

**Д.В. ВОРОБЬЕВ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

## **УЧЕНИЕ СВЯТОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА О ГНОМИЧЕСКОЙ И ЕСТЕСТВЕННОЙ ВОЛЯХ**

*Аннотация.* Статья посвящена основной богословской проблеме, возникшей в рамках монофелитских споров первой половины VII века. Обосновывается точка зрения св. Максима Исповедника, согласно которой волю следует относить к природе и, таким образом, рассматривать ее как принадлежность природы. Согласно такой точке зрения, поскольку Христос в одном своем Божьем Лице соединяет два естества, а воля есть принадлежность природы, то Он имеет две воли, каждая из которых соответствует одному из двух Его природ. Воля Божественная – природе Божественной. А воля человеческая – человеческому естеству. Наряду с признанием и обоснованием первой точки зрения рассматривается точка зрения, согласно которой волю следует рассматривать как принадлежность Лица. Как Его атрибут. Речь идет о так называемой гномической воле или, другими словами, воле выбора. Христос обладает только естественной волей. Человек обладает и той, и другой. Согласно такой точке зрения, так называемая свобода выбора есть не подлинная свобода, поскольку обусловлена искажением (деформацией) человеческой природы, вызванной первородным грехом.

**Ключевые слова:** Бог-Отец, Бог-Сын, природа, ипостась, свобода выбора, воля гномическая.

**D.V.VOROBIOV<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>*Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation*

## **THE DOCTRINE OF SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR ABOUT GNOMIC AND NATURAL WILLS**

*Abstract.* The article dedicated to the main theological problem which has arisen within monothelism disputes of the first half of the 7th century. The point of view of St. Maximus the Confessor who refers will to the nature and, therefore, considers will as attribute of the nature is researched. According to this point of view as Christ in one God's Hypostasis connects two natures, and the will is accessory of the nature, He has two will, each of which corresponds to one of two Him natures. God's will corresponds to the God's nature. And the will human corresponds to human nature. Together with recognition and justification of the first point of view there is the point of view according to which the will is accessory of the Hypostasis This will is attribute of the Hypostasis. This will is called the will of choice, or, in other words, gnostic will. Human has natural will and will of choice. Christ has only natural will. According to this point of view the freedom of choice is not real, because it is caused by distortion of human nature and this distortion is caused by original sin.

**Keywords:** God the Father, God the Son, nature, hypostasis, freedom of choice, gnostic will.

Как известно, «свобода» и «воля» – суть тесным образом связанные понятия. Говорят, например, что свобода определяет наличие воли. Или что только свобода и «составляет определение воли» [11, с.116]. Но так ли это, давайте посмотрим. Как уже было указано выше, в привычном для нас понимании, воля – это способность всегда поступать в соответствии с собственным замыслом или желанием. И почти то же самое можно сказать о свободе. Говорят, например, что свобода – это возможность осуществлять какое-то действие в соответствии с собственным замыслом или опять же желанием. Именно с собственным замыслом, а не кого-то другого. Того, кто тебя принуждает осуществлять какое-то действие в соответствии с собственным замыслом. Того, кто буквально диктует тебе, как тебе поступать и что именно делать. И потому, как известно, свобода «не терпит диктата» [7, с.21]. В рамках таких рассуждений сочетание слов «свободная воля» очень часто содержит в себе элемент тавтологии, а «несвободная воля» – элементы противоречия. И очень часто по сути своей уже отрицает наличие воли.

Очевидно, что речь здесь идет о той самой воле, которую св. Максим Исповедник относит к природе, делая, таким образом, волю ее «неотъемлемой принадлежностью» [5, с.444]. И действительно, для того, чтобы нам поступать в соответствии с собственным замыслом или желанием, необходимо сначала задумать или желать. А для того, чтобы что-то задумать, как минимум, нужно иметь такую способность. Обладать способностью мыслить. То есть быть по природе разумным. Но что означает: «быть по природе разумным»? Это значит, что ты обладаешь разумом лишь в силу того, что разум есть принадлежность твоей, человеческой, природы. Твоего естества [10, с.159]. Это значит, что ты обладаешь способностью мыслить лишь потому, что такова твоя природа, которая и дает тебе эту способность. И то же самое можно сказать о желаниях, ведь желания возникают не сами по себе и, как говорится, не вдруг. Они рождаются в «недрах» твоего естества и диктуются тебе же твоим естеством. И опять-таки можно сказать, что ты обладаешь каким-то желанием или, точнее, конкретно этим желанием лишь потому, что такова твоя природа.

Итак, воля есть принадлежность природы. Но в равной степени можно сказать, что принадлежностью естества является и свобода, поскольку свобода и воля суть тесным образом связанные и немислимые вне отношения друг с другом явления. Но существует еще один вид свободы. Так называемая свобода выбора. Когда мы говорим о каком-то выборе, то всегда полагаем при этом выбор как минимум между одним и другим. Но между чем и чем нам следует выбирать? К чему следует относить нам такую свободу, к природе или к лицу? И что вообще понимать под свободой выбора? С точки зрения св. Максима, такую свободу не следует относить к естеству, поскольку она принадлежность лица. Для четкого установления различия между одним и другим типом свободы он выделяет два типа воли. Первый тип воли – это тот самый случай, когда воля есть принадлежность природы и ближайшим образом ассоциируется со свободой в привычном для нас понимании. Второй ее тип – когда воля есть принадлежность субъекта или, другими словами, лица. Такая воля ближайшим образом ассоциируется с тем, что мы называем свободой выбора. Первый тип воли он называет волей природной или волеием [1, с.184]. Второй тип – гномической [15]. Или – волею выбора. Бог не имеет воли гномической. Человек обладает и той, и другой.

Но что нам следует понимать под свободой выбора? Очевидно, способность выбирать и поступать в соответствии с собственным выбором. Способность выбирать одни желания (или замыслы), диктуемые тебе твоим естеством, и отвергать другие, и опять-таки поступать

в соответствии с собственным выбором, реализуя первые и не осуществляя вторые. С точки зрения обычного человека, такая свобода – это и есть, по всей вероятности, свобода в действительно подлинном смысле этого слова. Но для св. Максима это не так. Такая свобода, с его точки зрения, не есть действительно подлинная свобода, поскольку она обусловлена неполноценностью, ущербностью нашей природы. Той самой ущербностью, которая, в свою очередь, имеет собственную причину в очевидном нравственном падении человека, обусловленном первородным грехом. Той самой природой, которая в силу собственной же ущербности заставляет человека стремиться не только к добру, но и ко злу. Вот отчего человек и колеблется, выбирая между одним и другим. Вот откуда и происходит так называемая свобода выбора. Тогда как Господь никогда не колеблется, поскольку Его природа всегда стремится к добру. И поскольку Он по природе всегда стремится к добру, в Нем нет потребности выбора между добром и злом. Именно это и есть, с точки зрения св. Максима, действительно подлинная свобода. Не колебаться и не выбирать между чем-то одним и чем-то другим. Колеблется и «выбирает только грешная и немощная воля» [13, с.580]. А всегда поступать в соответствии с собственным замыслом или желанием. С тем самым замыслом или желанием, которые суть принадлежность твоего естества.

Но почему тогда волю гномическую и связанную с ней свободу выбора следует относить к лицу? Почему ее следует относить не к природе, но считать принадлежностью лица? Несмотря на тот самый факт, что все желания диктуются естеством, а способность замыслить дается тебе твоей же природой, поскольку твой разум есть принадлежность твоей же природы, выбираешь ты сам. Замыслы, равно как и сами желания выбираются не природой (она их только производит), однако лицом. Выбирает лицо. Вот почему свобода выбора и связанная с ней гномическая, то есть выборная, воля – суть принадлежность лица. Отсюда, в частности, следует то, что так называемая свобода выбора не подразумевает и не предполагает способность двигаться наперекор собственной же природе. Это всего лишь способность выбирать между тем, что дает тебе эта природа. Далее, в силу того, что Господь не имеет потребности выбора между добром и злом (поскольку Его природа стремится к добру), Он не имеет гномической воли. Ему присуща лишь воля природная. То есть что получается? Хотя «гноми» следует относить лишь к лицу, она не может быть принадлежностью Божественного Лица, а есть принадлежность лица только тварного. Ее следует соотносить только с тварным лицом.

И еще один важный момент. Если Христос в одном Своем Божьем Лице соединяет два естества и две воли [16], каждая из которых есть принадлежность своего естества (воля Божественная есть принадлежность Божественной природы, а человеческая есть принадлежность человеческого естества [9, с.37]), то между этими волями должен возникнуть конфликт [4, с.651]. И этот конфликт неизбежен. Конфликт этих двух волей обусловлен их принадлежностью к предельно различным природам. Так, Божья воля попадает под категорию «добрый». Божья воля есть добрая воля, поскольку является принадлежностью Божьей природы, стремящейся исключительно только к добру. В отличие от Божьей природы естество человека ущербно и потому стремится не только к добру. Поскольку, в силу своей же ущербности, такая природа стремится не только к добру, но и одновременно ко злу, то обладатель этой природы может быть злым. То есть быть злым по природе. В нем могут возникнуть недобрые замыслы или желания. А вместе с этим возникнут стремление (способность) их осуществить или, будет точнее сказать, поступать в

соответствии с ними. Словом, он может быть носителем так называемой недоброй воли, которая с неизбежностью вступит в конфликт с его доброй волей. Его естественное стремление к добру с неизбежностью вступит в противоречие с его естественным же стремлением к злу.

Избегая слово «конфликт», кроме этого можно сказать, что Христос по природе Своей не может стремиться ко злу. Он не может являться носителем недоброй воли. Возникшее противоречие, с точки зрения св. Максима, разрешается достаточно просто. Так, мы говорим, что Бог-Сын в момент Своего воплощения воспринимает, усваивает и присваивает (помимо имеющегося в Нем Божественного естества) естество человеческое и, таким образом, соединяет в одном Своем, Божьем, Лице два естества. Но что следует здесь понимать нам под человеческим естеством? Мы говорим: «естество человека», но человека какого? Человека обычного и греховного? Разумеется, нет. Речь здесь идет о естестве Первозданного человека. Причем, о естестве Первозданного человека до совершения греха. До грехопадения. Речь, иными словами, идет о той самой природе, которой «еще не коснулось дыхание греха» [13, с.580] и пока что еще не имеющей своего устремления ко злу. О природе, пока что еще не ущербной, не искаленной, не изуродованной и, таким образом, не искаженной грехом, но безгрешной и непорочной. Именно эту природу и воспринимает Бог-Сын в момент Своего воплощения.

Получается так, что Христос по своей человеческой природе не может стремиться ко злу. В Нем не могут возникнуть недобрые замыслы или такие же злые желания. И равно не может возникнуть способность реализовывать их. И потому Он не может быть обладателем недоброй воли, которая есть принадлежность опять же Его человеческого естества. Его человеческая воля никоим образом не противоречит Его Божественной воле, поскольку в основе их лежит одно и то же стремление – стремление к добру, заложенное в них природами, принадлежностями которых они и являются. И хотя человеческая природа Христа и Его Божественная природа – предельно различны (одна есть спасаемая, а другая – спасающая), они имеют одно устремление. Стремление к благу. И «одну цель – спасение всего» [1, с.190]. Одну общую цель, задуманную прежде всяких веков, в которой и происходит совпадение их воли [1, с.190]. Воли Божественной и человеческой. И потому во Христе как в обладателе «безгрешной, человеческой природы это противоречие недопустимо» [4, с.651].

Подобный ход его мысли тесным образом связан с доктриной «обожения» [14]. Речь идет об обожении человеческой природы Христа, которое достижимо благодаря ее соединению с Его Божьей природой. Благодаря ипостасному соединению природ. То есть соединению природ в рамках одной (второй) Ипостаси. Соединению, которое не умаляет (не принижает) и не разрушает человеческую природу [6, с.58] и уж тем более не сливается в тождество с Божественным естеством. При этом термин «обожение» не означает обожествление человеческого естества. В том самом смысле, что оно, естество, становится вдруг божественным. Трансформируется в божественное или содержит какие-то элементы божественного естества. Речь, скорее, идет об ее врачевании, об ее исцелении от греховности и ущербности. От ее устремления ко злу, обусловленного первородным грехом.

Соединяясь в момент воплощения второй Ипостаси с Ее, Ипостаси, Божественной природой, человеческая природа обоживается и, таким образом, освобождается от греха. Подвергается обожению обожающей Божественной природой. Воспринимая в момент

Своего воплощения человеческую природу и, таким образом, соединяя ее со Своим Божественным естеством, Бог-Сын обоживает ее. Вот почему человеческая природа Христа не изуродована и не искажена первородным грехом, и уже «не отделена от Бога грехом» [8, с.231]. Говоря словами св. Афанасия Александрийского, Божие Слово вочеловечилось, чтобы обожить нашу, человеческую природу. Чтобы обожились мы [3, с.152]. Оно сделалось человеком, «чтобы в Себе нас обожить» [2, с.166]. Говоря словами В.Н. Лосского, делающего ссылку на святых отцов Церкви, то, что не воспринято Сыном в момент Его воплощения, то «и не может быть обожено» [8, с.231].

Можно при этом сказать, что подлинный смысл причастия Богу (по благодати) заключается в том, что человек насыщается и проникается благодатью настолько, что она, благодать, составляет второе его естество. И он, человек, в одном своем тварном лице соединяет два естества. Имеет теперь уже два естества. При этом его человечество никуда не девается. Причащаясь Богу, человек сохраняет свое естество. То есть, другими словами, не совлекает с себя и, таким образом, не теряет свою человеческую природу. Однако такое соединение с Божественной благодатью не проходит бесследно для человеческой, тварной природы. Соединяясь и, таким образом, ей проникаясь, человечество не совлекает с себя своей тварности, но лишь теряет свое устремление ко злу, которое, как известно, обусловлено первородным грехом. Теряет греховность. Поэтому можно сказать, что подлинный смысл причастия Богу заключается также и в том, чтобы обожить свое естество. Привести свое естество в соответствие с обоженной и, как следствие этого, лишенной греховности, человеческой природой Иисуса Христа.

Кроме этого мы говорим, что причастие (Таинство евхаристии – благодарения) – это Таинство, в котором хлеб и вино претворяются (пресуществляются) в Тело и Кровь Иисуса Христа. Становятся истинным Телом и истинной Кровью Господней, вкушая которые, мы причащаемся Богу. Слово «пресуществление» – мы говорим, что хлеб и вино пресуществляются в Плоть и Кровь Иисуса Христа – используется с преимуществом в католической Церкви и означает буквально: «изменение сущности (или природы)». Это значит, что сущность хлеба и сущность вина целиком изменяется до полной ее трансформации в человеческую природу Иисуса Христа. А хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Иисуса Христа как человека и потому обладают уже человеческим естеством. Причем естеством, лишенным греховности. От них остается лишь внешняя видимость. Не субстанциональные (не существенные) признаки, поскольку их сущность изменена, и ничего от той прежней сущности уже не осталось, но лишь чисто внешние – акцидентальные признаки [12, с.165]. Вкушая Тело и Кровь, мы изменяемся сами, преображая свою, человеческую природу до полного ее соответствия с обоженной и, как следствие этого, лишенной греховности, человеческой природой Христа.

Поскольку для Православия важно не то, как изменяется хлеб и вино (и что с ними вообще происходит), а важно то, как изменяется сам человек в момент своего причащения [12, с.165], оно, как правило, избегает подобного термина и заменяет его на другие. Так, например, говорят, что хлеб и вино прелагаются. Или же – претворяются в Тело и Кровь Иисуса Христа. В отличие от «пресуществления» термины «прелагаются» и «претворяются» не предполагают каких-либо значительных изменений в природе. И, вообще, каких бы то ни было изменений. Поскольку никак не касаются сущности. И потому не несут той нагрузки, какую несет этот термин. Та смысловая нагрузка, какую несет в себе этот термин, здесь явно

отсутствует. Что происходит с природой вина и хлеба – для нас остается загадкой. В то время как человеческая природа не претерпевает каких-то значительных изменений. Не изменяется до полного своего устранения и не замещается чем-то иным. Она лишь исцеляется, оставаясь по-прежнему человеческой. Ведь, как известно, подлинный смысл врачевания сводится не к тому, чтобы что-то в ней изменить, но лишь к тому, чтобы избавить ее от недуга. От того самого искажения, неполноценности и уродства, которые вызваны первородным грехом. От ее устремления ко злу. Поэтому правильно будет сказать: «изменяется не природа, но лишь образ существования этой природы» [12, с.165]. Каким образом изменяется природа вина и хлеба и изменяется ли вообще, как они претворяются в Тело и Кровь Иисуса Христа и как происходит обоживание человеческой природы – все это является тайной. Поэтому Таинство евхаристии и называется таинством.

Отметим, в заключение, следующее. Итак, во-первых, волю следует относить не к Лицу, но к природе Христа. Иисус Христос в одном Своем Божьем Лице соединяет два естества и две воли, каждая из которых есть принадлежность своего естества. Человеческая воля есть принадлежность человеческой природы. А Божья воля – природы Божественной.

Во-вторых, из всего вышесказанного вовсе не следует то, что волю нельзя относить к субъекту-лицу и считать волю его, лица, принадлежностью. Волю нельзя относить к субъекту-лицу в том самом лишь случае, если речь идет о Божественном, а не об тварном лице. Воля не может быть принадлежностью Божественного Лица, а есть принадлежность лица только тварного.

В-третьих, та воля, которая есть принадлежность лица, называется волей гномической. Та, которая есть принадлежность природы, соответственно, волей природной или волением.

В-четвертых, поскольку волю нельзя относить к Лицу Иисуса Христа (к Божественному Лицу), то Он не имеет воли гномической, но обладает лишь волей природной. А, точнее сказать, природными волями: Божьей и человеческой. Человек обладает и той, и другой: и волей гномической, и волей природной.

В-пятых, воля гномическая ближайшим образом ассоциируется со свободой выбора или, как говорит пр. Максим Исповедник, с преднамеренным выбором. Или же, говоря доступным для всех языком, только воля гномическая обладает свободой выбора, что лишний раз свидетельствует о том, что воля гномическая есть принадлежность лица, но не природы. И действительно, выбирает лицо, природа лишь предоставляет нам то, что следует выбрать.

В-шестых, такая свобода не может являться действительно подлинной, поскольку она обусловлена неполноценностью человеческой природы, искаженной и изуродованной первородным грехом. Той самой природой, которая в силу уродства и своего искажения, стремится не только к добру (как изначально и было), но и ко злу. Такое двоякое устремление природы приводит к тому, что человек по природе своей замышляет или опять же желает не только доброе, но и злое. Вот почему человек и колеблется, выбирая между одним и другим. А так называемая свобода выбора сводится к свободе выбора между добром и злом. Между добрыми и недобрыми замыслами. Между добрым желанием и желанием совершить нехороший поступок.

В-седьмых, между природными волями Иисуса Христа не может быть никакого конфликта. И хотя человеческая воля Христа есть принадлежность Его человеческой природы, такая природа не изуродована и не искажена первородным грехом и, таким

образом, не имеет стремления ко злу. Получается так, что Его человеческая воля, которая есть принадлежность Его человечества, никоим образом не противоречит Его Божественной воле, которая есть принадлежность Его Божественной природы, поскольку обе природы имеют одно и то же стремление – стремление ко благу.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антропология восточно-христианской богословской мысли. СПб.: Никея, 2009. Т. 2. 672 с.
2. Афанасий Великий. Избранные произведения. М.: Храм святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана, 2006. 176 с.
3. Афанасий Великий. Творения: в 3-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2015. Т. 1. 864 с.
4. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Минск: Харвест, 2008. Т. 3. Т. 4. 767 с.
5. Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. 464 с.
6. Иоанн Мейендорф, протоирей. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 336 с.
7. Кочеров С.Н. Парадоксы моральной свободы // Этическая мысль. 2015. Т. 15. С. 5-27.
8. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.
9. Максим Исповедник. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. 496 с.
10. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. 532 с.
11. Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Краснодар: Текст, 2010. 208 с.
12. Силуан (Туманов), игумен. О нашей вере. Саранск, 2007. 280 с.
13. Флоровский Г.В. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. 637 с.
14. Шапошников Л.Е. Исторические темы в отечественной духовной традиции // Вестник Мининского университета. 2013. №1.
15. Pauline Allen, Bronwen Neil. Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003. P.16.
16. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill. N.Y. (USA): Holy Trinity Monastery, 1968. P. 100.

## REFERENCES

1. Anthropology of east Christian theological thought. St. Petersburg, Nikeja Publ., 2009. T. 2. 672 p. (In Russian)
2. Afanasij Velikij. Chosen Writings. Moscow, Temple of Saint disinterested persons and wonder-workers Cosmas and Damian Publ., 2006. 176 p. (In Russian)
3. Afanasij Velikij. Writings in 3 volumes. Vol. 1. Moscow, Sibirskaja Blagozvonnica Publ., 2015. T.1. 864 p. (In Russian)
4. Bolotov V.V. Lectures on history of ancient Church. Vol. 3-4. Minsk, Harvest Publ., 2008. T. 3-4. 767 p. (In Russian)
5. Brilliantov A.I. Lectures on history of ancient Church. St. Petersburg, «Izdatel'stvo Olega Abyshko» Publ., 2013. 464 p. (In Russian)

6. Ioann Mejjendorf. Byzantine divinity. Minsk: Luchi Sofii Publ., 2007. 336 p. (In Russian)
7. Kocherov S.N. Paradoxes of moral freedom. *Jeticheskaja mysl'*, 2015, no.15, pp. 5-27 (in Russian).
8. Losskij V.N. Vision of Got. Moscow, AST Publ., 2003. 759 p. (In Russian)
9. Maksim Ispovednik. Chosen Writings. Moscow, Palomnik Publ., 2004. 496 p. (In Russian)
10. Maksim Ispovednik. A debate with Pierre. Moscow, Hram Sofii Premudrosti Bozhiej v Srednih Sadovnikah Publ., 2004. 532 p. (In Russian)
11. Orlov I.A. St. Maximus the Confessor's works on disclosure of the dogmatic doctrine about two the wills in Christ. Krasnodar, Text Publ., 2010. 208 p. (In Russian)
12. Siluan (Tumanov). About our belief. Saransk, 2007. 280 p. (In Russian)
13. Florovskij G.V. East fathers of Church. Moscow AST, Publ., 2003. 637 p. (In Russian)
14. Shaposhnikov L.E. Historical subjects in domestic spiritual tradition. *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2013, no. 1 (in Russian).
15. Pauline Allen, Bronwen Neil. Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003. P.16.
16. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill. N.Y. (USA): Holy Trinity Monastery, 1968. P. 100.

© Воробьев Д.В., 2017

#### **ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ**

*Воробьев Дмитрий Валерьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных наук, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижний Новгород, Российская Федерация.

#### **INFORMATION ABOUT AUTHORS**

*Vorobiov Dmitry Valerevich* – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation