα*) определяют и таким образом: воля есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно. Так что воление есть само естественное и разумное стремление, простая способность. Ибо стремление неразумных существ, не будучи разумным, не называется волением.⁶

Природное воление – у божества или у твари – не является вынужден-

² Эта тема исследовалась в работах: Орлов 1888; Gauthier 1954, 51–100; Dalmais 1967, 189–202; Madden 1982, 61–79; Renczes 2003, 269–292; Farrell 1987, 95–130; Piret 1983, 241–358; Флоровский 1990, 215–218; Larchet 1996, 239–241; Петров 2007б; Петров 2008а; Поспелов 2004, 33–111; Беневич 2014, 117–143.

³ Петров 2007а, 112–128; Петров 2008б, 161–166; Петров 2013, 376–393.

⁴ В силу этого, движение к Богу для Максима есть путь гнозиса, см. Петров 2005в, 7–25; Петров 2015, 618–640.

⁵ Maxim. Conf., *Ad Marinum*, 12С.

⁶ Ioh. Damasc, *Expositio fidei* II, XXII (36, 51–59 Kotter) = Иоанн Дамаскин (2002), 219. Cf. Ibid. 36, 86–87: «Стремление (*ὄρεξις*) неразумных существ не называется ни волением (*θέλησις*), ни желанием (*βούλησις*). Ибо воление есть разумное и самостоятельное (*αὐτεξούσιος*) естественное стремление». О цитируемых Дамаскиным произведениях Максима см. Бронзов 2002, 33 и 36.

ным⁷. Максим именует его природным отличительным признаком или свойством (*ιδιότης, ιδίωμα*).⁸ Кроме того, воление называется природной способностью или силой (*δύναμιν φυσικήν*) мыслящей души.⁹

Помимо воли природной Максим говорит и о другой, избирательной воле человека. Поскольку та связывается им с индивидом (в богословских терминах – с «тварной ипостасью»), она именуется им еще и *ипостасной* волей человека. Если «просто волить» (*τὸ θέλειν*) – это дело природы, присущее всем существам одной природы и рода, то «волить определенным образом» (*τὸ πῶς θέλειν*), так или этак, того или другого – это тропос употребления воления (*τρόπος τῆς τοῦ θέλειν χρήσεως*), присущий индивиду и отделяющий его различием (*διαφορά*) от других людей.¹⁰ Ипостасная воля связана с выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом, т. е. между движением сообразно природе (к Богу) и против нее (от Бога). В философской антропологии Максима такая воля, отделившая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда «подверглась тлению» воля естественная.¹¹ Ипостасная воля связана со страстями, с разделением *логоса* и *тропоса* существования человека, с его *особостью* (*ιδιότητα*) и *инаковостью* (*ἕτερότησιν*), с обособлением от общего, при котором другой человек и Бог считаются чем-то иным. Индивидуальная воля связана с раздором и разделением. Максим различает в подобной ипостасной воле две фазы: *γνώμη* («предпочтение», «внутренний выбор») или *προαίρεσις* («акт выбора»). Это воление человека после грехопадения, когда он начинает выбирать между добром и злом, собой и другими. Прежде, когда человек не ведал зла, и человеческая природа была единой, это было для

⁷ Maxim. Conf. *Disputat. cum Pyrrho* 294B: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно (*ἠναγκασμένον*), но даже у сотворенной и мыслящей».

⁸ Ibid. 300CD: «Если вы говорите, что естественно присущее Христовым природам есть их свойства (*ιδιώματα*), а волить (*θέλειν*) присуще по естеству каждой из Его природ, значит, вам придется вместе с природами исповедовать и воли (*θελήματα*), наряду с другими природными свойствами».

⁹ Ibid. 294BC: «Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной особенностью, которая и называется волением мыслящей души».

¹⁰ Ibid. 294A.

¹¹ Cf. Ioh. Damasc, *Expositio fidei* XXII (36), 113–117: «У людей, так как природа их одна, одно и природное воление (*θέλησις*); но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга по месту, и по времени, и по отношению (*διάθεσιν*) к вещам, и очень многому другому, из-за этого различны их воли и предпочтения (*τὰ θελήματα καὶ αἱ γνώμαι*)».

него немислимым.¹²

В «Толковании на молитву Господню» (628/30 гг.) Максим именует выбор «волевым» (κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις) и связывает его с γνώμη, которая может быть направлена на божественное посредством *расположения* (γνώμης διαθέσει).¹³ Согласно выработанным в аскетической практике и литературе представлениям, это требует сосредоточения и внимания (προσοχή).¹⁴ Если γνώμη становится расслабленной (ἀτονία γνώμης), то перестает удерживать божественное посредством своего расположения; «выбор» отвлекается от Бога на зримые вещи.¹⁵ В этом случае γνώμη означает не столько «внутреннее предпочтение», сколько «силу воли», допускающую бóльшую или меньшую степень концентрации.

Максим замечает, что отвращение γνώμη от логоса общей человеческой природы «рассекает» ее на «тропосы существования», поскольку у каждой человеческой ипостаси, т. е. индивида, появляется свое собственное хотение и предпочтение, отделяющее человека от других людей и от Бога. И только когда γνώμη опять соединится с природой, состоится примирение человека с Богом и другими людьми. Такое соединение означает очищение человека от страстей, изменение душевного расположения (διάθεσιν) примиряющихся сторон, прекращение бунта произволения против Бога.¹⁶

¹² Флоровский определяет γνώμη как «воление избирательное, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями», см. Флоровский 1990, 215. Cf. Greg. Nyss., *De officio hominis* 184, 25-28: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным (ἐλεύθερον) и не подчиненным никакому природному владычеству, но иметь *решимость* (ἔχειν τὴν γνώμην) по своему усмотрению».

¹³ Ср. Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae* 187: «соблюдение усыновления в Боге зависит от произволения (προαίρεσις) возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением (διάθεσει γνησίᾳ) принимают... красоту», здесь и далее пер. А. И. Сидорова.

¹⁴ Diadoch. Phot., *Kefalaia gnostica* 23: «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (προσοχή) [к Богу], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

¹⁵ Максим говорит, что преуспяние в Божественном сохраняется волевым произволением (κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις) человека; а неудачу в этом преуспянии терпит тот, кто по расслабленности [ипостасной] воли (δι' ἀτονίαν γνώμης) устает от божественного и не хранит этого сокровища, удерживаемого расположением такой воли (γνώμης διαθέσει). Напротив, тот, чье произволение (προαίρεσιν) не тяготеет к зримым вещам, легко прощает других (*Expositio orationis dominicae* 640–647).

¹⁶ Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae*, 662–685: «Такой становится человеком, не рассекающим [человеческую] природу посредством воли (γνώμη), не отделяющимся от других людей. Ибо, когда воля (γνώμη) соединяется с логосом приро-

В *Трудностях к Фоме* Максим пишет, что «закон греха» состоит в противоестественном расположении нашего предпочтения (ἡμετέρας γνώμης διάθεσις). Воплотившийся Бог Слово исправляет человеческую природу, заставляя душу обрести неколебимость (ἀτρεψία), делая ипостасную (γνώμη) и природную воли тождественными, поскольку γνώμη направляется на природное благо.¹⁷

В поздний период Максим уточняет свою терминологию, разграничивая θέλημα (природное воление) и γνώμη (избирательное воление), а также γνώμη (внутреннее предпочтение) и его актуализация в акте выбора – προαίρεσις. Теперь процесс воления от зарождения некоего желания¹⁸ до выраженного предпочтения формулируется у Максима следующим образом. Вначале, когда избирательная, ипостасная воля еще не проявилась вовне (в акте *выбора* одного за счет другого), в душе имеется лишь некое внутреннее расположение (διάθεσις) к одной из имеющихся перед человеком опций. Затем душа *предусматривает* – совершая рассмотрение или совещание (βουλή, βούλευσις). Формируется внутреннее предпочтение (γνώμη), которое уже затем проявляется в акте выбора (προαίρεσις).¹⁹

ды, тогда обыкновенно и происходит примирение Бога с естеством... Когда воля соединилась с логосом природы, то произволение (προαίρεσις)... уже не будет бунтовать против Бога..., будет иметь действие во всем согласное с Богом. Это и есть деятельное расположение души (διάθεσις ἔμπρακτος)».

¹⁷ Maxim. Conf., *Ambigua ad Thomam* IV, 40–47 (PG 91, 1044A): «от непослушания произошел закон греха, сила которого в противоестественном расположении нашей воли (γνώμης διάθεσις)... [Господь] не только спас одержимых грехом, но и сообщил... божественную силу, содействующую непреложность (ἀτρεψίαν) души и нетление (ἀφθαρσίαν) тела в гномическом тождестве (γνώμης ταυτότητι), направленном на то, что по естеству благо», пер. Р. В. Яшунского (архим. Нектария). Максим пишет (*ad Joan. Cub. de char.*, 400A), что сила любви уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητά καὶ διαφοράν), а также сказано, что Бог собирает человеческое к Себе уже соединившимся и не обладающим никаким гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον), пер. А. И. Сидорова.

¹⁸ Ioh. Damas., *Expositio fidei* II, XXII (36), 60–64: «А желание (βούλησις) есть *определенное* природное воление (ποιὰ φυσικὴ θέλησις), то есть естественное и разумное стремление... и тяга (ἔφεσις) к какой-либо вещи».

¹⁹ Ср. Maxim. *Disputat. cum Pyrrho* 294C: «хотение (θέλησις) мыслящей души, посредством которого мы, желая (θέλοντες), помышляем (λογιζόμεθα), и, помышляя и желая, хотим (βουλόμεθα). И, желая, мы ищем (ζητούμεν), рассматриваем (σχεπτόμεθα) и советуемся (βουλευόμεθα), и судим (κρίνομεν), и настраиваемся (διατιθέμεθα), и предпочитаем (προαιρούμεθα), и устремляемся (ὀρμώμεν Douset, Bausenhart), и поль-

И здесь мы переходим к основному пункту нашего исследования: как только Максим начинает рассуждать о природе и механизме волевого акта, его лексика и рассуждение начинают следовать «Никомаховой этике» Аристотеля. Обсуждая понятия, задействованные в рассуждениях о составляющих частях и этапах формирования волевого акта, Максим открыто говорит, что следует своим предшественникам.²⁰ Соответственно, в ходе изложения он периодически замечает: «говорят», «согласно другим» и пр. При этом некоторые определения и формулировки повторяются в различных параграфах, что указывает на компилятивный характер текста.

Особенности понимания Максимом процесса принятия решения и этапов волевого акта рассматривались во многих работах. В качестве источников Максима современные исследователи, указывают Плотина (Madden), неоплатоников (Беневич), Немесия Эмесского и, как правило, в последнюю очередь Аристотеля. Однако, как я уже указывал,²¹ основным источником Максима является именно Аристотель, и более точно – известный²² раздел *Никомаховой этики*,²³ посвященный проблематике волевого акта.

Давая в «Письме к Марину»²⁴ определения составляющих «выбора», Максим Исповедник следует логике «Никомаховой этики», цитируя ее почти дословно. В посредничестве Немесия он почти не нуждается: тексты Немесия и Максима большей частью совпадают там, где сам Немесий следует Аристотелю.²⁵ Тем не менее, у Максима есть отдельные фразы, присутствующие у Немесия, но отсутствующие у Аристотеля, что позволяет утверждать, что Максим читал обоих (подобные места указываются в примечаниях). И напротив, есть у Немесия цитаты из Аристотеля, которые

зуюмся (χεχρήμεθα). А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советоваться и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать (αἰρεῖσθαι), и устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе...».

²⁰ Maxim. Conf. *Ad Marinum*, 12BC: «О каждом из этих понятий в их взаимосвязи напишу кратко, как бы в форме определений, не свои выводы слова..., но собрав те, над которыми потрудились в отношении тех вещей другие, чтобы ведать нам, что и в том, и в другом отличаются те вещи друг от друга, то есть и по имени, и по существу (κλήσει καὶ πράγματι)».

²¹ Петров 2008, 93 (I, 3, 2).

²² Этот отрывок «Никомаховой этики» рассматривается в работах: Fortenbaugh 1965, 191–201; Kenny 1966, 163–184; Santas 1969, 162–189; Freeland 1985, 397–414; Irwin 1986, 68–89.

²³ Arist., *Nicom. ethic.* III, 4, 111b4–7, 111b22.

²⁴ Maxim. Conf. *Ad Marinum*, 9–37; = Макс. Исп., *К Марину*, 301–318.

²⁵ См., например, Nemes. *De nat. hom.* 32 (περὶ προαιρέσεως) и 33 (περὶ τίνων βουλευόμεθα).

не перешли к Максиму, достаточно указать примеры с желанием бессмертия²⁶ или здоровья.²⁷

В «Письме к Марину» Максим дает определения терминам, обсуждая каждый в специальном разделе. Он рассуждает о природной воле (θέλησις), хотении (βούλησις), предусмотрении (βούλευσις), выборе (προαίρεσις), выбираемом, о предпочтении (γνώμη). Также обсуждаются стремление (ὄρεξις), расположение (διάθεσις), суждение (κρίσις), своеволие (ἐξουσία), мнение (δόξα), разумение (φρόνησις). Рассмотрим несколько ключевых понятий из «Письма к Марину», приводя в примечаниях параллельные места из «Никомаховой этики» Аристотеля, которые демонстрируют, что в своем изложении Максим следует Аристотелю, приспособляя рассуждения последнего для своих целей.

Согласно Максиму «воля» (θέλησις) – это разумное стремление (ὄρεξις λογική), сообразное логосу естества. «Выбор» (προαίρεσις) – это стремление, предусматривающее (βουλευόμεθα) то, что зависит от нас (τῶν ἐφ' ἡμῖν).²⁸ Природная воля проста, но выбор есть нечто смешанное и составленное из многих: из стремления, предусмотрения и решения (μικτόν γάρ τι, καὶ πολλοῖς σύγκρατον ἢ προαίρεσις· ἐξ ὀρέξεως καὶ βουλῆς συγχειμένη καὶ κρίσεως).²⁹

«Хотение» (βούλησις) распространяется и на возможное, и на невозможное, но «выбор» — только на возможное (ἐπὶ μόνων δυνατῶν),³⁰ причем на то,

²⁶ Nemes. *De nat. hom.* 32, 35–36: «Мы говорим так: хочу стать бессмертным, но не говорим: выбираю быть бессмертным» (οὕτω γοῦν φαμεν βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· προαιρούμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι οὐ φαμέν). Cf. Arist. *Nicom. ethic.* 112b22–23: «желание бывает (и) невозможного, например бессмертия» (βούλησις δ' ἐστὶ <καὶ> τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας).

²⁷ Nemes. *De nat. hom.* 32, 30–32: «Мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он выбирает быть здоровым» (φαμέν γάρ βούλεσθαι ὑγιαίνειν, προαιρεῖσθαι δὲ ὑγιαίνειν οὐδεὶς ἂν εἴποι). Cf. Arist. *Nicom. ethic.* 111b 26–28: «Если принятие решения (βούλησις) направлено, скорее, на цель, то выбор (προαίρεσις) имеет дело со средствами к цели (τῶν πρὸς τὸ τέλος), например мы решаем быть здоровыми (ὑγιαίνειν βουλόμεθα), но выбираем средства, ведущие к тому, чтобы быть здоровыми (προαιρούμεθα δι' ὧν ὑγιανούμεν)».

²⁸ Arist. *Nicom. ethic.* 111b26: «Выбор, похоже, относится к тому, что зависит от нас (περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι)».

²⁹ Nemes. *De nat. hom.* 32, 60–61: «Выбор... есть нечто смешанное из решения, суждения и стремления (ἔστιν οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως)».

³⁰ Ibid. 111b20–22: «Выбор не бывает связан с невозможным... Но желание бывает и невозможного» (προαίρεσις οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων... βούλησις δ' ἐστὶ <καὶ> τῶν ἀδυνάτων).

что может *произойти через нас* (δι' ἡμῶν γενέσθαι δυναμένων).³¹ Хотение относится к определенной цели, а выбор – к тому, что ведет к ней (βούλησις, τοῦ τέλους ἐστίν. ἢ δὲ προαίρεσις, τῶν πρὸς τὸ τέλος).³²

«Предусмотрение» (βουλή, βούλευσις) – это стремление, исследующее (ὄρεξιν ζητητικὴν), чтó сделать из зависящего от нас (ἐφ' ἡμῖν). На основе предусмотрения выносятся решение, а затем делается выбор. «Выбранное» (προαιρετόν) есть нечто, получившее предпочтение перед другими (ἐστὶ τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἰρετόν).³³ Предусматривается (βουλευόμεθα) то, что может происходить через нас (δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων), а также то, что зависит от нас, т.е. выполнимое (περὶ τῶν πρακτῶν).³⁴ Впрочем, только такое, относительно чего «неясно, чем кончится» (ἄδηλον ἐχόντων τὸ τέλος).³⁵ Когда исход ясен, предусматривать нет нужды, ибо не предусматривают то, что происходит регулярно и одинаковым образом (ὁμοίως γινομένων), например, восход и заход солнца (ἀνατολῆς ἡλίου καὶ δύσεως), или то, что, напротив, происходит случайным образом, например, ливни, засуха (ὄμβρων καὶ ἀρχμῶν).³⁶ «Предусмотрение» (βουλή) относится не к цели (περὶ τοῦ τέλους), но к тому, что ведет к цели (περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος).³⁷ Ведь мы предусматриваем не то, что мы богаты, а как и посредством чего (ὅπως καὶ δι' ὧν) богатеть.³⁸

«Предпочтение» (γνώμη) есть внутреннее стремление (ὄρεξιν ἐνδιάθετον) к тому, что зависит от нас. Стремление, расположенное к решенному вслед-

³¹ Ibid. 111b26: «Выбор относится... только к тому, что, как считают, от нас зависит (προαιρεῖται... ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ)».

³² Ibid. 111b26: «βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος».

³³ Ibid. 112a17: «Выбираемое... это нечто, избираемое перед другими вещами (πρὸ ἑτέρων αἰρετόν)».

³⁴ Ibid. 111b26: «Выбор относится... только к тому, что, как считают, зависит от нас (προαιρεῖται... ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ)».

³⁵ Ibid. 112b8–9: «Предусматривают (τὸ βουλευέσθαι) то, что происходит, как правило, определенным образом, но исход чего не ясен (ἀδήλοισ) и в чем заключена неопределенность (ἀδιόριστον)».

³⁶ Ibid. 112a21–27: «Никто предусматривает (βουλεύεται) вечное (περὶ τῶν αἰδίων), скажем космос (περὶ τοῦ κόσμου)..., но из изменчивого – то, что всегда происходит одинаково (περὶ τῶν ἐν κινήσει, αἰεὶ δὲ κατὰ ταῦτὰ γινομένων)..., как, например, солнцевороты и восходы (τροπῶν καὶ ἀνατολῶν). Не предусматривают то, что всякий раз бывает по-разному, как засухи и дожди (ἀρχμῶν καὶ ὄμβρων)».

³⁷ Ibid. 112b11–12: «Предусматривание относится не к целям, но к тому, что ведет к цели» (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη).

³⁸ Nemes. *De nat. hom.* 32, 32–33: «Можно предусматривать то, чтобы быть богатым, но нельзя выбрать, чтобы быть богатым» (βούλεσθαι πλουτεῖν, οὐκέτι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι πλουτεῖν).

ствие предусмотрения (διατεθείσα γὰρ ἡ ὄρεξις τοῖς κριθείσιν ἐκ τῆς βουλήσ) ³⁹ становится предпочтением (γνώμη), а из последнего возникает выбор. В целом же, «предпочтение» (γνώμη) относится к выбору (προαίρεσις), как состояние (ἔξις) к действию (ἐνέργεια).

В свою очередь, «выбор» (προαίρεσις) определяется как стремление, предусматривающее относительно того выполнимого, что зависит от нас (ὄρεξις βουλευτική τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν).⁴⁰ При этом «своеволие» (т.е. «свобода») заключена не в выборе. Выбор лишь избирает (ἐπιλέγεται), тогда как «своеволие» *использует* (χρᾶται) и выбор, и суждение, и предусмотрение.

Как видно из приведенных в примечаниях параллельных мест «Никомаховой этики» Аристотеля, которые воспроизводятся Максимом подчас буквально, – в части, касающейся понятийного аппарата Аристотель является основным источником Максима. Однако отпавляясь от Аристотеля, Максим выстраивает оригинальную концепцию двух волей – природной и общей, с которой в пределе должна совпасть воля индивидуальная и избирающая.

Подчеркнем важную особенность концепции Максима. Современное мышление связывает свободу воли со «свободой выбора». Напротив, для Максима само наличие «выбора» между благом и злом является следствием падшего состояния человеческой природы, вынужденной выбирать. Воля естественная направлена сообразно логосу собственной природы, ориентирована на благо, от него не отклоняется и ничего не выбирает. При этом ориентированность воли (θέλημα) на благо и Бога, природная заданность ее движения, направленного только на естественное, не ассоциируется Максимом с несвободой и принуждением. Это свободное и самовластное (κατ' ἐξουσίαν) стремление. Как формулирует Флоровский, природа определяет задачи и цели свободы, но не ограничивает ее самое.⁴¹

³⁹ Arist. *Nicom. ethic.* 1131a1–12: «предусмотрев, мы выносим суждение и устремляемся сообразно с предусмотрением (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)».

⁴⁰ Ibid. 1131a10–11: «ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν».

⁴¹ Флоровский 1990, 217: «Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. *Выбор* совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... *Выбор* (προαίρεσις)... предполагает раздвоение и неясность, то есть неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разветвляется в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе привходит личное, особенное». Ср. Кожев

Тема разделений и соединений рассматривается не только в космическом и христологическом аспекте, как в *Трудности* ХLI,⁴² но также в антропологическом и этическом. Максим подробно говорит об этом в «Послании к Иоанну Кувикуларию о любви», где речь идет уже не о разделениях и соединениях ипостаси тварного, но о единстве человеческого естества и его рассечениях на «тропосы» по причине разной направленности индивидуальных γνώμαι.

Если бы «предпочтение» (γνώμη) индивидов не бунтовало против логоса природы, у людей было бы не только одно естество, но также одно предпочтение, неотличимое от единой природной воли (μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἕν). Но дьявол отделил человека гномически (κατὰ τὴν γνώμην διέστησε) от Бога и других людей, разделяя единое человеческое естество на тропосы использования воли (τὴν φύσιν κατὰ τὸν τρόπον μερίσας), рассек его (κατέτεμεν) на множество мнений и представлений (δόξας καὶ φαντασίας). Напротив, Бог, соединившийся по ипостаси с человеческим естеством, возобновил (ἀνακαινίσθη) силу любви, а та сводит разделившееся, воссоздает (πάλιν δημιουργοῦσαν) человека в единстве логоса и тропоса (πρὸς ἕνα καὶ λόγον καὶ τρόπον), уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητα καὶ διαφοράν). Через любовь человек отделяет себя от представлений и особенностей (λόγων καὶ ἰδιωμάτων), которые гномически мыслились у него собственными (τῶν ἰδικῶς ἐπ' αὐτῷ). Он собирает себя в единую простоту и тождество, сообразно которым никто никоим образом не отделяется от общего (τοῦ κοινού), существуя уже не для себя, но для всех других людей и для Бога. В естестве и гноми таких людей проявляется единый и единственный логос бытия (τὸν ἕνα τοῦ εἶναι λόγον μονότατον), а в нем усматривается Бог. Логос бытия всех сущих созерцается вместе с Богом и возводится к Нему, сохраняясь невредимым и незапятнанным (ἀχραιφνήν καὶ ἄχραντος) посредством постоянного внимания (διὰ πάσης προσοχῆς),⁴³

2003, 613: «Свобода, таким образом, это не *выбор* между двумя *данностями*: это *отрицание* налично-данного, как того, каковым являешься сам (в качестве животного или «носителя традиции»), так и того, каковым не являешься (природного и социального Мира)... Отрицать наличное бытие, не проваливаясь при этом в ничто, – значит производить что-то такое, чего еще не было, но это и называется “творить”». Об этом отрывке см. Декомб 2000, 36.

⁴² Петров 2005а, 47-73; Петров 2005б, 147–271; Петров 2007в, 99–109; Petroff 2015, 93–122.

⁴³ Ср. Maxim. Conf. *Ambigua* VII, PG 91, 1084В: «человек возникает в Боге посредством внимания (γίνεται ἐν τῷ Θεῷ διὰ προσοχῆς)»; Диадок (1900), XXIII, 18: «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (προσοχῆ) [к божественному], мы на еще большем»

очищаясь от страстей через приверженность к добродетелям и связанные с ними поступки.

Возможно, пишет Максим, именно так Авраам восстановил (ἀποκαταστήσας) себя в логосе бытия естества (τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως) или, напротив, восстановил в себе логос, а через это патриарх был возвращен в Бога (ἀποδοθεὶς τῷ Θεῷ) и сам получил обратно Бога. Он был возведен к Богу, отвергнув особость (τὴν ἰδιότητα) разделяющих и разделенных, не считая другого человека за нечто иное, чем он сам, но ведая, что все люди – единое (πάντας τὸν ἕνα), а единое – они все (ἕνα τοὺς πάντας). Авраам обращал внимание не на логос предпочтения (τὸν τῆς γνώμης), связанного с раздором и разделением (ἢ διαίρεσις), но на единственный (μονώτατον) логос природы, подле которого установилась неизменность (τὸ ἀπαράλλακτον ἔστηκε).

Вместе с этим логосом природы непременно обнаруживается Бог, и через этот логос Он проявляется как Благой, усваивая (οἰκειούμενος) Себе собственные творения. Но с Простым и Тожественным может соединиться лишь тот, кто в самом себе стал простым и тождественным, не разделенным гномически в отношении естества на многие части. Посредством человеколюбия нужно сочетать (συνάψας) гноми с природой и явить в обоих единый, мирный (εἰρηνικόν) и безмятежный логос. Соответственно этому логосу естество всегда пребывает неделимым и нераздельным (ἄτμητος καὶ ἀδιαίρετος), не разрываемое (συνδιατεμνομένη) инаковостью (ἐτερότησιν) гномического множества. Логос естества устанавливает в качестве закона равночестие (τὸ ἰσότημον) и исключает из естества всякое неравенство (ἀνισότητα), проявляющееся вследствие предубеждения (κατὰ πρόληψιν) к какому-либо человеку, ибо единой силой тождества (κατὰ μίαν ταυτότητος δύναμιν) логос заключает в себе всех.

При этом естество людей уже не разделяется (μερίζουσιν), они суть одно, они обращают внимание не на гномическую особость каждого (τὸ ἐφ' ἑκάστῳ κατὰ τὴν γνώμην ἴδιον), сообразно которой разделяются разделенные, но на естественно, имеющееся у всех общее и нераздельное (τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον), вследствие чего разделенные собираются вместе (συνάγεται), не привнося с собой никакого разделения.

Соединение человеческого естества и приведение его к Богу осуществляется через любовь. Совершенным делом любви и пределом её деятельности является приуготовление к тому, чтобы через единое и неизменное хотение (βούλησιν) и движение сообразно естественной воле (θέλημα) сделать Бога человеком, а человека провозгласить и проявить (χρηματίζειν καὶ φαίνεσθαι) как бога. Любовь сочетает собой Бога и обладающих ею людей, подготавли-

вая явление Творца человек в виде человека через неотличимость (ἀπαρἀλλᾶξιαν) обоживаемого от Бога в благе, насколько то доступно человеку. Любовь есть всецелая внутренняя связь (καθ' ὅλου ἐνδιάθετος σχέσις) с первым Благом и всеобщим Промыслом о всем роде человеческом. Максим подчеркивает, что не считает любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное. Бог собирает человеческое к Себе (πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη) уже соединившимся и не обладающим никаким отделяющим гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνῶμην διάφορον).

Таким образом, концепция двух волей у Максима представляет собой оригинальное учение, развитое, тем не менее, на основе понятийного аппарата, представленного в «Никомаховой этике» Аристотеля. Как таковое, оно оказало мощное влияние на последующую традицию.⁴⁴

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

- Arist. *Nicom. ethic.* – Bywater, I, ed. (1894) *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Diadoch. Phot., *Kefalaia gnostica* – Des Places, É., Introd., texte critique, trad. et notes. *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. Paris, 1955.
- Greg. Nys., *De op. hom.* – Migne, J.-P., ed. (1863) *S. Gregorii Nysseni De hominis opificio*. *Patrologia Graeca* 44, 124–256. Paris.
- Greg. Nyss., *De opificio hominis* — *Творения св. Григория Нисского*. Ч. 1. Москва, 1861, 76–222.
- Ioh. Damas., *Expositio fidei* — Kotter, B., ed. (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin: 3–239.
- Maxim. Conf., *ad Joan. Cub. de char.* — *Maximi Confessoris ad Joannem cubicularium de charitate epistula*, PG 91, 392–408.
- Maxim. Conf., *Disput. cum Pyrrho* — Поспелов, Д. А., отв. ред., пер. Афиногенов, Д. Е. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва.
- Maxim. Conf., *Expositio orationis dominicae* — van Deun, P., ed. *Maximi confessoris opuscula exegetica duo*. Turnhout: 1991, 27–73.
- Maxim. Conf., *Ambigua ad Thomam* — Janssens, B., ed. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, Leuven: 2002.
- Maxim. Conf., *Ad Marinum* – *Sancti Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica*. *Patrologia Graeca*, T. 91. Paris, 1863. Col. 9–37.
- Nemes. *De nat. hom.* — Einarson, B., ed. *Nemesius of Emesa. De natura hominis*. Berlin, 35–368.

⁴⁴ Систематизацию и сводку учения Максима Исповедника о воле и составляющих волевого акта выполнил в «Источнике веры» Иоанн Дамаскин, а его текст, в свою очередь, повлиял на учение о воле у Фомы Аквинского, см. Madden 1982, 61–79.

- Брагинская, Н. В., пер. (1984) Аристотель. *Никомахова этика, Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4. Москва, 53–293.
- Диадок, еп. Фотики. Сто глав о духовном совершенстве (1900), *Добротолюбие в русском переводе, дополненное*. Т. 3, 2-е изд. Москва.
- Макс. Исп., *К Марину* (2014) – Прп. Максим Исповедник. *Богословско-полемические сочинения*. Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Науч. ред. Г. Беневича. Санкт-Петербург, 301–318.
- Иоанн Дамаскин (2002) Д. Е. Афиногенов, А. А. Бронзов, А. И. Сагарда, Н. И. Сагарда, пер. и комм. *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источники знания*. Москва.
- Сидоров, А. И. (1993), пер. *Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1: Богословские и аскетические трактаты*. Москва.
- Исследования*
- Bathrellos, D. (2004) *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford University Press.
- Dalmis, I.-H. (1967) «Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur», *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste, 37). Paris, 189–202.
- Farrell, J. P. (1987) *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. Oxford, 95–130.
- Fortenbauch, W. W. (1965) «Τά πρὸς τὸ τέλος and Syllogistic Vocabulary in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 10, 191–201.
- Freeland, C. A. (1985) «Aristotelian Actions», *Noûs* 19.3, 397–414.
- Gauthier, R.-A. (1954) «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherche de Théologie ancienne et médiévale* 21, 51–100.
- Irwin, T. H. (1986) «Aristotelian Actions», *Phronesis* 31, 68–89.
- Kenny, A. (1966) «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis* 11, 163–184.
- Larchet, J.-Cl. (1996) *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: CERF.
- Madden, J. D. (1982) «The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)», F. Heinzer, Ch. Schönborn, eds., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*. Fribourg (Suisse), 61–79.
- Petroff, V. (2015) «Υπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's Ambigua», A. Lévy, P. Annala et al., eds. *The Architecture of the Cosmos: St. Maximus the Confessor. New perspectives*. Helsinki, 93–122.
- Piret, P. (1983) *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris, 241–358.
- Renczes, P. G. (2003) *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Paris: CERF, 269–292.
- Santas, G. (1969) «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia», *Phronesis* 14, 162–189.
- Беневич Г. И. (2014) «Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергетизма и монофелитства», Черно-

- глазов Д.А., Шуфрин А.М., пер.; Беневич Г.И., науч. ред. *Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения*. СПб., 117–143.
- Бронзов, А. (2002) «Предисловие переводчика», Иоанн Дамаскин (2002), 7–50.
- Декомб, В. (2000) *Современная французская философия*. Пер. М. М. Федоровой. Москва.
- Кожев, А. (2003) *Введение в чтение Гегеля*. Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.
- Орлов, И. (1888) *Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование*. Санкт-Петербург.
- Петров, В. В. (2005а) «Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях ХЛI (PG 91, 1304D – 1316A) Максима Исповедника», *Богословские труды* 40, 47–73.
- Петров, В. В. (2005б) «О трудностях ХЛI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», П. П. Гайденок и В. В. Петров, ред. *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*. Москва, 147–271.
- Петров, В. В. (2005в) «Знание: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника», *Puncta* 3–4 [5], 7–25.
- Петров, В. В. (2007а) «Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации», *Философские науки* 9, 112–128.
- Петров, В. В. (2007б) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*. Москва.
- Петров, В. В. (2007в) «О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции», *XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Т. 1. Москва: 99–109.
- Петров, В. В. (2008а) *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья*. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук (специальность 09.00.03 – история философии). Москва: ИФ РАН.
- Петров, В. В. (2008б) «Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы», *Вопросы философии* 2, 161–166.
- Петров, В. В. (2013) «Трансформация античной онтологии в “Ареопагитском корпусе” и у Максима Исповедника», Петров В. В., ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва: Кругъ, 376–393.
- Петров, В. В. (2015) «Гнозис у Максима Исповедника», Вдовина, Г. В., ред. *Мера вещей: Человек в истории европейской мысли*. Москва, 618–640.
- Поспелов, Д. А. (2004) «Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов», Поспелов Д. А., отв. ред. *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*. Москва, 15–11.
- Флоровский, Г. В. (1990) «Преп. Максим Исповедник», *Восточные отцы V–VIII веков. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже (1933)*. Paris, 195–227.