

**Николо-Угрешская Духовная семинария**

**Библейско-богословская кафедра**

**Магистерская диссертация**

**Термин воля в богословии преподобного Максима  
Исповедника**

Автор: /Парахин Вадим Андреевич/

Научный руководитель: /магистр богословия  
иерей Евгений Шилов/

Дзержинский

2017

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ ВОЛИ В АНТИЧНОСТИ И СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕНОСТИ I-IV ВВ. ....	16
1.1. Античная традиция.....	16
1.2. Святоотеческая традиция.....	23
1.2.1. Доникейский период.....	23
1.2.2. Великие каппадокийцы.....	26
1.2.3. Западная традиция.....	31
1.3. Учение о воле у прп. Максима Исповедника .....	32
1.3.1. Прп. Максим Исповедник .....	32
1.3.1 Творения мира как откровение воли Божией.....	40
1.3.3. Учение о логосах как «предопределениях» воли Божией .....	41
ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ ПРЕП. МАКСИМА О ВОЛЕ ВО ХРИСТЕ.....	44
2.1. Предмонофизитская и ранняя монофизитская традиции .....	44
2.2. Учение монофелитов об «ипостасной воле» Христа.....	50
2.3. Две воли во Христе.....	57
2.3.2. Гармония двух природ во Христе.....	61
ГЛАВА 3. ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА ПО ПРЕП. МАКСИМУ.....	72
3.1. Природная воля как основное свойство духовного бытия.....	72
3.2. Учение о «гномической воле».....	74
3.3. Воля первородного Адама .....	78
3.4. Грехопадение. Грех как ложная обращенность воли. Страсть как болезнь воли .....	80
3.5. Зло как воля к небытию.....	82
3.6. Исправление человеческой воли Воплощением Христа .....	85
3.7. Аскетизм как исправление воли.....	89
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	94
БИБЛИОГРАФИЯ.....	100
Источники.....	100
Литература.....	101

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность работы:** отчасти связана с потребностью для самих православных в том, чтобы уяснить некоторые сложные аспекты своего христологического учения. Так как Евангельское свидетельство о свободе: «познаете Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32), содержит одновременно и антропологический и христологические аспекты, то важность православного учение о свободе и неразрывно связанного с ней учения о воле является очевидной, а, следовательно, и его понимание верующими людьми. Спаситель Сам засвидетельствовал о факте Своей воли, что не может не нуждаться в изъяснении согласно святым отцам: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10, 17-18). Кроме того современный мир, обращающий сугубое внимание на феномен человека и его свободу, и волю, задается вопросами, затрагивающими сложнейшие антропологические проблемы, что не может не побуждать попытаться дать ответы хотя бы на некоторые из этих вопросов в духе святоотеческого богословия. И это тем более необходимо осуществить сегодня, когда внешне свободные, находящиеся в смысловом поиске, представители современной цивилизации, глубоко внутренне ищут того, что ясно выразил Господь, сказав: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4). Однако свидетельства христологической истины Православия должны, находиться в преемственности древней традиции святых отцов, которая является подлинным критерием творческого духа христианства. Опасным было бы, взять что-либо одно у этих святых отцов и оставить другое, не обосновав то самым тщательным образом. Такой соблазн возникает, когда современные христиане обращаются к малопонятному и сложному вопросу воли у святых отцов, ответ, на который давался последними явно не в духе современного

«общества потребления», которое, так или иначе, оказывает свое пагубное влияние на верующих во Христа. Но, прежде чем обратиться к проблеме воли человека по святым отцам, целесообразным является начать рассмотрение этого сложного философского и богословского феномена с темы воли Христа. Ведь именно на воле Христа, а если быть более точным в волях Богочеловека, в первую очередь, сосредотачивается внимание богословов, в частности прп. Максима.

Безусловно, эта тема является одной из сложнейших и малопонятных, нуждающихся в детальной проработке. Дело обстоит именно таким образом из-за того, что в теме «воли» Христа содержится не только христологический вопрос, но и вопрос антропологический. Имеет даже смысл говорить о специфическом раскрытии проблемы свободы и, связанной с ней, проблемы страданий, в контексте освещения темы воли Христа, так как философско-богословские феномены «свободы» и «страдательности» являются в перспективе данной темы в своих подлинных значениях. Это действительно так, ибо Христос, согласно мысли святых отцов, является «иконой» всего<sup>1</sup>. Данную святоотеческую интуицию можно перенести и на проблему «свободы» и «страдания», которые во Христе являются, по аналогии со сказанным выше, «иконами» нашей свободы и нашего страдания, что неразрывно связано с понятием воли.

Кроме того в работе ставится задача рассмотреть понятие воли более широко, не только в отношении ко Христу. Предпринимается попытка обозначить взгляды прп. Максима на волю человека, как до грехопадения, так и после. Кроме того рассмотреть учение прп. Максима о логосах в контексте темы работы.

---

<sup>1</sup> Например, прп. Максим следующим образом толкует Преображение Господне: «Ибо Он [то есть Слово Божие] благоволил быть созданным неизменно в нашем облике и, по Своей неизмеримой любви к человеку, стать образцом и символом Самого Себя, и через Себя символически изображать Самого Себя, и через такое проявление Себя привести к Себе в Своей полноте и непостижимой скрытости все творение». (Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 132).

У прп. Максима Исповедника, как говорят современные исследователи его творчества, тема воли находится на видном месте и, пожалуй, именно его вклад в святоотеческое учение о воле является наиболее существенным.

Для того, чтобы лучше понять исторический контекст, в котором формировалось учение прп. Максима воле представляется уместным рассмотреть то, как эта тема была раскрываема монофизитами и иными инославными течениями в византийской мысли, связанными с монофизитством. В данной работе акцент будет сделан на монофизитском контексте для прп. Максима, так как здесь тема воли представляется более релевантной, так как именно в монофизитском богословии наиболее остро стояла проблема воления человечества Христа. С другой стороны, исследователями неоднократно подчеркивался тот факт, что современные прп. Максиму христологические ереси, имели монофизитский подтекст. Поэтому, в круг задач данной работы должен также войти анализ воззрений монофелитских богословов, у которых тема воли Христа имела место.

**Постановка научной проблемы.** Учение преподобного Максима о «воле» по-прежнему остается в центре внимания православных богословов и патрологов. Это учение, к сожалению, еще недостаточно раскрыто и систематизировано. Кроме того, учение о «воле» затрагивается всякий раз в дискуссиях с представителями монофизитской конфессии, которая и в наше время продолжает существовать, и недостаточная разработка правильного учения о «воле» не лучшим образом влияет на ход дискуссии. В данной работе предпринимается попытка преодолеть эту проблему.

**Обзор источников** - будучи «самым универсальным ученым VII века»<sup>2</sup>, преподобный Максим оставил после себя обширное литературное наследие. Что касается хронологии написания сочинений преподобным Максимом, то установить ее чрезвычайно сложно, хотя учеными достигнуты в этой области немалые успехи. Трудно подвергнуть их и классификации. М.

---

<sup>2</sup> Beck G.H. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. Munchen, 1959. S. 436.

Д. Муретов еще в начале века, сделав попытку систематизировать творения св. отца, выделил следующие группы: богословско-экзегетические сочинения, догматико-полемические, антропологические, нравственно-аскетические. Но данная классификация довольно условна, потому что «логика жанра редко выдерживается преподобным Максимом, и он часто нарушает границы жанровых форм, следуя внутренней логике богословской мысли»<sup>3</sup>.

Исследования последних десятилетий практически не дали нам никаких новых творений преподобного. Исключением, пожалуй, является сочинение под названием: «Вопросы и недоумения»<sup>4</sup>, В «Патрологии» Ж. П. Миня содержатся 79 вопросов<sup>5</sup>, которые были перепечатаны с издания Ф. Комбефи. При этом в трех из них содержатся большие пропуски, а последний обрывается на полуфразе.

К самым ранним его работам можно отнести экзегетические творения<sup>6</sup>, в которых преподобный решает различные проблемы Священного Писания. Но почти всегда священный текст служит лишь отправной точкой для последующих богословских размышлений, затрагивающих самые различные проблемы. В последнее десятилетие его литературной деятельности из под пера преподобного выходят в основном аскетико-мистические сочинения, если не брать во внимание полемическую деятельность святого.

Из всех произведений по значимости и по объему на первое место следует поставить два сочинения святого. Это «О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория», чаще всего известное в латинском названии «Ambigua» или «Ambiguorum liber» и «Вопросоответы к Фалассию». Первое сочинение на самом деле есть симбиоз двух самостоятельных произведений, написанных в разное время: одно есть «Амбигва» к Иоанну, оно немного

---

<sup>3</sup> Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские и аскетические трактаты. Вступительная статья, перевод и комментарии. Кн. 1. М., 1993. С. 59.

<sup>4</sup> Такое название этому сочинению дал первый издатель трудов преподобного Максима Ф. Комбэфи.

<sup>5</sup> Максим Исповедник, преподобный. // P.G. 90, 785-856.

<sup>6</sup> Beck G. H. Kirche und theologische Literature im byzantinische Reich. S. 436.

обширнее и написано раньше, чем второе «Амбигва к Фоме»<sup>7</sup>. Что касается «Вопросоответов», то, как отмечают издатели этого сочинения, оно было написано в период его пребывания в Африке - между 630 и 638 годами. Тогда прп. Максим еще не был активным участником разгоревшейся борьбы Православия и монофелитства<sup>8</sup>. Адресовано оно авве Фалассию, который был игуменом в монастыре в Ливии. У последнего при чтении Священного Писания возник ряд вопросов, с которыми он обратился к преподобному Максиму. Святой дал ответы, хотя и не сразу, но и они были, порою, трудны для понимания. Поэтому преподобный со временем написал к ним схолии, которым предшествует «Пролог». В более позднее время к указанным схолиям присоединяются схолии других авторов, так что основная масса их существовала уже до 800 года. Относительно «Пролога» высказываются предположения, что он принадлежит перу не святого Максима<sup>9</sup>.

Другое сочинение носит название «Вопросы и недоумения». В этом сочинении, святой является нам как блестящий экзегет, продолжающий традиции духовного толкования, заложенные в александрийской школе. Подобным произведением является и «Толкование на 59 псалом» - сочинение небольшое по объему, но глубокое по содержанию. Оно «фокусирует в себе многие важнейшие черты экзегетического метода преподобного и в том числе следующую: духовное толкование есть и «типологическое» - преобразовательное толкование - эта черта, кстати, встречается и у Оригена. Пророк Давид, начертавший сей псалом, лишь предъизображает Христа - «духовного Давида» и «истинного Царя Израиля». Поэтому у преподобного Максима, как и у всех христианских писателей, «типология» неизбежно считается «христологической»<sup>10</sup>.

Еще одним ярким произведением преподобного является «Толкование на молитву Господню», которое по строгости стиля, четкости композиции и

---

<sup>7</sup>Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские... Кн. 1. С. 59.

<sup>8</sup>Сидоров А.И. Рецензия: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita.* М., 1989. С. 211.

<sup>9</sup>Сидоров А.И. Рецензия... С. 211.

<sup>10</sup>Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские... С. 60.

глубине мысли является одним из его лучших сочинений. Метод, используемый им при толковании Священного Писания применяется преподобным и тогда, когда он приступает к объяснению Божественной Литургии. Речь идет о ставшей знаменитой «Мистагогии». Можно сказать, что это первый по жанру литургический комментарий, но, как практически всегда, преподобный выходит за рамки жанра и поэтому перед нами скорее экклесиологическое и богословско-аскетическое сочинение. К экзегетическим сочинениям относится и послание «К Феопемту Схоластику», где раскрывается смысл трех евангельских повествований.

Одну из основных граней творчества преподобного составляют его догматические и полемические сочинения, сыгравшие большую роль в борьбе с монофелитством и в дальнейшем развитии богословия. В этих 28 сочинениях святой всю мощь своего ума обрушивает на монэнергистов, монофелитов. При этом он опирается на Халкидонский собор и труды предшествующих богословов, давая и правильное их толкование, так как данные сочинения порою, использовались монофелитами в защиту своего учения. В первую очередь он разъясняет взгляды Анастасия I Антиохийского, который, решая проблему «воли» и «действий» в православном духе, использовал не всегда адекватную терминологию<sup>11</sup>. Важны в догматическом отношении также письма к Марину Кипрскому, послание священнику Георгию, «Томос» Стефану Дорскому, письмо Никандру и др.<sup>12</sup> Кроме различных писем есть еще ряд отдельных трактатов, посвященных догматическим вопросам - это, в большинстве своем, небольшие сочинения<sup>13</sup>. Особое место среди рассматриваемой группы сочинений принадлежит так называемому «Диспуту с Пирром», который «являет во всем блеске гибкую силу мысли преподобного и его

---

<sup>11</sup> Сидоров А.И. Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского: к вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров. Прага: Byzantinoslavica. 1989. P. 24-32.

<sup>12</sup> Beck G.H. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. S. 438-439.

<sup>13</sup> Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко- догматическое исследование. СПб., 1888. С. 66-67.



диалектическое искусство спора вкупе с незыблемой утвержденностью в истинности Православия»<sup>14</sup>.

Необходимо также сказать о группе произведений, получивших название «Глав», где последние, в свою очередь, обычно разделены на сотницы. Потрудился на этом поприще и преподобный Максим, и мы имеет четыре подлинных произведений данного жанра. Самое большое и совершенное из них - это «Главы о богословии и Домостроительстве Сына Божия». Другое сочинение «Различные богословские и домостроительные главы». Последние являются подлинной частью более обширного сочинения, существовавшего под таким же названием и представляющего позднейшую компиляцию из трудов святого Максима. Следующий труд данного жанра - десять глав из названной компиляции и носящее в рукописной традиции название «Десять глав о добродетели и пороке». Наконец, четвертое произведение – «Главы о любви», пожалуй, самое известное сочинение преподобного и в Византии, и на Руси<sup>15</sup>. Далее следует указать «Слово о подвижнической жизни». Большое значение для понимания богословия преподобного Максима имеют его письма, числом около 50<sup>16</sup>. Несколько слов следует сказать о фрагментах сочинений, дошедших до нас в различных сборниках и катенах. Основную их массу собрал и издал С. Л. Елифанович. Здесь «в ряде случаев мы имеем дело, безусловно с псевдоэпиграфами, но некоторые фрагменты несомненно принадлежат преподобному, хотя эту принадлежность не всегда удается идентифицировать»<sup>17</sup>.

**Обзор литературы.** По богословию преп. Максима существует множество научных трудов и исследований патрологического характера. И здесь в первую очередь нельзя не отметить ставший уже классическим труд архиеп. Филарета (Гумилевского) «Историческое учение об отцах церкви»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские... С. 65.

<sup>15</sup> Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские... С. 62.

<sup>16</sup> Beck G.H. Kirche und theologische Literature im byzantinische Reich. S. 400.

<sup>17</sup> Kirchmeyer J. Un commentaire de Maxime le Compessem sur le Cantique? Paris: Studia Patristica, 1966. P. 406-413.

<sup>18</sup> Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1859.

Далее это труды таких патрологов, историков и богословов как священник Г. Флоровский<sup>19</sup>, протоиерей Иоанн Мейендорф, его труд «византийское богословие исторические тенденции и доктринальные темы»<sup>20</sup>. Эта работа – монография являет собой синтез византийской христианской мысли. Автор Предпринимает попытку показать византийское мировосприятие: взгляд на человека и его предназначение – обожение. В контексте данной работы особый интерес вызывают разделы посвященные диофелитству. Также представляет интерес книга «Иисус Христос в восточном православном богословии»<sup>21</sup> Здесь автор посвящает главу прп. Максиму в контексте проблематики данной работы. Проф. СПбДА В. В. Болотов в своей монографии «История Церкви в период Вселенских соборов»<sup>22</sup> анализирует проблему воли Христа как у монофизитов, так и у православных и даже делает попытку богословско-философского сравнения этих позиций, подчеркивая оригинальность монофизитской мысли в этом вопросе. С. Л. Епифанович посвятил ряд страниц своего труда «Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие»<sup>23</sup> раскрытию учения прп. Максима о воле, магистр СПбДА И. А. Орлов. В духе философии персонализма и неопатристического синеза о волях Христа с ссылкой на прп. Максима и прп. Иоанна Дамаскина говорил В. Н. Лосский<sup>24</sup>, проф. СПбДА А.П. Лебедев<sup>25</sup>.

В работе используется также труд Д.А. Поспелова «Диспут с Пирром: Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия»<sup>26</sup>.

Ларше Ж. – К., проф. Парижского богословского института, уделил богословию преп. Максима Исповедника в своих исследованиях особое внимание<sup>27</sup> для работы очень важен труд «Преподобный Максим Исповедник

---

<sup>19</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933.

<sup>20</sup> Мейендорф Иоанн, Протоиерей. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. М.: Лучи Софии, 2001.

<sup>21</sup> Мейендорф Иоанн, Протоиерей. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.

<sup>22</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918.

<sup>23</sup> Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

<sup>24</sup> Лосский В.Н.. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.- М., центр СЭИ, 1991.

<sup>25</sup> Лебедев А.П. Вселенские Соборы VI–VIII вв. Изд. 3-е. СПб., 1904.

<sup>26</sup> Поспелов Д. А. Диспут с Пирром: Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.

<sup>27</sup> Larchet J.C. Theologie de l'agonie du Christ. Paris, 1979.

- посредник между Востоком и Западом»<sup>28</sup>. В книге «La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur»<sup>29</sup> он предпринимает попытку раскрыть учение прп. Максима об обожении.

Для более глубокого исследования был использован труд В. В. Петрова «Максим исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века»<sup>30</sup>.

Для более обширного осмысления проблематики данной работы и осмыслении ее в контексте системы прп. Максима был использован труд «Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor»<sup>31</sup>.

Г. Беневич предварил издание перевода Богословско-полемических трактатов прп. Максима обширной статьей, в которой заново пересмотрел ряд тезисов статьи из «Антологии» и существенно расширил горизонт рассмотрения понятия добровольности в христологии прп. Максима.

Священник Русской Православной Церкви, Лаут Андрей, профессор патристики и византологии Даремского университета также посвятил свой труд преп. Максиму<sup>32</sup>.

Кардинал, Ганс Урс фон Бальтазар, в своем труде «Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник» затрагивает интересующие нас вопросы<sup>33</sup>.

Мы также используем «Послание к Стефану Дорскому»<sup>34</sup> и Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе Казанской Духовной Академии (издание II)<sup>35</sup>.

---

<sup>28</sup> Ларше Ж.-К.. Преподобный Максим Исповедник - посредник между Востоком и Западом. М.: Сретенский монастырь, 2005.

<sup>29</sup> Larchet J.C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.

<sup>30</sup> Петров В. В. Максим исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: институт философии РАН, 2007.

<sup>31</sup> Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

<sup>32</sup> Louth A., priests. Maximus the Confessor, London, 1996.

<sup>33</sup> Бальтазар Х.У. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник. №1 (19). Альфа и Омега, 1999,

<sup>34</sup> Послание к Стефану Дорскому. (Богословские послания) // PG 91.

<sup>35</sup> Деяния Вселенских Соборов. Издание II. Т. 6. М., 1882.

Из обзора как зарубежных, так и отечественных исследований по теме воли богословии прп. Максима можно заключить о том, что ряд важных моментов так и остался не раскрытым в данной теме. Прежде всего, нуждаются в прояснении важнейшие связи у прп. Максима как темы воли вообще, так и в частности темы воли Христа, с предшествующими литературными традициями: античной философской и богословскими традициями монофизитов и несториан.

Не в полной мере также остаются проясненной связь темы воли в христологии прп. Максима с последующей богословской византийской традицией, и – как с богословской, так и с философской литературной традицией, имевшей место в более позднюю эпоху в Византии.

Неисследованными остаются также некоторые невидные на первый взгляд связи внутри самой системы прп. Максима темы воли с иными богословскими и философскими темами и понятиями, что значительно усложняет понимание содержания самого понятия «воля» у прп. Максима и затемняет исследование учения святого.

Неизученным остается пласт, параллельно существовавших византийской традиции, преданий и традиций, связанных с темой воли и добровольности Христа.

Данное исследование призвано на примере системы прп. Максима раскрыть глубокое христианское видение проблемы воли как сложного антропологического феномена, связанного не только с ее онтологическим аспектом, но и с аспектом свободы, на примере Личности Богочеловека Иисуса Христа. Для этого было выбрано богословско-философское понятие «добровольность», активно используемое прп. Максимом в его христологии, осуществить филологический и богословский анализ которого в магистерской работе планируется на нескольких уровнях, выявляемых в системе прп. Максима.

**Объектом** данной магистерской работы являются творения преподобного Максима Исповедника богословского характера содержащие его учение о воле.

**Предмет** – предшествующая прп. Максиму античная и святоотеческая традиция понимания воли, учение прп. Максима о воле и его полемика с монофелитами.

**Целью исследования** является рассмотрение и анализ восточной традиции понимания воли, выраженной в текстах прп. Максима Исповедника. Для реализации данной цели необходимо решить следующие задачи.

**Задачи исследования:**

1. Рассмотреть предшествующую прп. Максиму Исповеднику античную философскую традицию как важнейший источник по формированию им антропологической концепции «воли».

2. Рассмотреть предшествующую прп. Максиму Исповеднику византийскую богословскую традицию как то святоотеческое предание, в рамках которого мыслил прп. Максим, в лице некоторых ее авторов на предмет осмысления в ней понятия «воли» в отношении к антропологии и христологии.

3. Рассмотреть предшествующую прп. Максиму Исповеднику западную богословскую традицию как святоотеческое предание Западной Церкви, которое, так или иначе, могло быть рецепирировано прп. Максимом, в лице свт. Льва Римского на предмет осмысления в ней понятия «воли» в отношении к христологии.

4. Проанализировать предмонофизитскую и монофизитскую традиции осмысления понятия «воли» в их христологии как ту богословскую «среду», с которой, так или иначе, вступал в полемический контакт прп. Максим.

5. Изучить богословско-философские основания феномена воли в системе прп. Максима, выявив, антропологические основания «воли» и показав христологические аспекты понятия «воли».

6. Провести анализ учения прп. Максима о воле человека до грехопадения и после. В этом контексте рассмотреть понятие гномической воли и учение преподобного о логосах.

7. Разобрать контекст формирования учения прп. Максима о воле Христа, в который войдет, во-первых, анализ влияния концепции о двух видах «Богомужеского действия» на учение прп. Максима о воле человеческой природы Христа, а также, во-вторых, анализ концепции «послушания» Христа как одного из сотериологических аспектов Его добровольности, в контексте моноэнергистских и монофелитских споров.

**Методологическая основа исследования** определяется его первоочередной задачей - реконструировать понятийную систему прп. Максима, связанную с понятием «воля» и примыкающих к нему понятий. Таким образом, в работе будет использоваться анализ, направленный на выявление структуры того или иного из рассматриваемых понятий. В работе также будут использованы принципы системно-динамического анализа (установление внутренних богословско-философских связей в самой системе прп. Максима, как то будет являться сообразным самой структуре понятийной системы прп. Максима). Также будет проведена попытка реконструкции внутренней логики системы прп. Максима Исповедника на примере его учения о воле.

**Научная значимость.** Данная магистерская работа является попыткой разбора и систематизации выше обозначенного материала. Данная работа сможет послужить промежуточным этапом в дальнейшем изучении богословского наследия прп. Максима.

**Структура Магистерской работы.** Магистерская работа состоит из введения, 3-х глав основной части, заключения и списка использованных источников и литературы.

Во введении отмечена актуальность избранной темы, обозначена научная проблема, сделан обзор использованных источников и литературы,

определены предмет и объект исследования, указаны цель и задача работы, сформулирована методология.

Первая глава – Рассматривает предшествующую прп. Максиму традицию понимания воли в античной и святоотеческой письменности.

Вторая глава – Посвящена разбору понятия воли в Христологии прп. Максима.

Третья глава – изучает учение прп. Максима о воле человека.

В заключении подводятся итоги проделанной работы.

# ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ ВОЛИ В АНТИЧНОСТИ И СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕНОСТИ I-IV ВВ.

## 1.1. Античная традиция

Прежде чем перейти к рассмотрению христологического вопроса, является уместным обратиться к тому, как понималась в античной философии свобода, в аспекте воли человека. Такое «отступление» в работе, посвященной христологической проблематике, не будет излишним, так как, та или иная антропологическая концепция воли, выраженная в античной философии, оказывала свое влияние и на христологию святых отцов. Прп. Максим мог использовать античные антропологические концепции воли если, не прямо обращаясь к соответствующим античным текстам, то, по крайней мере, через Немесия Эмесского, который был с некоторыми из них знаком.

Дать определения основных понятий, на анализ которых будет в некоторых аспектах опираться данная работа, будет уместным по ходу изложения концепций воли у античных философов, так как их определения базовых понятий являются нормативными для святоотеческой мысли. Только за редким исключением, святые отцы отступали от этих определений.

Оставляя в стороне досократическую мысль (которую, в основном занимали проблемы натурфилософские), так как именно с Сократа и Платона намечается так называемый «антропологический поворот», когда внимание античных философов начинает сосредотачиваться в большей степени на человеке. Сюда включается и важнейший вопрос о границах человеческой свободы, потому необходимо сказать о том, какое понимание свободы и воли встречается у Платона, первого «антропологического мыслителя», зафиксировавшего свою мысль письменно.

### *Платон*

Платон полагает, что человеческая душа состоит из трех частей. Одна из них, разумная, помещается в голове. Две другие части души неразумны.



Одна из них благородна – это воля, живущая в груди и находящаяся в союзе с разумом. Другая неблагородна – это расположенные в желудке чувственные страсти и низшие инстинкты<sup>36</sup>.

Кроме того в контексте данной работы представляет интерес учение Платона об идеях. «То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав»<sup>37</sup>. Платон полагает, что у каждой вещи есть идея и вещь есть отражение идеи в материальном мире. Учение прп. Максима о логосах по мнению некоторых исследователей перекликается с этим учением Платона.

В свое время Платон полемизировал с теми, кто признавал господство над человеком судьбы<sup>38</sup>. Опровергая теорию тотального фатума, Платон утверждал, что человек сам ответственен за выбор, в результате которого определяется его участь, а не просто получает ее по некоему, внешнему для него, постановлению Мойр<sup>39</sup>. Платон явно утверждал свободный выбор человека и его ответственность за сделанный выбор<sup>40</sup>. Поздние платоники, которые будут много рассуждать о свободе человека, будут ссылаться на Платона, как автора заложившего основания развития их антропологических идей. Прежде всего, заслуга Платона для позднейших концепций воли состояла в том, что он постулировал Благо как принцип свободы всех существ. Однако, аутентичное учение Платона, судя по всему, не оказывало непосредственного влияния на взгляды прп. Максима в связи с вопросом свободы и воли. Прп. Максим находился более в контексте

---

<sup>36</sup> Платон. Тимей. Собрание сочинений. М.: Мысль, 1994. С. 37-40.

<sup>37</sup> Платон. Федр. М.: Прогресс, 1989. С. 62.

<sup>38</sup> Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 24.

<sup>39</sup> Мойры (от греч. «судьба», «удел») - богини судьбы, три дочери Ананки-Необходимости: Клото (Пряха), Атропос (Бесповоротная/Необратимая) и Лахесис (Распределительница жребиев).

<sup>40</sup> Платон. Государство. М.: Директ-Медиа, 2002. С. 500-512.

антропологических и даже онтологических концепций Аристотеля, прошедших существенную переработку у неоплатоников.

### *Аристотель*

После Платона о воле человека оставил свои суждения другой «столп» античности - Аристотель. Мысли Аристотеля являются одними из ключевых среди мыслей античных философов о феномене воли человека. Именно Аристотель впервые разрабатывает те понятия, с помощью которых будет выражен и объяснен феномен свободной воли у человека. Он создает целую серию концептуальных понятий, призванных выразить свободу человека, а также и согласовать эту свободу воли с наличием объективного мира и промысла Божия. Именно в контексте рассмотрения учения Аристотеля о воле и будет уместным сказать несколько слов о терминологии и о тех понятиях, которые стали во многом базовыми для последующих традиций, включая и святоотеческую. Хотя содержание этих понятий менялось, тем не менее, не зная первичных определений, невозможно понять того, что было в них изменено в последующем. Наиболее систематичным сочинением Аристотеля, где он объясняет основные категории своей этической системы, является «Никомахова этика». В основном на разборе определений этого сочинения, связанных с пониманием Аристотелем свободы и воли, будет уместно сосредоточить внимание.

Для начала нужно сказать о том, что Аристотель понимает под «свободной волей». У него есть следующее определение этого понятия: «воление» - это, по-видимому, то, начало чего - в самом действующем, причём знающем те единичные обстоятельства, в которых происходит деятельность»<sup>41</sup>. У Аристотеля можно найти определение «свободной воли» и в отрицательной форме: «Принято считать, что поступки, совершаемые насильно или по неведению, не свободны, причём насильным является поступок, начало которого находится вовне, а таков поступок, в котором то,

---

<sup>41</sup> Берестов. И.В. Аристотель как предшественник концепции Первоначала Плотина// Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 1. С. 5.

что действует или страдает, не содействует, скажем, если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью»<sup>42</sup>.

С понятием «воли» у Аристотеля тесно связанным оказывается понятие «сознательный выбор», или, более традиционно переводимое для более поздней традиции, особенно святоотеческой, как «произволение»<sup>43</sup>. О «сознательном выборе» Аристотель рассуждает во многих местах своих произведений. Он различает «сознательный выбор» и «свободное», полагая, что «свободными» можно назвать поступки, совершённые без обдумывания и даже теми, кто неспособен к обдумыванию. Аристотелевское определение «сознательного выбора», который есть, согласно ему, «волевое желание того, что находится в нашей власти»<sup>44</sup>. Аристотелевское понятие «зависящего от нас» прочно войдет и в святоотеческую традицию во многом благодаря Немесию Эмесскому<sup>45</sup>, через которого оно перейдет к прп. Максиму. Хотя акценты, конечно, будут меняться.

Надо сказать, что Аристотель отождествлял также предмет «сознательного выбора» и предмет «решения»: «мы принимаем решения только о том, что в нашей власти и осуществляется в поступках»<sup>46</sup>. Из данного определения Аристотель выводил то, что наш выбор всегда ограничен. Это так, во-первых, потому, что этот выбор бывает ограничен множеством избираемого, ведь невозможно «принимать решение» о том, что от нас «не зависит»<sup>47</sup>. Во-вторых, «решение» относится к тому, что он человек сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого - так что не цель бывает предметом решения, а средства к цели».

---

<sup>42</sup> Аристотель. Никомахова этика. Т. 3. М.: Мысль, 1983. С. 112.

<sup>43</sup> Практически совпадает с понятием «сознательного выбора» у Аристотеля понятие «сомовластие» (αὐτεξουσίαν). Понятие αὐτεξουσία, буквально переводится на славянский как «самовластие», на русский – «свобода» (в значении свободы воли) (Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 385).

<sup>44</sup> Аристотель. Никомахова этика. Т. 3. С. 115.

<sup>45</sup> Имеется ввиду определение Немесия Эмесского, ставшее классическим для святых отцов: «то, что зависит от нас – деяние, то, что не зависит – страдание» (ἐφ' ἡμῖν γὰρ ἡ πράξις, τὸ δὲ πάθος οὐκ ἐφ' ἡμῖν) Прп. Максим пишет: «[Суд Божий] искореняет в нас прошлое, настоящее и будущее зло, направляя то, что не зависит от нас, против того, что зависит от нас» (Максим Исповедник преподобный. Polemica с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб, 2007. С. 176).

<sup>46</sup> Аристотель, Никомахова этика. Том 4. М.: Мысль, 1983. С. 101.

<sup>47</sup> Там же. С. 102.

Поэтому, выбор «цели жизни» для Аристотеля невозможен: человек «по природе» стремится к счастью (благу или удовольствию) и не может здесь ничего «выбирать».

Однако, главное определение «сознательного выбора», которое по своему содержанию войдет в святоотеческую традицию почти неизменным будет то, что именно от «сознательного выбора» зависит то, поступать ли человеку согласно добродетели или нет<sup>48</sup>.

Очень интересным является у Аристотеля понятие «свобода», которое он определяет как характеристику человека, который живет в зависимости только от себя самого, и независит ни от чего внешнего<sup>62</sup>.

Помимо прочего, Аристотель, говоря о волеизъявлении разумного существа, развивает концепцию Блага у Платона, показывая динамический характер воления: «удачно указывают на Благо как на то, к чему всё стремится»<sup>49</sup>.

### *Плотин*

В неоплатонизме, философском течении мысли поздней античности, понятие воли человека занимает существенное место. И уже у первого крупного неоплатоника Плотина имеется целая новая концепция воли как свободы выбора человека.

В концепции Плотина сам Бог, которого он именует Благом, является свободным. Благо полностью использует свою свободу, или возможность быть свободным, но от этого свобода в нём не перестаёт существовать. Из «полноты» свободы Блага следует, что его действие тождественно любому гипотетическому «условию» для него, его возможности, равно как и его свободе. Это действие, само создающее возможность для себя самого и полностью использующее эту возможность. В Первоначале, как Благе, согласно Плотину, нет никакого претерпевания, которое есть зло. Благо постоянно «пробуждено», что тождественно для Плотина

---

<sup>48</sup> Аристотель, Никомахова этика. Том 4. С. 105.

<sup>49</sup> Там же. С. 53.

«сверхмышлению»<sup>50</sup>. Из «отсутствия претерпевания» в Первоначале следует его полная «независимость», «свобода» и «первичность» у него «воли». Благо является для Плотина также и тем, что движет к себе все сущее, то есть делает все сущее обладателем той свободы, которая имеется у него. Для сущего же его истинная природа – влечение ко Благу, что и является свободой сущего, что тождественно для Плотина бытию «от себя самого»<sup>51</sup>.

Плотин, споривший со стоиками в отношении человеческой добровольности, противопоставляет их пониманию «зависящего от нас» (ἐφ' ἡμῖν), которое он считает таковым «лишь по имени (ἄνομα μόνον)»<sup>52</sup>, свое собственное понимание, в рамках которого душа вообще может не зависеть от внешнего воздействия со стороны чувственных впечатлений. Она «устремляется под водительством свойственного ей чистого и бесстрастного понятия (λόγον)». Только в этом случае, с точки зрения Плотина, «ее порыв следует признать «зависящим от нас» и добровольным (ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον), и в этом именно и состоит наше дело (ἔργον)»<sup>53</sup>. Именно действие «зависящего от нас» и может быть названо в собственном смысле свободным и добровольным<sup>54</sup>. Плотин пишет следующим образом: «Мы проследим зависящее от нас (ἐφ' ἡμῖν) до начала, которое превосходит всё красотой, до действия ума и поэтому положим, что это действие должно быть отнесено к поистине свободному и, таким образом, желание пробуждённое мышлением отнесено к добровольному»<sup>55</sup>.

Как замечает исследователь неоплатонической традиции М. Фреде: «Плотин заключает, что свобода души это преимущественно не свобода, позволяющая нам нечто совершать в мире, но, скорее, внутренняя свобода правильно мыслить и формировать правильные желания, основанная на проникновении в реальность и незамутненном ведении блага... В этом

<sup>50</sup> Плотин. О благе или едином. М.: Логос, 1992. С. 216.

<sup>51</sup> Берестов И.В. Аристотель как предшественник концепции Первоначала Плотина. С. 2.

<sup>52</sup> Плотин. О благе или едином. С. 217.

<sup>53</sup> Плотин. Трактаты 1–11. Пер., М., 2007. С. 187.

<sup>54</sup> Душа, действующая согласно «зависящему от нее самой», уподобляется Благу, имеющему свое бытие от себя самого (Плотин. О благе или едином. С. 218).

<sup>55</sup> Плотин. Трактаты 1–11. С. 187.

состоянии душа не позволяет нам быть рабами»<sup>56</sup>. Такая свобода души возможна, согласно Плотину, когда последняя уподобляется уму, который, в свою очередь, не отпадает от верховного Ума<sup>57</sup>.

Итак, когда душа движется под водительством свойственных ей правильных понятий и принципов, ее движение и самостоятельно, и добровольно, не зависит от внешних воздействий (в отличие от того, как мы движемся под воздействием чувственных желаний или гнева, скорее «претерпевая, чем действуя»<sup>58</sup>). Целью Плотина было – показать независимость и свободу души от законов необходимости, которые могут выражаться в жесткой цепи причинно-следственных связей. Многие положения философии Плотина в отношении воли были рецепированы (возможно, что опосредованно) прп. Максимом.

Таким образом, учение о воле человека, о его свободе, было представлено в античной философии по сути двумя типами учений, которые по-разному отвечали на вопрос о соотношении «независящего от нас» - судьбы, причинно-следственных связей в мире чувственных явлений с «зависящим от нас» - морально-нравственным выбором человека, его индивидуальной свободой. Как отмечает современный отечественный исследователь Г. Беневич: «Если сравнивать учение о фатуме Платона и стоиков, можно заметить, что у Платона фатум не ограничивает человеческую свободу. Выбрав жизнь философа, можно быстрее вернуться к своему божественному истоку. Для стоиков же человек как самостоятельный и активный субъект рассматривается не с точки зрения свободы в выборе альтернатив, а в плане его вклада и участия в осуществлении цепи мирового фатума»<sup>59</sup>. Таким образом, если выразить эту мысль более кратко, для Платона и платонической школы - свобода человека - это свобода от необходимости, тогда как для стоической традиции - свобода человека - это

---

<sup>56</sup> Frede M.A. Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, edited by A.A. Long with a foreword by David Sedley. Berkeley, 2011. P. 141.

<sup>57</sup> Там же. P. 142-143.

<sup>58</sup> Плотин. Трактаты 1–11. Пер., Шичалина. Ю.А. С. 187.

<sup>59</sup> Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. С. 33.

свобода в необходимости. Однако не следует недооценивать стоическое учение о свободе, как-будто бы только призрачной: стоический мудрец живет в соответствии с судьбой-промыслом, постигая его и раскрывая его смысл в своих поступках и жизни. Исходя из этого, можно заключить, что античными мыслителями проблема воли в основном рассматривается в контексте свободы выбора.

Все эти античные философские концепции окажут свое влияние на всю святоотеческую мысль в вопросе о воли человека.

## **1.2. Святоотеческая традиция**

Античную языческую парадигму понимания воли человека сменяет христианская, которая, заимствуя многое из первой, привносит в концепцию оправдания свободы человека в мире много нового. Так, например, наряду с видоизмененным учением о воле человека как такового, появляется совершенно новое понимание воли как - добровольности воплощенного Божественного Слова, Иисуса Христа. Конечно, глубинные интуиции о воле Христа и человека как такового были взяты святыми отцами из Священного Писания, однако свое выражение концепция воли получила у них на языке понятийной системы античной философии. Поэтому, нужно иметь в виду всю сложность такого «заимствования» святыми отцами понятийной системы античной философской мысли. Ведь, с одной стороны - была воспринята не вся понятийная система античной философии, а, с другой, то, что было воспринято, было обогащено сугубо библейскими категориями, если так можно выразиться, которых античная мысль вообще не знала.

### **1.2.1. Доникийский период**

#### ***Мч. Иустин Философ и Татиан***

Св. Иустину в свое время пришлось обосновывать феномен человеческой свободы перед единоверцами. Св. Иустин считал, что сам

человек ответственен в выборе добра и зла<sup>60</sup>. Известно также, что св. Иустин спорил по вопросу свободы человека со стоическим учением. Судя по всему, утверждение свободы человека к этому времени в христианской среде основывалось преимущественно на защите человека от предопределенности судьбой.

Той же проблематикой был заинтересован и мч. Татиан, у которого, как пишут исследователи, впервые в античной мысли встречается выражение «свобода выбора». Данное выражение мч. Татиана, как считает М. Фреде, оказывается эквивалентным понятию «свобода воли»<sup>61</sup>. Концепция свободного выбора мч. Татиана опять же, как и у св. Иустина Философа, оказывается связанной с полемикой против тех, кто учили о всеобщей предопределенности. Божественный Логос, с точки зрения мч. Татиана, обладает предведением событий, которым предлежит произойти в будущем. Однако эти события произойдут не из-за того, что над всем господствует судьба, но потому, что разумные твари сами свободно выберут добро или зло<sup>62</sup>. Под несколько иным углом зрения проблематика свободы человека появляется у представителей Александрийской христианской школы. Данный факт связан с тем, что, параллельно христианской, свое развитие получала и философская языческая мысль.

### *Климент Александрийский*

В свое время полемизировал с гностиками, опровергая, в том числе, их учение о природной предопределенности, которое они, как замечают то исследователи, могли наследовать из стоической традиции<sup>63</sup>. В стоической же традиции предопределенность человека природой сочеталась с его независимостью от нее в вопросе морально-нравственного выбора. Климент, вслед за средними платониками, которые спорили по этому поводу со

---

<sup>60</sup> Иустин Философ, мученик. Разговор с Трифоном-иудеем. М., 1891. С. 88.

<sup>61</sup> Frede M.A. Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, edited by A.A. Long with a foreword by David Sedley. P. 102.

<sup>62</sup> Иустин Философ, мученик. Разговор с Трифоном-иудеем. С. 89.

<sup>63</sup> Шуфрин А.М. «Схолии к избранным главам трактата Немесия Эмесского «О природе человека», Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб.: Никея, 2009. С. 444.



стоиками, считал, что природная предопределенность для человека не может быть совместима с его добровольным выбором. Он писал: «Последователи Василида утверждают, что... степень надмирной избранности определяет веру, которую по природе имеет каждый в этом мире. Но если вера есть преимущество природы, то она уже не есть дело осознанного предпочтения. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как справедливое основание для похвалы или порицания, поскольку имеет предпосылкой природную необходимость. В этом случае оказывается, что мы подобны неким неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от действий природы, а значит излишне говорить о невольном нашем действии и движении души. Что останется тогда от раскаяния в неверии, за которым следует прощение грехов? И Бог оказывается всего лишь распределителем природных свойств, а спасение — не основанным на вере, как вольном»<sup>64</sup>. Из данного отрывка становится очевидным, что для Климента Александрийского добровольность человека была напрямую связана с учением о Божественном промысле, равно как и практически для всей традиции христианских апологетов. А также, вне контекста грехопадения, Климент говорит о том, что спастись человек может, только добровольно выбрав веру.

### *Ориген*

Ориген отстаивал перед патоником Цельсом наличие у человека свободы, говоря о том, что Божий суд может быть совершен только над теми, кто имеет реальную свободу выбора<sup>65</sup>. Быть или не быть добродетельным человеком - находится в зависимости от нашего свободного выбора. Ориген посвящает третью главу своего трактата «о началах» защите христианского учения о свободе воли. В ней он рассуждает о соотношении человеческой воли и промысла Божия, утверждая, что последний вовсе не нарушает нашей

---

<sup>64</sup> Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. СПб., 2003. С. 10-11.

<sup>65</sup> Ориген. О началах. Кн. 3. СПб.: Амфора, 2000. С. 65.

свободы. Свободную волю Ориген, по замечанию М. Фреде, понимает - как способность совершать правильный выбор.

Именно здесь Ориген, заимствуя у стоиков некоторые положения их учения о разумной душе, разрабатывает концепцию «предстрастия». Она заключается в том, что, при формировании нашего устремления, внешние воздействия и впечатления проходят этап нашего внутреннего одобрения, то есть добровольного решения человека их принять, в результате чего у человека вырабатывается внутренний навык действия в отношении сошедшихся по отношению к нему внешних обстоятельств. Таким образом, по мысли Оригена, мы сами ответственны за наше внутреннее устройство .

Однако, отстаивая в полемике с язычниками свободу человека, Ориген заходит за рамки церковного учения и говорит о свободе в выборе добра и зла на самой высокой степени соединения человека с Богом, но также сохраняет за падшими ангелами возможность покаяния<sup>66</sup>.

Как отмечает исследователь творчества прп. Максима Исповедника, Г. И. Беневич : «Толкуя слова ап. Павла, которые он несколько видоизменяет: «и хотение, и деяние — от Бога» (Флп. 2, 13), Ориген задолго до прп. Максима Исповедника проводит различие, не используя, впрочем, самих этих терминов, между природной волей и энергией, которые даны нам Богом, и тем или иным их использованием»<sup>67</sup>. Как поясняет исследователь, Ориген понимает воление как способность, характерную для всех людей, тогда как использование этой способности в каждом конкретном случае зависит от нас. Таково в целом было понимание Оригеном воли человека.

### **1.2.2. Великие каппадокийцы**

#### ***Свт. Григорий Нисский***

Ко времени, на которое приходится творчество свт. Григория Нисского, Церковь в лице своих апологетов недвусмысленно заявила об

---

<sup>66</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. М., 2009. С. 454.

<sup>67</sup> Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 75.

абсолютной чуждости для нее теории судьбы и космического детерминизма<sup>68</sup>. Как замечает Г. И. Беневич, к этому времени назрела необходимость для того, чтобы Церковь выработала свою позицию в отношении проблемы «независящего от нас», того, что, составляя неотъемлемую часть нашей земной жизни, и, так или иначе, влияет на духовную сферу человека<sup>69</sup>. Свт. Григорий отстаивал свободу человека в своей антропологической работе «О природе человека», в которой он присоединился к предшествующей ему православной традиции в понимании воли. Но больший интерес представляет то, что у свт. Григория, еще до возникновения споров с несторианами и монофизитами, встречается упоминание о воле Христа. Прп. Максим сам приводит одно из таких высказываний свт. Григория Нисского, содержащееся в его толковании на заповеди блаженств: «Пробыв сорок дней недоступным страданию, позже Христос взалкал: ведь Он, когда захотел, дал человеческой природе действовать по-своему»<sup>70</sup>. Таким образом, свт. Григорий говорит о том, что позже прп. Максим назовет «добровольным страданием Христа».

Мысли свт. Григория Нисского, безусловно, входили в ту традицию понимания феномена «воли» как в антропологии, так и в христологии, на которую опирался и которую развивал прп. Максим.

### *Свт. Иоанн Златоуст*

С другой стороны, в том же IV веке свт. Иоанн Златоуст, представитель Антиохийской школы богословия, толкуя событие Гефсиманского борения, говорил следующим образом о воле Христа: «Он Христос иногда оставляет Свою плоть одинокой и лишенной Своей Божественной энергии, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность и в ее человеческой природе»<sup>71</sup>. Прп. Максим хорошо знал это место из свт. Иоанна Златоуста. Он цитирует его как раз в сходном с темой воли отношении: «Весь Христос — это и

---

<sup>68</sup> Gaith J. La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, Paris, 1953. P. 92.

<sup>69</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. С. 130

<sup>70</sup> Григорий Нисский, святитель. Творения. Ч. 2. М., 1861. С. 410.

<sup>71</sup> Иоанн Златоуст, святитель. Собрание сочинений. Том первый. Книга вторая. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1048#> (дата обращения: 12. 04. 2016).

Господь, и Бог, и Всемогущий, имеющий в Себе также и плоть, которую Он носил ради нас и ради нашего спасения нераздельно и неслитно, плоть, подверженную страданию, не всемогущую, тварную, видимую, ограниченную, по природе не всемогущую, но во Христе обладающую всемогущей волей. Ведь не по ипостаси Христос является и смертным, и бессмертным или, опять-таки, и бессильным, и всемогущим, и видимым, и невидимым, и тварным, и нетварным; но одно — по природе, а другое — по ипостаси»<sup>72</sup>. Необходимо заметить то, что прп. Максим характеризует плоть Христа как ту, которая помимо всех характеристик, которые свойственны всем остальным людям, имеет еще и такую характеристику, как «обладание всемогущей волей». Однако, у свт. Иоанна Златоуста, в отличие от того, что будет позже говорить о воле Христа прп. Максим, присутствует язык «открытия» и «сокрытия» Божественной энергии в плоти Христовой. Прп. Максим же будет говорить несколько иначе - о «попущении» проявиться естественным страстям. Несмотря на то, что смысл, выражаемый этими метафорами, один и тот же, необходимо сказать о том, что для некоторых монофизитов само по себе «открытие» плоти Христовой для страдания еще не означало подверженность ее тлению. Тогда как «попущение» испытать страдания, является более точной метафорой, не предполагающей наличие неких «промежутков» времени, когда бы тление не действовало на эту плоть, в отношении которой было «попущено». Однако свт. Иоанн Златоуст, который принадлежал к Антиохийской традиции, вряд ли был склонен вводить некие промежутки, требующие от Бога дополнительного действия, чтобы ввести в эту, уже «открытую» для тления плоть, само тление.

### ***Свт. Кирилл Александрийский***

Свт. Кирилл Александрийский неоднократно подчеркивал разумный характер в принятии Христом человеческих страданий. Из данного факта святитель выводил, что страдания Христа были добровольными. Под

---

<sup>72</sup> Максим Исповедник, преподобный. Богословско-poleмические сочинения. СПб.: Изд. РХГА, 2014. С. 467.

свободной волей Христа, как то видно из его сочинений, свт. Кирилл подразумевал свободный характер проявления во Христе, так называемой неукоризненной страдательности: голода, жажды, усталости и всего подобного. Так же, можно заметить тенденцию у свт. Кирилла говорить о «добровольном страдании» Христа именно в перспективе крестных страданий. Он, пишет: «Христос ради спасения и жизни людей сотворил добровольное страдание на Кресте»<sup>73</sup>.

С именем свт. Кирилла также связано одно из первых свидетельств отнесения «добровольного страдания» Христа к событиям праздника Входа Господня в Иерусалим, что позже закрепилось в богослужебной традиции Византийской Церкви.

Прп. Максим не раз обращался в своих произведениях к авторитету свт. Кирилла Александрийского, когда рассуждал о добровольности Христа. Прп. Максим цитирует свт. Кирилла и тогда, когда речь заходит о проблеме Гефсиманского борения: «Ибо Он, с одной стороны, является нам как человек — будучи, вместе с тем, по природе Богом — когда домостроительно желает, чтобы «чаша миновала Его», и вплоть до этого желания запечатляет в Себе присущее нам, как наставил нас мудрый Кирилл, ради того чтобы изгнать из человеческой природы всякое сжатие перед лицом смерти и чтобы закалить нас и воздвигнуть мужественно на борьбу против нее, то есть смерти»<sup>74</sup>.

### *Немесий Эмесский*

Литературная деятельность Немесия Эмесского особенно интересна, как с точки зрения того, что его единственный трактат «О природе человека»<sup>75</sup>, безусловно, являлся излюбленным чтением как прп. Максима

---

<sup>73</sup> Кирилл Александрийский, святитель. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 3. Толкования на евангелие от Иоанна. М.: Паломник, 2002. С. 430.

<sup>74</sup> Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. С. 347.

<sup>75</sup> Как замечает Г.И. Беневич: «Немесий излагает свое учение, напрямую вступая в полемику с теми или иными учениями философов-язычников, называя их либо по имени (как это обстоит со стоиками Хрисиппом и Филопатром), либо по названию философских школ. Его сочинение в наибольшей степени является именно философским, и, возможно, это — то есть философская артикулированность при твердых христианских убеждениях — одна из причин его влияния на христианскую традицию» (Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. С. 132).

Исповедника<sup>76</sup>, так и прп. Иоанна Дамаскина, которые в своих произведениях использовали целые абзацы из него, так и с точки зрения того, что свт. Немесий в отношении концепции воли стоит особняком в ряду христианских мыслителей, так как, детально обсуждая тему воли, он не касается темы воли Христа<sup>77</sup>.

Немесий в своем трактате «О природе человека» обращается к классическому философскому вопросу о «зависящем от нас» который связан с темой воли в антропологии. Раскрывая онтологические основания добровольности человека, Немесий говорит и о том, по какой причине мы самовластны (αὐτεξούσιοι)<sup>78</sup>.

Немесий понимает наше самовластие (αὐτεξούσια) не как свободу в отношении необходимости (как это понимается у большинства неоплатоников), и не как свободу в отношении плоти (такое понимание встречается у многих, хотя и не у всех, христианских авторов), но как возможность «поступить иначе»<sup>79</sup>. Добровольный момент выбора добродетели или порока Немесий полностью относит к сфере свободы (или самовластия) человека.

Немесий также говорит о том, что христиане добровольно «вследствие надежды на будущую славу и желания ожидаемых благ» предавали себя на мучения. Но подобный же вид действия, согласно Немесию, оказывается характерным и для «тех, кто добровольно предал себя за отечество или род, или за правителей, за детей и за веру»<sup>80</sup>. Необходимо заметить, что через Немесия прп. Максим хорошо ознакомился с различными концепциями воли и свободы человека, имевшими место в античной философии.

---

<sup>76</sup> Судя по всему, прп. Максим почитал Немесия во святых.

<sup>77</sup> Это было связано с тем, что Немесий свое произведение направлял в основном к аудитории нецерковной. Он пишет об этом, на примере рассмотрения учения о промысле, следующим образом: «Так как слово наше не только к ним одним (христианам), но и к эллинам (язычникам), мы постараемся доказать существование промысла и из других данных, которым доверяют и те» (Немесий Эмесский, епископ. О природе человека. М.: Канон+, 1998. С. 356).

<sup>78</sup> Немезий Эмесский, епископ. О природе человека. С. 149.

<sup>79</sup> Там же. С. 14.

<sup>80</sup> Там же. С. 445.

### 1.2.3. Западная традиция

#### *Свт. Лев Великий*

Судя по всему, для свт. Льва участие человеческой разумной воли Христа в принятии Им Креста и вообще всех человеческих страданий играло не последнюю роль. В этом он был близок восточным отцам, например, свт. Григорию Нисскому и свт. Кириллу Александрийскому.

И вообще свт. Лев еще до решений VI Вселенского собора и монофелитских споров был уверен в том, что во Христе следует признавать полноценную человеческую волю. Именно исходя из такой богословской позиции, он утверждал также добровольный характер в усвоении Христом естественных страданий. Он, в частности, писал о Христе следующее: «Итак, воля более низкая уступает воле более высокой (*Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior*)»<sup>81</sup>. В этом отрывке имплицитно присутствует признание Римским святителем разумного характера человеческой воли Христа, которая добровольно подчиняется воли Божественной. Конечно, в такой парадигме еще рано было говорить о разработанном учении о воле Христа как естественной непогрешительной страстности, но определенные предпосылки уже были на лицо.

#### *Выводы по разделу*

Следы учение о воле Христа явно прослеживаются у свт. Льва. За фрагментарностью анализа западной традиции в этом вопросе, представляется преждевременным говорить о том, насколько учение о волях Христа было нормативным для этой традиции. Однако предпосылки развития этого учения на Западе имели место. И, более того, мысли свт. Льва оказываются вполне созвучными, и даже по своим формулировкам, тем мыслям, которые в более поздний период на Востоке выскажут два выдающихся богослова этой традиции - прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин.

---

<sup>81</sup> Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon. London, 1965. P. 471.

### **1.3. Учение о воле у прп. Максима Исповедника**

Прежде чем мы обратимся к элементам традиции, которые воспринял прп. Максим и внес в свой синтез, необходимо отметить следующий момент. При всей своей верности традиции св. отец относился к ней очень творчески. Сколько бы заимствований из творений других богословов не обнаруживалось у св. Исповедника, его синтез невозможно объяснить только влиянием предшествующего богословия. Прп. Максим никогда не был просто собирателем компилятором, он обладал поразительным синтетическим мышлением и не только черпал из неиссякаемого источника Православного Предания, но многое вдохновенно перерабатывал и дополнял.

Со свойственной ему несравненной глубиной и силой он обращается к богословскими и философским идеям минувших эпох, извлекает их с периферии богословского умозрения, заново осмысляет их, даем им новую жизнь и насыщает ими православное богословские сознание. Наконец, для прп. Максима чрезвычайно характерно то, таинственное «средство духа» св. отцов, учителей Церкви и подвижников благочестия, о котором прекрасно сказано следующее: великих мужей христианской веры и мысли связывает некая сокровенная общность, которая таится в глубинах духа и опыта и не нуждается во внешних доказательствах.

Прп. Максим привносит в учение о спасении терминологию сущностного бытия и говорит об онтологии личности, окончательно порывая с традиционной эллинистической натурфилософией.

#### **1.3.1. Прп. Максим Исповедник**

Для более глубокого понимания особенностей понимания богословских взглядов необходимо проследить жизненный путь прп. Максима. Основными источниками для составления жизнеописания преподобного Максима являются греческие редакции его «Жития». К ним примыкают две грузинских версии, опубликованные протоиереем К. Кекелидзе и древнерусская, помещенная в «Минеях Четых» святителя



Димитрия Ростовского. Последние сильно зависят от греческих «житий», хотя порой довольно самостоятельны и сообщают некоторые интересные факты.

Сведения о раннем периоде его жизни содержатся в одной из греческих рукописей. Написана она, вероятнее всего, в середине 10 века студийским монахом Михаилом Ексавулитом и является компиляцией, составленной по образцу «Жития» преподобного Феодора Студита<sup>82</sup>.

Согласно рассматриваемой версии, местом рождения святого Максима был «первый и величайший из городов Константинополь, обычно называемый также Новым Римом»<sup>83</sup>. Мы можем с некоторой уверенностью говорить о времени рождения преподобного исходя из его показаний во время суда над ним в Константинополе, где он на вопрос «сколько тебе лет?» ответил: «Семьдесят пять»<sup>84</sup>. Если принять во внимание, что официальный процесс над ним проходил в 654/655 г.<sup>85</sup>, то можно говорить о том, что преподобный Максим родился около 580 года. Родители преподобного принадлежали к знатному и благородному роду. При этом автор «Жития» замечает, что семья святого «благочестием, склонностью к добродетели и исполнением ее... могли бы славиться более, чем родом»<sup>86</sup>. Еще в младенческом возрасте Максим был крещен и родители воспитывали его в «суровой строгости,... внедряли ему и сильное влечение к прекрасному и заставляли его всецело устремляться к добродетели»<sup>87</sup>. Достигши более зрелого возраста, преподобный получил образование. При этом «грамматику и весь круг прочих воспитательных наук он усвоил весьма тщательно, в риторике и искусстве речи достиг наивысшей ступени»<sup>88</sup>. Больше же всего «он изучал и любил философию и связанные с ней науки, предпочитая ее

---

<sup>82</sup> Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. М.: 1986. С. 112.

<sup>83</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Ч. 1: Житие преподобного Максима и служба его. Пер. Муретова. М. Сергиев Посад, 1915. С. 6.

<sup>84</sup> Там же. 80.

<sup>85</sup> Сидоров А.И. Вступительная статья. С. 54.

<sup>86</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. С. 6.

<sup>87</sup> Там же. С. 6.

<sup>88</sup> Там же. С. 7.

всем другим»<sup>89</sup>. Благодаря своим дарованиям, приобретенным знаниям и добродетельной жизни, он был “для всех предметом удивления”<sup>90</sup>. Несмотря на это, преподобного всегда отличали скромность и смирение. «Никакой предмет не вызывал в нем гордости и не заставлял его много о себе думать: ни знатность рода, ни превосходство над всеми в науках, ни высота добродетели, ни вообще все другое. Напротив, он так заботился о смирении, что в нем только одном полагал достоинство и похвалу жизни и считал выше, чем если бы кто стал предлагать ему сразу всю имеющуюся у людей славу»<sup>91</sup>. Отмеченная добродетель была присуща ему во все дни его жизни: и в юности, и в зрелом возрасте, когда он был фактически предводителем православных в борьбе с монофелитами, и в преклонных летах, когда предстал он перед судом в Константинополе. Ею проникнуты и многочисленные творения святого.

Но человеку такой жизни было трудно оставаться в неизвестности, и «против воли он берется во дворец тогдашнего императора, - это был Ираклий, - пригласившего его со всем благоволением и сделавшего первым секретарем царской канцелярии»<sup>92</sup>.

Следующим значительным событием в жизни преподобного было его поступление в Хрисопольский монастырь, который находился на противоположном берегу Босфорского пролива. Эта обитель была основана в 594 году Филиппиком, зятем императора Маврикия, на склонах горы святого Илии.

Причины ухода в монастырь бывшего секретаря канцелярии в «Житии» указываются следующие. Во-первых, - это стремление святого Максима к занятиям истинной «философией», перед которой «и славу, и богатство, и честь, и все, что касается пустого честолюбия» он признавал ничтожным. Во-вторых, - это появившаяся при дворе ересь монофелитов, соприкосновение с

---

<sup>89</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. С. 7.

<sup>90</sup> Там же. С. 7.

<sup>91</sup> Там же. С. 7-8.

<sup>92</sup> Там же. С. 9.

которой преподобный считал опасным для души<sup>93</sup>. По причине своих великих подвигов, преподобный, в сане простого монаха, избирается настоятелем монастыря.

Иное описание раннего периода жизни святого Максима находится в сирийских источниках. Речь, главным образом, идет о «Житии», изданном С. Броком в 1974 году<sup>94</sup>. Написано оно было Георгием Решайнским, учеником святителя Софрония Иерусалимского, впоследствии перешедшего на сторону монофелитов.

Первое отличие от, привычного нам, жизнеописания, заключается в обстоятельствах рождения святого. Родиной его был не столичный город Константинополь, а Палестина. Отец его, по имени Абна, был самарянином и жил в селении Сихар. Будучи ремесленником (он занимался изготовлением полотна и холста), и, вероятно, купцом он часто посещал Тиверию. Здесь он соблазнился одной молодой рабыней-персиянкой, которая «была очень хорошенькой» и вступил с ней незаконную связь. Когда она забеременела, то ему пришлось выкупить ее за двести дариков у хозяина-иудея по имени Задок. Вернувшись домой, он был агрессивно встречен своими соплеменниками - они потребовали его жену для сожжения. Отказавшись это выполнить, он был вынужден бежать в местечко Хешвин, где нашел приют у священника Мартирия. Здесь они прожили два года, здесь же и приняли Крещение, пройдя предварительно оглашение. В Крещении им были даны имена: Феона и Мария. Сам Мартирий также подвергся опасности со стороны самарян, но его спас влиятельный византийский чиновник Геннадий. Рядом с домом священника для Феона и Марии было выделено жилище, где и родился святой Максим, получивший в Крещении имя Мосхион. Кроме этого, в семье родилось еще два мальчика и девочка, которая вскоре, однако, умерла. Когда Мосхиону было девять лет, умер от водянки Феон, а через год, упав с гранатового дерева, погибла и мать. Тогда

---

<sup>93</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. С. 9-10.

<sup>94</sup> При изложении сирийской биографии использовалась работа Бриллиантова А.И. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.

Мартирий отвез Мосхиона и его младшего брата в Древнюю Лавру и через три года умер. А Мосхион настоятелем обители Пантолеоном был наречен Максимом - в честь внучатого племянника, умершего в детстве. Максим стал учеником и духовным чадом настоятеля, питавшего к нему горячую любовь. Георгий Решайнский называет Пантолеона «оригенистом» и говорит, что он напитал преподобного Максима «всей горечью своего злоучения, найдя в нем сосуд, могущий вместить все нечистоты своего богохульства»<sup>95</sup>.

Таким образом, мы вновь видим преподобного монахом в монастыре, но не в Константинополе, а в Палестине, сыном не знатных и богатых родителей, а простых жителей провинции.

Но остается еще одна проблема: как соотнести сообщения греческого «Жития» о том, что святой Максим был секретарем Ираклия со сведениями сирийской биографии? Вряд ли можно сомневаться в том, что преподобный был знаком с императорским двором. Об этом свидетельствует и его переписка, среди адресатов которой было много знатных лиц (например, Иоанн Кубикуларий, «знаменитый» Петр и др.). Кроме этого, в «Актах» о судебном процессе говорится, что он «от предков - наш и был у них в чести». «Приближенность к императору незнатного монаха не вызывает удивления: социальная статика византийского общества гармонично уравнивалась его гибкой динамикой. История державы ромеев пестрит многочисленными примерами людей, поднимающихся из глубин социальных низов до самых вершин власти. Образованность и ум многими властью имущими здесь ценились не менее, а иногда и более, чем знатность и родовитость, а выдающиеся способности преподобного Максима, которые ярко описывает греческое «Житие», не могли не привлечь взоры Ираклия, недавно воцарившегося и нуждающегося в талантливых, но не связанных с предшествующей правящей бюрократией людях, ибо ряд реформ, задуманных императором, требовали этого»<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Сидоров А.И. Вступительная статья. С. 39.

<sup>96</sup> Там же. С. 41.

Потом преподобный покидает двор императора и мы находим его в Африке. Там преподобный встречается со святителем Софронием, который впоследствии стал его духовным наставником и учителем. О их совместном пребывании в Африке свидетельствует сам святой Максим в послании к Петру Сиятельному: «Божественный Софроний вместе со мной и всеми монахами чужеземцами пребывал в Африке»<sup>97</sup>. Вместе с ними было много монахов-изгнанников, именовавшихся «Евкратадами». «Под «Евкратадами» следует понимать круг учеников блаженного Иоанна Мосха (Иоанна Евкрата), создавших свою обитель, настоятелем которой стал святой Софроний. В этой обители преподобный Максим и продолжил свои труднические подвиги»<sup>98</sup>.

В 633 году святой Софроний оказывается в Александрии и начинает борьбу с монофелитством. Сирийская редакция достаточно подробно повествует о Кипрском соборе, который состоялся около 633-634 годов. В нем принимали участие Кир Александрийский, с которым прибыли еще пять епископов, дьякон Гай - посланник папы Гонория, архидиакон Петр - представитель Константинопольской кафедры и сам святой Софроний, а также некоторые другие епископы. Преподобного на соборе не было, мнения же относительно его христологических взглядов разделились. Было составлено послание Ираклию, в котором излагалось учение святого Максима. Но и после этого споры не утихали - не придя к единому мнению, члены собора разъехались по домам, а император, ознакомившись с «учением Софрония и мошенника Максима», издал эдикт, который налагал запрет на это учение. «Поэтому преподобный Максим затворился в келье, боясь императора и константинопольского патриарха, предавших анафеме его учение; с ним были только два ученика его - Анастасий и Сергей. Когда же арабы вторглись в Сирию и другие области, то преподобный Максим, уже не страшась византийских властей, стал открыто проповедовать свое учение

---

<sup>97</sup> Dalmias I.H. Maxime le Confesseur, moine et theologien byzantin // Dictionnaire de spiritualite. Paris, 1980. P. 836.

<sup>98</sup> Сидоров А.И. Вступительная статья. С. 44.

и привлек к нему некоторых в «области Сирии». После смерти Ираклия и воцарения Константа, когда Африка восстала, преподобный Максим, взяв Анастасия и других братьев, отправился туда<sup>99</sup>.

Об этих событиях ничего не говорят греческие редакции «Жития», повествуя о деятельности святого, по его удалении из Хрисопольского монастыря, лишь в пределах Африки и Рима. При этом последовательность событий в разных рукописях изображена различно. «Опять мы видим расхождения между двумя версиями жизнеописания преподобного Максима. Вновь возникает вопрос: верить или нет сообщениям сирийского источника? Скорее всего сведения эти верны, хотя имеются и неточности. Зато другие детали точны: описание Кипрского собора, указание на конкретных лиц и т.д. В целом, общий контур событий, описываемых в сирийской биографии, опять вызывает доверие»<sup>100</sup>. Таким образом, очень вероятно, что после 634 года преподобный находился в Палестине и Сирии, где немало убеждал местное население противостоять развивающейся ереси монофелитства. Кончина святого Софрония выдвинули преподобного Максима на передний край борьбы с монофелитством<sup>101</sup>. Его деятельность против этой ереси развернулась, главным образом на Западе. Удалившись с Востока, преподобный прибыл в Рим. «И, проживая там, повещает рассылал письма, особенно же епископам сицилийским и монахам»<sup>102</sup>. Здесь же вместе с папой Иоанном он собирает собор, на котором подверглись анафеме монофелиты. После этого преподобный Максим удаляется в Африку, где и встречается с экс-патриархом Пирром, а затем вновь возвращается в Рим. Сохранилась запись этого диспута, сделанная его современниками - помещенная впоследствии среди творений святого.

В Африканский период жизни преподобного его христологические взгляды приобретают законченный вид. Уже зрелым богословом он

---

<sup>99</sup> Сидоров А.И. Вступительная статья. С. 45.

<sup>100</sup> Там же. С. 45-46.

<sup>101</sup> Там же. С. 48.

<sup>102</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. С. 29.

прибывает в пределы Рима и здесь прилагает усилия по утверждению диофелитства, вершиной которых был Латеранский собор 649 года. Здесь у него устанавливаются добрые отношения с римскими предстоятелями: Иоанном, Феодосием, святым Мартином. Среди феческих монахов главную роль играл преподобный Максим – «зрелый богослов и истинный подвижник, по широте и глубине своей мысли и по богатству духовного опыта не знающий себе равных среди современников»<sup>103</sup>.

О событиях жизни преподобного в 649-653 годах практически ничего не известно. После Латеранского собора, «Житие» начинает повествование о судебном процессе над папой святым Мартином и преподобным Максимом. Произошло это в 653 году - папу и преподобного почти одновременно привезли в столицу. В декабре этого же года над святым Мартином состоялся судебный процесс, а через несколько месяцев его отправили в ссылку в Крым, где он вскоре скончался<sup>104</sup>. «Сирийская биография дает несколько иное освещение событий: когда преподобный Максим увидел, что Рим принял его учение, он отправился в Константинополь. Это произошло во время мира Константа с Моавией, когда император находился в Азербайджане. Преподобный остановился в женском монастыре под названием «Плакидия», где сразу приобрел себе много сторонников. Далее сирийская биография обрывается, и потеря конца рукописи вызывает большое сожаление»<sup>105</sup>.

Или прибыв добровольно, или будучи насильно привезенным в Константинополь, преподобный оказывается на суде императора. Здесь, в столице Византийской империи преподобный Максим становится «Исповедником». Его ссылают в Визию во Фракии. Затем вновь привозят в Новый Рим, желая установить с ним компромисс. Непреклонность и твердость в вере святого делают это невозможным, и он вновь оказывается во Фракии. На этом Константинополь не останавливается - в 662 году святого

---

<sup>103</sup> Сидоров А.И. Вступительная статья. С. 29.

<sup>104</sup> Преп. Максим Исповедник. Творения. С. 30.

<sup>105</sup> Сидоров А.И Вступительная статья. С. 54.

привозят из ссылки, отрубаяют ему правую руку и отсекают язык. После этого замученного старца отсылают в далекую Грузию, где он обрел свою блаженную кончину в возрасте 82 лет, так и не дождавшись торжества диофелитства<sup>106</sup>.

### 1.3.1 Творения мира как откровение воли Божией

Прп. Максим излагая свое учение о Боге, начинает так: «Вначале Бог сотворил мир действием Своей божественной воли. Действие божественной воли выразилось в движении. Это движение, в конце концов, стремится к своему завершению и полноте, к стабильности в Боге, которая и есть цель творения»<sup>107</sup>.

Исходя из этого - движение есть результат творения Богом мира. Природа и движение предсуществовали в Божестве, в Его личном, живом Логосе. Бог создал мир движением своей свободной воли, и как следствие этого в творении Его также присутствует свобода.

Существует мир, соответствуя божественному смыслу или замыслу, однако же, образ существования мира может не отвечать замыслу. Здесь прп. Максим исповедник привносит такое понятие как *смысл существования*. Каждое движение, в том случае если оно осмысленно, а также обладает свободой, и его задача это осуществление «хорошего, нравственного существования, конечным результатом которого будет смысл вечного существования»<sup>108</sup>.

Все это означает, что в мире тварном есть свободная воля, подлинное назначение которой в свободном выборе движения к Творцу. Таким образом, все движение, все существование тварного мира - наша жизнь, наша история, творчество, вся цивилизация - естественным образом устремлены к Творцу, и завершается это движение вечным покоем в Боге.

---

<sup>106</sup> Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Киев, 2002. С. 302.

<sup>107</sup> Там же. С. 201.

<sup>108</sup> Там же. С. 202.



Профессор С. Епифанович резюмирует мысли Максима Исповедника: «В человеке были все данные для объединения этих «делений». Он самым существом своим был связан со всеми основными (общими) членами деления: с землей – телом, с чувственным бытием – чувствами, с мысленным – душой, а к Несозданному естеству он мог восходить своим умом. Все эти части он должен был подчинить одна другой, низшую высшей, и, таким образом, объединить в одном устремлении к Богу. Эту задачу он должен был осуществить в сфере своего произволения, путем свободного направления всех сил души к Богу, иначе, путем правильного их употребления, в целях объединения с Богом»<sup>109</sup>

Совершенно ясно, что при таком мировоззрении монофелитство совершенно неприемлемо. Упраздня естественную волю тварного мира, доктрина об одной воле затмевает подлинную реальность мира, полностью выдавая сущность монофизитства как отрицания реальности нашего бытия. Из чего вытекает концепция растворения человеческого в божественном что лишает мир естественной свободы и превращает его в бессмысленную игрушку всевластного божества.

### **1.3.3. Учение о логосах как «предопределениях» воли Божией**

Учение о логосах как «предопределениях» воли Божией специфическая особенность прп. Максима, ее особенно заметно на примере различения понятий «Логос» и «Тропос», которое имеет огромное значение в его христологии и учении об обожении.

Прп. Максим заимствовал это различие из тринитарного богословия каппадокийцев. Он сравнивает употребление понятия логос (образ бытия) у св. Василия Великого, Григория Нисского и Амфилохия Иконийского. У первых двух этот термин служит для обозначения неизреченной тайны причинности Сына и Духа и образа похождения Духа, снятый же свт.

---

<sup>109</sup> Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 149

Амфилохий распространяет его на все три ипостаси Святой Троицы, что и усваивает затем все тринитарное богословие<sup>110</sup>.

В связи с этим сразу же важно подчеркнуть, что природные логосы, мысли прп. Максима как предвечно существующие в Божественном Логосе – в Сыне Божиим – и как являющиеся Божественными волениями, всегда остаются неизменными, непреложными: ведь всё имеющее начало своего бытия в Боге – в том числе и «от века» сущие в Нем природные замыслы-воления-логосы – не подвержено изменению. Потому-то и любое – даже малое – изменение такого природного логоса как зиждительного и конституирующего принципа всякой тварной сущности неизбежно привело бы ее к разрушению.

Итак, в природных логосах оказывается предустановлен, предопределен не только бытийный «строй» и жизненные природные законы всякой сущности. В Божественном замысле о тварном также оказывается непреодолимо заложен, предуказан и тот «логос суда», тот эсхатологический итог бытия всех вещей в этом мире, который окажется осуществлен в реальности будущих «Нового Неба» и «Новой Земли», когда Господь Своими Божественными силами «будет... все во всем» (1 Кор. 15: 28). Именно поэтому-то к соединению с Богом, к возвращению природных логосов тварного к их Источнику – Всевиновному Логосу – богоустановленно и потому неизбежно и должно прийти все творение без всякого изъятия...»<sup>111</sup>

Есть два вида движения - движение необходимости и движение свободы, связанные с понятием тропос, обозначающим способ реализации каждого отдельного логоса. Очевидно, что каждый человек может реализовать свое «слово» различными способами. Выбор того или иного способа реализации «тропос» связан с наличием у предметов свободной воли, которой, наряду с энергией, их наделил Бог при сотворении мира.

---

<sup>110</sup> Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. Творения. Т 1. СПб., 1913. С. 170.

<sup>111</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 64–68,

Следует особо подчеркнуть, что воля эта не личная, а *естественная* (хотя ею обладает всякая отдельная личность) и, следовательно, она присуща не только человеку и живым существам, но и неодушевленным предметам. Примером естественной воли может служить гравитация. В рамках такого мировоззрения «естество» не может быть грешным: оно таково, каким его сотворил Господь, и потому в нем нет ничего плохого.

Логос человеческого естества у всех одинаков - такова первоначальная данность и, что еще более существенно, он всегда направлен к благу, к Богу. Благодаря этому логосу мы все можем обладать «одним естеством», единой волей и желанием, посредством чего человек приближается друг к другу и к Богу<sup>112</sup>. Цель аскетики и есть жизнь согласно логосу человеческой природы, вложенному при творении, он есть своего рода «надежный руководитель» человека в его движении к Творцу. Путем правильного употребления своих естественных сил человек может направляться к своему Создателю и входить в теснейшее единение с Ним. Поэтому всякий, кто действует в соответствии с естеством, держит в подчинении страсти, созерцает логосы сущих и пребывает с Богом<sup>113</sup>. Из этого можно сделать вывод: следуя себе (своему логосу) человек следует воле Божией Которая и сотворила его логос.

---

<sup>112</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 147.

<sup>113</sup> Там же. С. 139.

## ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ ПРЕП. МАКСИМА О ВОЛЕ ВО ХРИСТЕ

### 2.1. Предмонофизитская и ранняя монофизитская традиции

#### *Аполлинарий Лаодикийский*

Тему воли Христа и, Его добровольных страданий, монофизитская мысль поднимала еще с ранних своих истоков. Уже у Аполлинария Лаодикийского встречается упоминание о вольных страданиях Христа, хотя мысль Аполлинария можно отнести еще к предмонофизитству. Безусловно, сам Аполлинарий не признавал того, что Бог может страдать. Правда, он выражается о Лице Спасителя, что «Бог пострадал», но это выражение у него надо понимать не буквально. Как он говорил, Божество страдало добровольно, не по необходимости, не по принуждению Своей природы, а по последованию Своей природы (в силу обратного действия на Него того факта, что Он — человек со страдающим телом). С точки зрения Аполлинария, когда Священное Писание указывает на страдающего Христа, мы должны понимать это не частично (то есть не так, чтобы только и исключительно одна сторона Христа страдала, а для другой это было совсем безразлично) и не считать, что Божество подлежало страданию: одной сложной природе приписывается и бесстрастие Божества, и страдание человечества. Аполлинарий приписывал страдания плоти Христа. Как отмечает В. Болотов: «Для Аполлинария шла речь об ἀντιμεθίστασις ὁνομάτων, по которой и возможен этот обмен определений; иначе, при разделении природ, сшедшего с небес приходилось бы называть лишь Сыном Божиим, а никак не Сыном Человеческим, и рожденное от Жены — только Сыном Человеческим, а никак не Сыном Божиим»<sup>114</sup>. Однако собственно вопрос о воле Христа не был детально разработан Аполлинарием, при том, что мысли о добровольных страданиях Христа встречаются у этого представителя гетеродоксии в христологии.

---

<sup>114</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М.: Поколение, 2007. С. 189.

«*Энотикон*» имп. Зинона Другим важным упоминанием о факте вольных страданий Христа является *Энотикон* имп. Зинона (486 г.)<sup>115</sup>, в котором можно прочесть следующее: «Сын Божий, поистине вочеловечившийся Господь Иисус Христос, единосущен Отцу по Божеству и Он же Сам единосущен нам по человечеству. Он — один, а не два. Ибо одному принадлежат и чудеса (θαύματα) и страдания(πάθη), которые Он добровольно претерпел плотью»<sup>116</sup>. Не смотря на то, что данная богословская формула - «Одному и Тому же принадлежат и чудеса и страдания» употреблялась и позже у православных, данный документ, однако, имеет промонофизитскую окраску. А православное употребление этой богословской формулы, равно как и употребление понятия «добровольный» применительно к страданиям Христа, могло являться заимствованием православными богословских формулировок монофизитов, которые те переосмыслили в своем богословии не для чего иного, как кажется, как для более «удобного» воссоединения с монофизитами. В пользу этого свидетельствует большое количество уний, которые имели место в Византии православных с монофизитами. К попытке осуществить очередную унию относится и *Энотикон* имп. Зинона.

На этих двух примерах, богословия Аполлинария Лаодикийского и *Энотикона* имп. Зинона, можно сделать предварительное заключение о том, что учение о страданиях Христа было развиваемо как в предмонофизитской традиции, так и у ранних монофизитов и им сочувствующих. Но свой более зрелый вид у монофизитов оно, как кажется, принимает в богословии Севира Антиохийского и у Юлиана Галикарнасского, к разбору взглядов которых и будет уместно перейти.

---

<sup>115</sup> Болотов В.В. следующим образом характеризует этот документ: «В Энотиконе Зинона Халкидонский Собор не отвергался, но вопрос о нем обходился молчанием. Это уникальная попытка обойти факт существования Халкидонского Собора и его ороса с точными богословскими выражениями и появления монофизитов с точной же терминологией» (Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. С. 389).

<sup>116</sup> Там же. С. 389.

Спор между Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским, двумя лидерами крупных монофизитских богословских партий, о плоти Христа, не нуждается в дополнительном описании, так как в современной отечественной литературе он получил достаточно подробное освещение<sup>117</sup>. Однако, помимо спора непосредственно о тленности или нетленности Христовой плоти, у обоих лидеров монофизитов встречается разное понимание воли Христа. Но и здесь между ними лежит богословская «разграничительная линия», по краям которой располагается та и другая позиции относительно плоти Христа. Иными словами, тема тления или нетления плоти Христовой оказывается теснейшим образом связанной в этом споре с темой Его воли.

### *Севир Антиохийский и его последователи*

Севир Антиохийский признавал наличие во Христе реальных человеческих страданий, которые он, вслед за православной традицией, именовал безукоризненными. Именно эти безукоризненные страдания/страсти он и считал во Христе вольными. Он писал следующее: «Безукоризненные страсти, которые соответствуют законам природы, были добровольно претерплены плотью допустившего то Слова»<sup>118</sup>. Далее Севир отмечает, что и «чудеса, превышающие законы природы, были также совершены и приведены в исполнение посредством того же самого тела Слова»<sup>119</sup>. Очевидно, что Севир говорит о страстях и о чудесах Христа как о двух видах действия Слова, что указывает на то, что Севир мог опираться в данной мысли на *Ареопагитский корпус* с его концепцией «Богомужеского действия» и таким образом ее толковать. Сходная мысль будет позже развита в богословии прп. Максима. И именно посредством различения двух видов

---

<sup>117</sup> Помимо прочих исследований, вышедших в наше время, достаточным будет указать на исследование В. Лурье, где данный вопрос получает не только историческое описание, но и богословско-философский анализ (Лурье В. М., История византийской философии. Формативный период, СПб., 2006. С. 177-208).

<sup>118</sup> Севир Антиохийский. Второе послание к комиту Экумению о том же предмете // Беневиц Г.И. Антология восточно-христианской богословской мысли. С. 638.

<sup>119</sup> Там же. С. 638.

«Бомужеского действия», прп. Максим пояснит своим богословским оппонентам то, что он имел в виду под добровольностью Христа<sup>120</sup>.

Однако исследователями богословия Севира Антиохийского подчеркивается, что он учил о тлении как необходимо присущем человеческой природе<sup>121</sup>. Поэтому, когда Сефир говорит о воле Христа, он явно не имеет в виду, что воля эта касалась тления Его тела. Если бы Христос, согласно Севиру, был доброволен в отношении претерпевания Его плотью тления, это значило бы, что Ему приписывается возможность развоплощения, что было невозможно. Однако последователи Севира отказались от его концепции тленности человеческого естества. Но, тем не менее, нет никаких оснований утверждать то, что они отказались и от приписывания Христу добровольности. Конечно, в новой концепции тления севириан, изменилось и богословское наполнение прежних формулировок о воле Христа. Ключевой вопросом как в отношении вопроса тления плоти Христа, как неустранимого свойства природы, так и в отношении связанного с этой темой вопроса о Его воле, является учение поздних севириан о соединении Божества с мертвым телом Христа<sup>122</sup>.

В X веке два авторитетных богослова севирианского толка, Яхья ибн-Ади (893-974) и Сефир ибн-аль-Мукаффа (915-1000), учили о присутствии в мертвом теле Христа Божества. Следовательно, ничто не мешало им понимать ту волю Христа, о которой говорил их учитель, в смысле добровольного принятия также и тления, что более сближало этих поздних севириан с Юлианом Галикарнасским и в целом с юлианитами, чем с самим Сефиром Антиохийским в вопросе воли Христа<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Беневич Г.И. «Богословско-полемические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 45-56.

<sup>121</sup> Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 182-184

<sup>122</sup> Об этом пишет в своей монографии В. Лурье. (Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. С. 191-193.) Исследователь пишет: «Никаких следов мнений Севира о тлении как необходимо присущем человеческой природе, не остается в севирианстве X века. Об этом можно судить с большой степенью уверенности, так как в двух тогдашних независимых регионах, где преобладало севирианство, в Сирии и Египте (к тому времени уже арабоязычных), было по одному очень авторитетному богослову, каждый из которых оставил высказывания относительно соединения мертвого тела Христа с божеством».

<sup>123</sup> Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. С. 193-194.

## *Юлиан Галикарнасский*

В основании христологической позиции Юлиана Галикарнасского лежала своеобразная антропология, согласно которой, грех приписывался человеку по самому факту его зачатия<sup>124</sup>. Вследствие этого, так как во Христе греха нет, то Юлиан отрицал наличие во Христе реальных безукоризненных страстей, которые, по его учению, должны были бы привести к реальному греху каждого их обладателя. Но, при этом, Юлиан вовсе не учил об иллюзорности страданий Христа. Как раз концепция этих страданий во Христе, в отличии от того, как они происходят у нас и, следовательно, неминуемо порождают грех, и отвечала, судя по всему, у Юлиана за то, чтобы, приписывая неукоризненные страсти Христу по-истине, устранить от Него всякую возможность совершения греха<sup>125</sup>.

Вот как В.В. Болотов поясняет различие позиций по отношению вольного усвоения Христом неукоризненных страстей между Севиром и Юлианом: «Для Юлиана вполне естественно было говорить, что Бог Слово добровольно позволяет Своему телу испытывать страдания; с точки же зрения Севира было естественнее сказать, что Бог Слово добровольно возвышает Свое тело над естественными законами телесности, и когда Он берет, так сказать, назад эту *suspensio*, то тело ниспадает до уровня своих законов и страдает. Для Юлиана согласие имело смысл вполне активный; Севир должен был полагать в нем моменты пассивности, инертности»<sup>126</sup>.

Таким образом, как отмечает тот же В.В. Болотов, и Севир, и Юлиан полагали, что в каждый единичный момент страдание Богочеловека было следствием Его произволения, Его на каждый момент даваемого согласия. Но различие между ними состояло в том, что Юлиан смотрел, так сказать, сверху вниз, от Божества к человечеству, Севир же - снизу вверх, от

---

<sup>124</sup> Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. С. 185.

<sup>125</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. С. 406. Здесь автор подробно объясняет эту богословскую позицию Юлиана, говоря, между прочим, еще ранее В. Лурье, о том, что с точки зрения Юлиана грех входит в определение нашей природы. Следовательно, ересь Юлиана была не столько христологическая, сколько антропологическая.

<sup>126</sup> Там же. С. 406.



человечества к Божеству. Для Севира страдания даны были уже в самой природе человечества, оно страдало «по природе». Юлиан же не признавал этой физичности Севира<sup>127</sup>.

Юлиан следующим образом обосновывал вольность страданий Христа: «Мы говорим слова «единосущный нам», не имея в виду страдательную способность, но имея в виду, что оно тело Логоса принадлежит той же сущности (οὐσία), что и наше тело, поскольку, будучи бесстрастным (т.е. не имеющим страдательной способности) и нетленным, оно все-таки было нам единосущно, поскольку оно принадлежало той же самой природе (φύσις). Ибо оно тело Логоса еще не становится другой сущности только потому, что Он Логос пострадал добровольно, а мы страдаем невольно»<sup>128</sup>. Таким образом, и для «отца-основателя» учения о нетленности тела Христова тема вольных страданий Христа была вполне каноничной.

Две позиции в отношении воли Христа, соответственно, Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского, были непосредственно связаны с их пониманием феномена тления в плоти Христа. Согласно Севиру, Христос никак не мог быть по Своему человечеству свободен от закона тления, так как, раз тление является существенной характеристикой человеческой природы по Севиру, в случае такой свободы происходило бы временное развоплощение Сына Божия. Поэтому волю Христа Сефир относил к Его сложной природе, а не к Его человечеству, которое, тем не менее, Сефир признавал во Христе отдельно от Божества. Для Юлиана же все было несколько иначе. Судя по всему, согласно Юлиану не только тление входило в определение человеческой природы, но и грех. Поэтому Христос был доброволен, согласно ему, даже не в отношении тления, которое в отношении Христа является своего рода чудом, наподобие Воскресения.

Взгляды Севира и Юлиана, а, возможно, и других представителей монофизитства, в отношении темы воли Христа нашли свое отражение в

---

<sup>127</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. С. 407.

<sup>128</sup> Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. С. 193-194.

халкидонитском богословии. Нечто похожее имело место у монофелитов, хотя оно же могло у последних «подпитываться» несколько иными богословскими установками.

## **2.2. Учение монофелитов об «ипостасной воле» Христа**

Заранее можно сказать то, что у богословов монофелитского направления не было по вопросу воли Христа единого мнения. С другой стороны, сама монофелитская традиция в Византии просуществовала не долго, что обусловило дальнейшую невозможность какого-либо богословского развития. Тем не менее, присутствие темы воли Христа в монофелитской традиции говорит о том, что прп. Максим Исповедник, который знал про этот факт, мог развивать свое учение о волях Христа пытаясь дистанцироваться от монофелитов и в этом направлении. Таким образом, прояснение вопроса бытования темы воли Христа в монофелитской традиции, может прояснить то, какими путями шло развитие данной темы у прп. Максима.

### ***Патр. Сергей Константинопольский***

Важнейшим текстом, который способен раскрыть понимание патр. Сергием темы «воли» Христа, является его *Послание к Гонорию* (634 г.)<sup>129</sup>. Патр. Сергей, основываясь на своей концепции, согласно которой в одном субъекте не могут существовать две воли без противоборства, писал: «Спасительное учение богоносных отцов ясно внушает, что одушевленная наделенная умом плоть Господа никогда не делала своего естественного движения сама по себе и по собственному стремлению вопреки мановению соединенного с ней ипостасно Бога Слова, но совершала движение, когда, какое и сколько хотел сам Бог Слово»<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Беневиц Г.И. ««Богословско-полемические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». С. 214.

<sup>130</sup> Деяния Вселенских Соборов, в Т. 4. Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1913. С. 175.

Как видно из этого фрагмента, для патр. Сергия было невозможным представление о добровольности Христа по человечеству, так как, судя по всему, он мыслил человеческую составляющую Христа всецело определяющейся силой необходимости. Поэтому он и говорит, что, если Божественная воля желает спасительного страдания, то человеческая воля Христа, коль скоро бы ее ввели, непременно бы не желала этих страданий, так как после грехопадения воля человека онтологически стремится избегать страданий и смерти. Иными словами, для патр. Сергия различие на природном уровне воли Христа влекло за собой конфликт на моральном уровне. Таким образом, по мысли патр. Сергия, нужно было говорить либо о концепции двух субъектов во Христе, либо отвергнуть наличие в Нем полноценной человеческой воли. Ошибка патр. Сергия заключалась в том, что он спутал образ действия в нас природной воли с тем, что в нас же, она может иметь и иной образ действия, изначально вложенный в нее Богом. Патр. Сергий не отвергает естественного движения человечества Христа, его заблуждение заключается в том, что он приписывает это естественное движение человечества не Ему Самому, а Богу. Таким образом, любое действие однозначно совершается добровольно, хотя бы уже в силу того, что «актером» этого действия является Бог Слово. Об этом недвусмысленно сказано следующими словами: «одушевленная наделенная умом плоть Господа... совершала движение, когда, какое и сколько хотел сам Бог Слово». Таким образом, становится видна базовая установка антропологии патр. Сергия: одушевленная умная плоть всегда оказывается кем-либо или чем-либо определяемой.

Данный отрывок, как считают многие исследователи, воспроизводит первоначальный текст, ныне утерянного, Псифоса. Таким образом, можно было бы заключить, что подобные антропологические представления могли разделяться и прп. Максимом, который, на определенном этапе принимал

Псифос<sup>131</sup>. По крайней мере, прп. Максим был очень хорошо знаком с подобной теорией понимания воли. Однако до конца решить этот вопрос пока нельзя.

Не вдаваясь в подробности бытования антропологической концепции управляемого душой тела в отношении к христологии, необходимо рассмотреть то, как патр. Сергей Константинопольский понимал одно действие Христа на примере этого стандартного антропологического топоса. Патр. Сергей в том же послании к папе Гонорию пишет следующее: «Наше тело управляется, украшается и упорядочивается духовной и разумной нашей душой, так и в Господе Христе все человеческое Его смешение руководилось всегда и во всем Божеством Его Слова, было Богодвижимо»<sup>132</sup>. Согласно прп. Максиму, заблуждение монофелитов как раз и заключалось в том, что они пользовались по отношению к описанию действия человечества Христа только языком «инструментальной функции», что сводило на нет всякую добровольность Христа. У патр. Сергия, как «типичного» монофелита, эта теория как раз и имела место.

### *Феодор Фаранский*

Другой богослов монофелитства, Феодор Фарранский, развивал идеи одного действия Христа патр. Сергия Константинопольского. Одно действие Христа Феодор понимал также как действие Бога Слова. Именно через тему добровольного действия Христа Феодор и пытался доказать то, что это действие одно и совершает его Сам Бог Слово. Он писал следующее: «Поскольку Он Бог Слово по высшим соображениям ради некоторого Божественного и премудрого домостроительства допускал сон, утомление, голод и жажду, когда хотел, то мы имеем полное право приписать всемогущему и премудрому действию Слова возбуждение и прекращение

---

<sup>131</sup> Однако, анализ ранних творений прп. Максима по теме воли Христа показывает, что прп. Максим никогда не принимал теорию об абсолютной детерминированности умной тварной природы.

<sup>132</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. С. 149.

этих состояний; отсюда мы проповедуем одно действие одного и того же Христа»<sup>133</sup>.

Вполне очевидно, что все непогрешительные страсти (πάθη αδιάβλητα), по учению Феодора, Христос воспринимает добровольно. При этом Феодор говорит о том, что плоть Христа поистине допускает сон, утомление, голод и жажду. Феодор также признает то, что плоть Христа не бездушна и не неразумна. Но, опять же, все действия Христа приписываются им только Богу Слово. Феодор пишет: «Все, что рассказывается о Господе Христе — о Боге ли, о душе ли, о теле ли, или о том и другом, разумею, о теле и душе вместе, делалось единолично и нераздельно, начинаясь и, так сказать, истекая из премудрости и благости и силы Слова и проходя чрез посредство разумной души и тела. Поэтому все это есть и названо одним действием целого, как одного и того же Спасителя нашего»<sup>134</sup>.

Таким образом, учение о воле Христа у Феодора Фарранского можно сформулировать следующим образом: Христос добровольно воспринимает непогрешительные страсти посредством Своей разумной души, которой руководит непосредственно Бог Слово. Такая формулировка может показаться даже православной и согласной с учением прп. Максима Исповедника.

Однако чтобы показать всю богословскую разность на первый взгляд совпадающих формул, необходимо вникнуть в то, как Феодор Фарранский понимает это непосредственное руководство Бога Слова разумной душой Христа<sup>135</sup>. Он пишет: «Все, что ни рассказывается Божественного ли, или человеческого о Спасителе нашем Христе в спасительном домостроительстве, первоначально, так сказать, получало толчок и начало от Божественного, а потом довершалось телом при посредстве духовной и

---

<sup>133</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. С. 146.

<sup>134</sup> Там же, с. 146.

<sup>135</sup> Утверждение Феодора Фарранского о том, что действие совершается телом «посредством разумной души» вполне соответствует святоотеческой традиции.

разумной души, скажешь ли о какой–либо чудодейственной силе или о каком–либо естественном движении человека»<sup>136</sup>.

Для того чтобы объяснить процесс совершения действия Бога Слова посредством разумной души и плоти, Феодор вводит концепцию «Божественного толчка». Таким образом, сам феномен человеческой разумности понимается Феодором как пассивный процесс.

Исходя из концепции «Божественного толчка» становится понятным, в чем заключается отличие понимания воли у Феодора Фарранского и у прп. Максима. Повторяя формально мысли предшествующей святоотеческой традиции, у Феодора становится совершенно размыто различие между недобровольностью обычного человека и добровольностью Христа: «Наша душа не получала от природы такой силы, чтобы устранять физические свойства тела от него и от себя, и никогда не оказалась разумная душа настолько господствующею над собственным телом, чтобы восторжествовать над свойственными и прирожденными ему массивностью, сыростью и цветом и поставить его вне их. А все это по домостроительству Спасителя нашего Иисуса Христа рассказывается и было в Божественном и животворящем теле. Ибо оно без тяжести и, так сказать, бестелесно без задержки проходило из утробы Матери, из гроба и сквозь двери, и ходило по морю, как по суше»<sup>137</sup>.

Если и душой Христа и душой каждого человека управляет Бог, то совершенно не очевидно то, почему, если Христос мог добровольно выбирать страдания, обычный человек этого сделать не может. Возможно, что Феодор Фарранский и пытался как-то ответить на этот вопрос, но до нас не дошло его мыслей на эту тему.

---

<sup>136</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. С. 146.

<sup>137</sup> Там же. С. 146.

### *Патр. Павел Константинопольский.*

Патр. Павел писал следующее: «Его Христа плоть, наделенная разумной и духовной душой, была через то же неизреченное единство обогащена Божественным, ибо она плоть обрела божественную и неразличную волю Логоса, соединившего ее с Собой ипостасно, и была ведома и движима им»<sup>138</sup>. Здесь патр. Павел утверждает полное господство над плотью Христа Божественного Логоса, Божественной воли. Однако, в другом месте, патр. Павел говорит о том, что не следует думать, будто бы разумная душа Христа препятствовала страданиям ради спасения мира. Здесь присутствует тема добровольного действия человеческой души Спасителя в момент принятия Им страданий<sup>139</sup>. Вопрос состоял в том, признавать ли или нет самовластие «волю» за человеческой душой Христа. В самом деле, открытого признания у разумной души Спасителя самовластия, не говоря уже о признании у этого человечества воли, у патр. Павла не имеется. Однако Р. Прайс считал, что патр. Павел признавал самовластие души Христа, которое было обоженным и, от этого, не могущим прийти в противоречие с волей Божией. Но, как показывают сохранившиеся тексты самого патр. Павла, он этого учения явно не выражал. При этом, однако, патр. Павел регулярно в этих текстах отвергал выражение «две воли» в применении ко Христу. Тем не менее, в современной научной литературе предпринимаются попытки сблизить богословскую позицию патр. Павла с позицией прп. Максима Исповедника.

Согласно учению патр. Павла, как его описывает Р. Прайс, «человечество Христа было не просто укрощено, а его восстание просто устранено, как во многих предыдущих толкованиях Гефсиманского борения, но оно приняло крестные страдания в разумном акте человеческой воли, которая посредством этого стала «одной» с Божественной волей». Как далее

---

<sup>138</sup> Р. Прайс считает, что у патр. Павла имелась концепция двух природных волей Христа, которые единятся в одну волю через взаимообмен. Price R. *Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?* London, 2010. P. 187.

<sup>139</sup> Однако, Р. Прайс считает, что в этом отрывке патр. Павел только лишь «намекает на принятие разумной душой страдания». Однако говорит это, по мысли Р. Прайса, «нерешительно и неразвито» (Price R. *Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?* P. 188).

пишет Р. Прайс, «это приятие «Божественной воли», которую разделила «разумная и умная душа» даже в самой Гефсимании, представляет собой продвижение по сравнению с предыдущей традицией»<sup>140</sup>.

Следует, однако, сказать, что данное мнение Р. Прайса относительно учения патр. Павла<sup>141</sup> разделяется далеко не всеми исследователями, в том числе и отечественными. Однако, по мнению исследователей, существуют и справедливые моменты в толковании Р. Прайсом богословской позиции патр. Павла<sup>142</sup>. Так Г. Беневиц пишет следующее: «Если разумная человеческая душа по патр. Павлу начисто лишена стремления (которое прп. Максим назвал «самовластием»), а не просто имела его деактивированным во Христе и во святых в силу обожения (как считал прп. Максим), то как можно объяснить такое выпадение его мысли в этом пункте из всей античной философской и христианской богословской традиции, согласно которой душа по природе стремится к тому, что представляется ей благим?»<sup>143</sup>. Тем не менее, ученые сходятся на мысли, что нежелание патр. Павла отказаться от идей монофелитства был отнюдь не поверхностным. Исследователь Д. Батреллос замечал, что патр. Павел, в отличие от патр. Сергия и папы Гонория, писал уже после того, как, начиная с 640 г., стали циркулировать посвященные полемике с монофелитством сочинения прп. Максима, с которыми он вполне мог быть знаком<sup>144</sup>. Таким образом, монофелитство патр. Павла было для него вполне осознанным.

---

<sup>140</sup> Price R. Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? P. 190.

<sup>141</sup> Так Г. Беневиц по поводу этого мнения Р. Прайса пишет следующее: «Насколько подобное толкование адекватно? Если толкование Прайса верно, возникает вопрос, почему же, если патр. Павел именно так понимал этот вопрос, они не смогли найти общий язык с главным богословом другой стороны – прп. Максимом? Неужели препятствием были лишь идеологические причины, различие в терминологии и предубеждение относительно позиции друг друга, или все же Прайс вкладывает слишком много от диофелитского учения (заметим, в новой статье куда больше, чем в первой) в эту далеко не центральную для послания Павла фразу?» (Беневиц Г.И. «Богословско-полемические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». С. 276).

<sup>142</sup> Ссылаясь на неопубликованное мнение А. Шуфрина, Г. Беневиц пишет следующее: «Альтернативное толкование, согласно которому патр. Павел понимал этот вопрос принципиально иначе, чем прп. Максим, вызывает, как видно из статьи Прайса, ничуть не меньше затруднений» (Беневиц Г. И., «Богословско-полемические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». С. 276)

<sup>143</sup> Там же. С. 276-277.

<sup>144</sup> Там же. С. 277



### 2.3. Две воли во Христе

Подходя к вопросу двух действий во Христе важно отметить, что этот вопрос получил свое начало в богословской полемике вокруг разгоравшегося моноэнергистского спора. В нем толкование обеими сторонами спора известного выражения Ареопагитского корпуса «Богомужеское действие»<sup>145</sup> играло далеко не второстепенную роль в том, к чему пришли эти стороны, оформив свои толкования в виде богословских концепций<sup>146</sup>. Судя по всему, именно в контексте своего толкования выражения «Богомужеское действие» прп. Максим и разработал учение о добровольном характере действия (воли) человеческой природы Христа. Для того чтобы показать логическую «цепочку» заключений прп. Максима по этому поводу, необходимо пройти от рассмотрения ранних его толкований «Богомужеского действия» к поздним толкованиям, выявив общее в них и частное.

Свою первую трактовку богословской формулы «Богомужеское действие» прп. Максим, сформулировал в письме к игумену Хрисопольского монастыря Пирру, будущему патриарху Константинопольскому, в котором он уже открыто выразил то, что Христос как человек все относящееся к страданиям претерпевал добровольно. Прп. Максим писал следующее: «Ведь Божественное совершал Он плотски, потому что посредством плоти, не лишенной природного действия, а человеческое - Божественно, потому что по самовластному желанию, а не по внешнему принуждению попустил Себе испытание человеческими страданиями»<sup>147</sup>.

В данном случае прп. Максим посредством понятия «самовластное желание» также выражает идею «добровольности» Христа, говоря о том, что «не по внешнему принуждению» воплощенный Сын Божий претерпевает все, что относится к страданиям. Тем самым, прп. Максим четко разделяет два вида «Богомужеского действия» Христа - 1) все Божественное Христос

---

<sup>145</sup> Выражением «Богомужеское действие» в корпусе «корпусе ареопагитикум» так называются действия Христа. Этим как бы подчеркивается богочеловеческий характер действий Христа.

<sup>146</sup> Максим Исповедник, преподобный. Письма. СПб.: Изд-во СПб. ГУ, 2007. С. 45-56.

<sup>147</sup> Там же. С. 57.

совершает посредством плоти; 2) все человеческое Христос совершает Божественно, «самовластным желанием» - как в данном отрывке.

Данную богословскую интуицию прп. Максим разовьет в своем труде «Трудностях к Фоме», где укажет на эти два рода «Богомужеского действия» более ясно, добавив ряд аргументов в пользу обоснованности такого различения. Прп. Максим будет писать следующее: «Как Бог Христос был двигателем собственного человечества, а как человек - являлся тем, через что обнаруживается Его Божество, обладая, если можно так сказать, способностью страдать божественно, (ибо это у Него добровольно), потому что был Он не просто человеком, а по-человечески - чудотворить (ибо делал это посредством плоти), потому что являлся не только Богом»<sup>148</sup>.

В этом отрывке прп. Максим также повторяет логику рассуждения письма к Пирру, указывая на то, что во Христе необходимо различать: 1) претерпевание Им как Богом душевных и телесных страданий, а также 2) совершение Им как человеком чудес посредством тела. Как замечает Г. Беневич в отношении понимания прп. Максимом «совершении чудотворений» Христом, «в них плоть Христова являлась проводником Божественного действия, его орудием»<sup>149</sup>. Монофелиты, в лице патриарха Сергия и его, ближайших помошников, так и понимали человеческое «действие» Христа - как, по сути дела, претерпевание, в то время как прп. Максим указывал им на то, что «претерпевание» может являться только одним из видов «Богомужеского действия», тогда как другим видом всегда должно выступать добровольное принятие Христовым человечеством страданий. Именно об этом, втором, виде «Богомужеского действия», прп. Максим впоследствии скажет в Диспуте с Пирром, что необходимо понимать также в контексте Трудностей к Фоме: «Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но... действительно испытывая голод и

---

<sup>148</sup> Поспелов Д.А. Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 33.

<sup>149</sup> Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полюемические сочинения. СПб.: Изд. РХГА, 2014. С. 50.

жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (ибо добровольно)»<sup>150</sup>.

На основании этих свидетельств прп. Максима, вполне можно было бы заключить, как это и делается исследователями, что второй вид «Богомужеского действия» Христа принципиально отличается от того, которым Он совершал чудеса. Однако, как подчеркивается исследователями, говорить о том, что монофелиты абсолютно утратили это различие между двумя видами «Богомужеского действия», нельзя. Тем не менее, сказать о том, что у них данное различие двух видов «Богомужеского действия» было четко прописано, также представляется невозможным<sup>151</sup>.

Оставляя в стороне проблему различия двух видов «Богомужеского действия» Христа в аутентичном учении монофелитов, необходимо отметить то, что это различие между двумя видами «Богомужеского действия» Христа, второй из которых характеризуется тропосом «добровольности», было четко прояснено прп. Максимом уже в полемике с моноэнергизмом. Прп. Максим уже в Трудностях к Фоме (634 г.) подчеркнул то, что Христос претерпевает страдания не так, как их претерпевают все остальные люди, но «побожески»<sup>152</sup>, то есть «добровольно». Однако человеческая природа в этих страданиях проявляет не иное состояние, каковое проявляется у каждого человека после грехопадения праотца Адама. Выражение же «добровольно» свидетельствует только о том, что во Христе тот же самый тропос, в отличие от остальных людей, не является вынужденным.

Прп. Максим, указанием на другой способ «вхождения» воплощенного Сына Божия в наш «ветхий» тропос бытия, как кажется, указывал на факт абсолютного обожения человечества Христа с самого момента Боговоплощения. Г. Беневич, в контексте учения прп. Максима об обожении, следующим образом характеризует второй вид «Богомужеского действия»

---

<sup>150</sup> Максим Исповедник, преподобный. Диспут с Пирром. М.: Изд. Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 12.

<sup>151</sup> Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. С. 51.

<sup>152</sup> Кроме наречия «по-божески» (θεϊκῶς), прп. Максим может использовать сходное наречие «божественно» (θεϊως), что, судя по всему, означает одно и то же.

Христа: ««Богомужеское» действие, относящееся ко второму роду, тоже, разумеется, является «единым», но в ином смысле, чем относящееся к первому, то есть не потому, что в страдании Христа Божество будто бы «страдает», следуя за человечеством (что было бы точной инверсией по отношению к тому, что происходит в первом роде Богомужеского действия), но потому, что Бог как бы бездействует, кенотически отступая и тем самым оставляя усвоенное и обоженное Им человечество страдать в соответствии с тропосом страдания, возникшим как следствие греха Адама»<sup>153</sup>.

Подводя итог рассмотрению богословско-полемиического контекста формирования учения прп. Максима о «волях» во Христе, следует сказать, что делая акцент на втором виде «Богомужеского действия» Христа, заключающемся в добровольном претерпевании Им страданий, прп. Максим подчеркивал тем самым, абсолютное обожение Христа во всей полноте как человека, что было также полемиически направленным против богословских «перегибов» монофелитов, особенно же на раннем этапе этого спора, носившим название «моноэнергистского спора».

Прп. Максим подчеркивал, что Бог не только обожил во Христе нашу природу, обновив тропос ее бытия (как утверждали и монофелиты), но и, когда хотел, предоставлял ей проявлять тот «ветхий» тропос, который стал ей присущ после падения, заключающийся в страдании. Последнее и было неприемлемым для монофелитов, поскольку выявляло подлинную суть их богословского заблуждения - отрицание полноты воспринятого Христом человечества, проявляющееся в отрицании ими специфического для человечества самостоятельного движения.

Таким образом, аспект «добровольности» Господа Иисуса Христа, согласно учению прп. Максима, связанный с темой «послушания», который он также направлял против монофелитов, и он подчеркивает самостоятельный характер человечества Христа, не сводимый к Его Божественному действию. И, более того, такой самостоятельный характер,

---

<sup>153</sup> Максим Исповедник, преподобный. Письма. С. 211.

естественным проявлением которого является свобода в выборе возможностей. В каком именно смысле можно говорить о Господе Иисусе Христе как «послушном» Божественной воле и как это соотносится со спасением всех людей.

В заключении отметим, что поскольку Бог создал мир и человека движением свободной воли, для исцеления человеческой природы потребовалась свободная человеческая воля. Уяснив это прп. Максим доказывает невозможность склонности человеческой воли во Господе Иисусе Христе ко греху или другими словами отсутствие во Христе гномической воли. Таким образом, человеческая воля во Христе, будучи неразделенной на естественную и гномическую добровольно подчиняется Божественной, и потому Божественная и человеческая природы и воли Господа Иисуса Христа прибывали в гармонии.

Так прп. Максим начиная с вопроса, зачем же нужна была человеческая воля Богочеловеку Христу, последовательно отвечая на все вопросы, завершает свое учение о двух волях Господа Иисуса Христа.

### **2.3.2. Гармония двух природ во Христе**

Сразу необходимо отметить, что прп. Максим никогда не говорит о воле Христа в отношении упражнения в добре, что позволяет говорить о принципиальном различии в его христологическом и антропологическом учении. Это видно из того, что прп. Максим не применяет в отношении Христа таких базовых понятий для его аскетико-антропологического учения как «невольные труды» или «невольные искушения», которые, по сути, обозначают сферу «независящего от нас». Хотя необходимо отметить, что в определенном смысле понятия этой сферы могут быть применимы к Богочеловеку. Все, что делает Христос, вольно по отношению к естественным проявлениям человека и абсолютно лишено процесса «выбирания». Подвижник же у прп. Максима оказывается обладающим большим количеством характеристик свободы, чем Христос именно по этой

причине – к нему добавляются (помимо тех характеристик добровольности, которые использует Христос, и которые усваиваются подвижнику как раз благодаря Христу) все характеристики невольности (в зависимости от духовного состояния), включая и невольность нравственного выбора.

Очень ясно прп. Максим разграничивает уровни добровольного усвоения Сыном Божиим нашего человеческого состава. То, что сначала – добровольное рождение по Божественной воле, а то, что потом – добровольное по человеческой воле, повинуюсь при этом абсолютно воле Божественной, принятие страданий. Прп. Максим пишет следующим образом:

«С одной стороны, Он, как Благой, прежде всего, по Божественной воле стал человеком, являясь по природе Спасителем всего, а затем, Он, как Человеколюбец, по добровольной кротости, повинуюсь, претерпел человеческое, являясь по природе Искупителем всего»<sup>154</sup>.

Тема рождения Сына Божия, судя по всему, имела для византийской богословской традиции особое значение именно в период монофелитских споров. Если тема вольных страстей Христа являлась в византийской традиции еще до прп. Максима довольно-таки общим местом, то тема вольного рождения Христа стала четко прочитываться в этой традиции только с появлением в ней имени прп. Максима. Возможно, что указанием на вольное Воплощение Сына Божия, прп. Максим ясно подчеркивал наличие во Христе Божественной воли (ведь он практически всегда говорит не о добровольном рождении Сына Божия, но о добровольном рождении Христа и этим, возможно, и можно объяснить факт того, что Тот, Который является «результатом» Воплощения волит, очевидно, прежде Своего Воплощения), в то время как указанием на вольное усвоение Христом (но, по аналогии, можно сказать, и Сыном Божиим) страданий говорило о том, что в Том же, Кто Божественной волей рождался, была и человеческая воля, которой Он, не

---

<sup>154</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы-ответы к Фалассию. Часть 1. М.: Мартис, 1993. С. 135.

без согласия на то воли Божественной, претерпевал все относящееся к человеческой неукоризненной страстности.

Согласно прп. Максиму, тот, кто признает реальность воплощения Сына Божия <sup>155</sup>, «благодетиво исповедует Его добровольное и преднамеренное воплощение во времени» <sup>156</sup>. Боговоплощение при этом может описываться прп. Максимом при помощи двух взаимодополняющих понятий: «становление» (γένεσις) и «рождение» (γέννησις). «Становление», например, следующим образом описывается прп. Максимом: «Господь же явил мощь Своей преизбыточествующей Силы, осуществив для естества человеческого становление (γενέσεως) в вечную жизнь, ставшее непреложным и недоступным для противоположностей» <sup>157</sup>.

Или, сходным образом, в следующем месте:

«У тех, у кого закон наслаждения (ἡδονή) беспричинно предшествовал становлению (γενέσεως), за противоестественным наслаждением непременно и естественным образом следует утруждение» <sup>158</sup>.

Под «становлением» прп. Максим понимает восприятие Сыном Божиим человеческой природы как таковой, свободной и безгрешной. Это, условно, можно назвать первым уровнем восприятия Сыном Божиим нашего человечества – в «логосе» природы, во всем, что отаржает «определение» человека по сущности. Осталось прояснить то, что прп. Максим понимает под «рождением», так как он отличает это состояние от того, что Сын Божий воспринимает «став человеком». Прп. Максим пишет следующим образом: «Христос явил через становление человеком снисхождение к падшему, а через рождение – добровольное уничтожение ради осужденного. Становлением естественно Он восстанавливает самоидентичность человека согласно жизненному дуновению, благодаря которому, получив то, что по

---

<sup>155</sup> Дословно в тексте стоит: «тот, кто утверждает, что вочеловечение осуществилось принятием плоти» (κατά πρόσληψιν σαρκός ὁ λέγων γενέσθαι τὴν ἐνανθρώπησιν) (Максим Исповедник, преподобный. Письма. С. 213)

<sup>156</sup> Максим Исповедник, преподобный. Письма. С. 168–169.

<sup>157</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы-ответы к Фалассию. С. 154.

<sup>158</sup> Там же. С. 153.

образу как человек Он оставался неподкупным, имея свободу, безгрешность и чистоту. А рождением при воплощении добровольно (ἐκούσιως), через рабий зрак, облекшись в подобие человеку тления, Он допустил находиться вблизи нас под влиянием природных страстей кроме греха, как несущий за нас ответственность, но не имеющий греха. Он стал совершенно новым Адамом, нося в Себе и в той и в другой части первого Адама без умаления»<sup>159</sup>.

Таким образом, как можно заключить из слов самого прп. Максима, под «рождением» он понимает – добровольное восприятие «неукоризненной страстности», которая стала оковами для людей в результате грехопадения Адама. Однако и в этом положении, будучи Богочеловеком, Христос в отличие от людей сохраняет абсолютную свободу и безгрешность. Он – новый Адам с чертами облика первого Адама до грехопадения.

С точки зрения прп. Максима, рождение Христа неизбежно отличается от рождения всех остальных людей: оно вышеестественно и безгрешно. Прп. Максим пишет следующее:

«Божественная природа по благодати и безмерному человеколюбию допустила плотское выше естества рождение по доброй воле»<sup>160</sup>.

Прп. Максим настаивает на добровольности рождения Сына Божия, чтобы ясно показать факт того, что Христос был абсолютно безгрешен. Это становится очевидным, если взять во внимание представление прп. Максима о том, как происходит в человеческом роде передача «греха», а точнее было бы сказать, склонности ко греху. С точки зрения прп. Максима, плотское рождение у всех остальных людей является следствием «беспричинного наслаждения», через что и вносится склонность ко греху в каждого человека. Христос же входит в мир иным способом, через то, что делает это добровольно, то есть не испытывает «беспричинного наслаждения». Прп. Максим подчеркивает факт безгрешного рождения Христа, говоря о том, что

---

<sup>159</sup> Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) М., 2006. С. 286.

<sup>160</sup> Там же. С. 287-288.



рождение Его совершилось добровольно для того, чтобы было упразднено плотское рождение, имея в виду «беспричинное наслаждение». Вот как это описывается в 38-й *Трудности* прп. Максима:

«И рождается Христос телесно без греха ради человека, и крестится, добровольно ради нас претерпевая рождение для духовного усыновления, Бог по сущности и Сын Божий по природе, для упразднения плотского рождения»<sup>161</sup> Вольное принятие Христом человеческого рождения будет неразрывно связано для прп. Максима с таким же вольным принятием Христом страстей естества и смерти именно благодаря его антропологической теории передачи через естественные страсти смерти, путем естественного рождения.

Прп. Максим всячески подчеркивает сотериологическую цель рождения Христа – «добровольно ради нас претерпеть рождение». В 61-м Вопросоответе к Фалассию читаем:

«Через преслушание Адама был установлен закон рождения соответственно наслаждению, вследствие которого естество человеческое было осуждено на смерть и все люди, получившие бытие от Адама согласно этому закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по силе с рождением смерть, на которую было осуждено естество»<sup>162</sup>

Из последнего фрагмента также видно, что «вышнееестественность» рождества Христова становится условием для достижения подвижающимися усыновления и единения с Богом по благодати.

Для прп. Максима было очень важным показать именно добровольный характер согласия Сына Божия стать человеком, для того, чтобы подчеркнуть особый статус человечества Христа, по образу своего бытия отличающегося от остальных людей. Если для многих христиан факт всемогущества Бога, проявившийся в плотском рождении, был понятен, то не для всех было

---

<sup>161</sup> Максим Исповедник, преподобный. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 56.

<sup>162</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросоответы к Фалассию. С. 156.

очевидно то, что согласие человека, коим стал Бог, на свой человеческий удел, - это согласие не простого человека. Тот факт, что сам прп. Максим никогда не поясняет, кто именно дает согласие на рождение по плоти - Бог или человек, показателен: две природы Христа невозможно никоим образом ни на мгновение отделить друг от друга. Для прп. Максима добровольность Воплощения и рождества обозначает, прежде всего, вышеестественные свободу и безгрешность, сочетающиеся с готовностью Сына Божия прийти в теснейшее соприкосновение с человеческой греховностью и несовершенством. Прп. Максим соотносит вольное рождение Христа с вольным падением Адама. В такой перспективе, согласно прп. Максиму, рождение Христа является исправлением как воли, так и произволения человека. Вольное рождение Сына Божия открывает пред человеком возможность духовного обновления, которую он не может усвоить через рождение по плоти. В той же *38-й Трудности* прп. Максим пишет:

«Ибо то, что Адам (я имею в виду рождение духом, приводящее к обожению) добровольно оставив, был осужден на плотское рождение, приводящее к тлению то волею, как Благой и Человеколюбец, став человеком в нашем преступлении и смешавшись с нами добровольно, единственный свободный и безгрешный, и допустив претерпеть телесное рождение, в коем была держава нашего осуждения, устроил таинственно рождение в Духе»<sup>163</sup>.

Прп. Максим подчеркивает, что Своим рождением Христос образует полноту того человеческого бытия, которое было, через отклонение Адама от воли Божией, предано проклятию, и которое освящается Спасителем. Следующий фрагмент позволяет увидеть как прп. Максим связывает уровни добровольного Воплощения со спасением людей:

«Бог истинно стал Человеком и даровал естеству человеческому начало второго становления, которое ведет через утруждение (ὀδύνη) к наслаждению (ἡδονή) будущей жизнью. Ведь как праотец наш Адам, преступив Божественную заповедь, образовал иное становление (γενέσεως),

---

<sup>163</sup> Максим Исповедник, преподобный. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 57.

происходящее от наслаждения, и вместо первого становления ввел в естество то, которое, через утруждение, завершается смертью, по совету змия измыслил наслаждение, не являющееся преемником предшествующего утруждения, но, наоборот, заканчивающееся этим утруждением, а потому все становящиеся от него по плоти, вследствие этого несправедливого начала, возникшего из наслаждения, справедливым образом приводятся вместе с ним к общему концу, то есть к смерти через утруждение, - так и Господь, ставший Человеком, создал для естества человеческого другое начало второго становления (γενέσεως) от Духа Святого, восприняв справедливейшую смерть Адама через утруждение»<sup>164</sup>. Но, не рассмотрев то, что прп. Максим именует «добровольной страстью» Христа, совершенно невозможно понять всего масштаба преобразования человеческой воли, которое совершается Спасителем.

Христос, вочеловечившись, воспринял, согласно прп. Максиму, всю полноту нашей природы за исключением греха. Он воспринял волю, всегда стремящуюся к добру, и непогрешительные страсти: чувство голода, жажды, болезнь, смертность и т. д., которые обычно противопоставляются страстям укоризненным, выраженным в противлении Богу и всякого рода греховных страстях. Прп. Максим так характеризует неукоризненные страсти, называя их «наказанием». Кроме того страдательность<sup>165</sup>, то, что является после грехопадения Адама невольным «достоянием» человечества. Для того чтобы понять о чем хочет сказать прп. Максим, говоря об усвоении Христом непогрешительных страстей, уместно привести один из наиболее полных их перечней, или, вернее, их характерных признаков. У прп. Максима читаем:

«Незасорны ... и превознесены, то есть чисты, непогрешимы страсти Его человеческой природы, каковы суть рождение, младенчество, возрастание, жажда, утомление, скорбь, слеза, плевание, кровь, пронзение,

---

<sup>164</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы-ответы к Фалассию. С. 154.

<sup>165</sup> Как пишет прп. Максим: «Христос принял, добровольно и по человеколюбию Своему муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества». Там же. С. 154.

тление, течение, добровольное умерщвление<sup>166</sup>, беззвучие, неподвижность и подобное»<sup>167</sup>.

Если люди в течение всей своей жизни ведут непрестанную борьбу с добровольными страстями, то в данном случае картина становится принципиально иной. Христос вольно облачается в страдательность, которая тождественна непогрешительным – и значит невольным страстям. Прп. Максим пишет следующим образом:

«Он (Христос) явил беспристрастность Своей правды в величии нисхождения, добровольно облачившись в осужденное на страдание наше естество и само это осуждение сделав оружием для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти, то есть наслаждения и возникшей вследствие него муки, - в этом была сила греха и смерти, тирания соответствующего наслаждению греха и владычество соответствующей муке смерти. Ибо очевидно, что сила наслаждения и муки содержится в страстности естества»<sup>168</sup>.

Таким образом, не без доли условности, можно было бы отметить, что Христос воспринимает всю полноту человеческой воли. Однако важно отметить то, в каком смысле прп. Максим рассматривает эти непогрешительные страсти во Христе.

Наиболее ясно прп. Максим излагает свое учение о человеческой воле во Христе в известном месте из Диспута с Пирром о различии между страхом людским и тем страхом, который испытывал Христос по человечеству. Прп. Максим пишет:

«В Господе не вступают в противоречие, как в нас, природные страсти и воля. Но когда Он поистине алкал и поистине жаждал, Он алкал и жаждал

---

<sup>166</sup> Здесь, в частности говорится о добровольном умерщвлении святых. Но сходство неполное, так как в данном случае имеется в виду их физическая смерть.

<sup>167</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы к Фалассию. С. 47. «Посему делом почитает послушание Новый Адам, появившись по природе ради ветхого, и пытается исполнить его, страдая добровольно принесенный нам через те же самые страдания «непогрешительные страсти»

Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). С. 52.

<sup>168</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы к Фалассию. С. 154.

вовсе не способом, соответствующим нам, но способом, превосходящим нас, поскольку добровольно. Подобно этому и когда Он поистине утрашился, Он утрашился не так, как мы, но превосходя нас...»<sup>169</sup>.

Отсутствие противоречия между непогрешительными страстями и волей – это не преувеличение, а закономерный результат, неизбежно появляющийся в связи с безгрешностью Христа, понимаемой не поверхностно, а онтологически. В данном случае, очевидно, имеется в виду не только изначальная воля, но и воля, проявлявшаяся сверхъестественно в течение всей жизни Христа. В другом месте прп. Максим обобщенно писал о непогрешительных страстях:

Согласно прп. Максиму, у обычного человека, потомка первого Адама, неукоризненным страстям практически всегда сопутствуют страсти укоризненные, тогда как Христос освобождает нас Своим принятием этих страстей от практически принудительного их влияния на нас в сторону страстей укоризненных, то есть – греховных.

Прп. Максим говорит также о вольном принятии Христом «стремления» и «отвращения», которые также можно характеризовать как страсти. Используя терминологию стоиков, прп. Максим разделял «способность к самосохранению», которую усваивает Христос, на две составляющие: «стремление» то есть притяжение к чему-то и «отвращение»; «стремление» — к тому, что необходимо для поддержания существования, «отвращение» — от того, что ведет к тлению и разрушению. Эти стремление и отвращение Логос «добровольно принял посредством человеческой энергии», причем, «стремлением к тому, что естественно и незазорно, пользовался настолько, что неверным даже казалось, будто Он не Бог, а отвращение Он подавил во время страдания вплоть до смерти»<sup>170</sup>.

Человеческая природа и человеческая энергия приобретают во Христе один из своих тропосов. Этот тропос распространяется на все естественные

---

<sup>169</sup> Поспелов Д.А. Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 161.

<sup>170</sup> Там же. С. 164

способности человеческой природы, но включает и сверхъестественные — то, что даруется человечеству по ипостасному соединению с Божеством. Прп. Максим пишет:

«Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но, как действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (ибо добровольно), так и воистину оробев, Он оробел не так, как мы, а превыше нас. Одним словом, у всего природного во Христе есть и сверхъестественный образ, сопряженный с Его собственным определением, чтобы и природа удостоверялась через определение, и домостроительство - через образ»<sup>171</sup>. В этом смысле можно говорить о том, что хотя Христос всегда действует не противно естественному логосу, но, при этом, Его действие может превосходить этот логос, не разрушая его. Прп. Максим пишет об этом следующее.

Этот тропос характеризуется пассивностью: человеческая энергия определяется в нем термином «претерпевание» и, в некотором отношении, даже «подавляется» (когда речь идет о добровольном принятии смерти, то есть о подавлении естественного и незазорного отвращения человеческой природы от смерти).

Таким образом, такое понятие как «добровольность» в аскетической категории оказывается не применимо ко Христу в той мере, в какой оно применимо к людям. Христос находится вне действия греховных искушений и страстей (которые могут на Него нападать со вне, но не изнутри), соответственно Он не нуждается так, как все остальные люди, в трудах ради достижения добродетелей, которыми с самого боговоплощения Его человечество было украшено во всей полноте. Как пишет один из исследователей данной проблематики у прп. Максима, Г. Беневич: «Укоризненные и неукоризненные страсти связаны друг с другом хотя и не необходимой, но по большей части имеющей место связью. В любом случае

---

<sup>171</sup> Поспелов Д.А. Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 165

наказание тлением и смертью является в силу этой связи приговором для всей нашей природы, Христос же пришел приговор отменить – с одной стороны, вольно претерпев неукоризненные страсти, с другой – показав в Себе нашу природу свободной от укоризненных, а в конечном счете и от неукоризненных страстей»<sup>172</sup>.

В таком случае «добровольное» может означать не просто «согласие», достигнутое в результате предельного напряжения человеческих усилий, но «согласие» Того, Кто абсолютно свободен как от самого греха (т.е. от искажения воли), так и от его последствий (т.е. от всех невольных страстей), которые в связи с этим воспринимаются не принудительно, а добровольно. Если человек стал рабом страданий/страстей, то Господь добровольно облачается в эти страсти, которые, конечно, приближаются к апогею Его истощания – распятию и смерти.

---

<sup>172</sup> Беневиц Г.И. ««Богословско-полемические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». С. 110.

## ГЛАВА 3. ВОЛЯ ЧЕЛОВЕКА ПО ПРЕП. МАКСИМУ

### 3.1. Природная воля как основное свойство духовного бытия

Природная воля связана с тяготением человеческой природы к тому, что ей подобает и свойственно. Это воля человеческого естества, и ее преподобный называет волей физической. Физическая воля есть «природная сила, тяготеющая к тому, что соответствует природе, сила, объемлющая все основные природные свойства»<sup>173</sup>. Православная антропология рассматривает структуру человеческой личности в трех состояниях – до грехопадения (естественное состояние человека), после грехопадения (нижеестественное состояние) и человека преображенного, или обоженного (сверхъестественное состояние человека).

Человеческая природа в естественном своем состоянии, то есть в состоянии, не искаженном грехом, имела преимущественное тяготение к добру, но, будучи разумной, содержала в себе возможность свободного выбора. Грехопадение, которое явилось следствием сделанного человеком свободного выбора не добра, но зла, затуманило это сознание. После грехопадения человеческая природа тяготеет чаще всего к «противоприродному», ее желания погрязают в грехе.

«Однако человеку дана и другая воля, «воля суждения» – как воля, присущая личности. Это воля выбора, тот личный суд, которым я сужу природную волю, принимая ее, отвергая или направляя к другой цели, и, очищая ее от греха, превращаю в волю подлинно естественную»<sup>174</sup>.

Второй тип волеизъявления человека преп. Максим Исповедник называет волей выбирающей, которая не зависит от природного стремления, но есть возможность свободного решения, и относится к категории личности. Этот тип воли преподобный называет волей гномической. Таким образом, гномическая воля обусловлена личностными

<sup>173</sup> Склярова Т.В. Понятие воли в педагогике, психологии, богословии. URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/44046.php> (Дата обращения 14.01.2015).

<sup>174</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 123.



качествами, которые в христианской антропологии соотносятся с образом Божиим в человеке и данной ему онтологической свободой. В антропологии преп. Максима наиболее последовательно определена сущность человеческого волеизъявления.

Схожие мысли есть в книге протоиерея Георгия Флоровского «Восточные отцы V–VIII веков»: «Свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы. 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 (т. е. Собственно предпочтение, как замечает сам Максим) предполагает раздвоение и неясность, т. е. неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля»<sup>175</sup>.

Рассуждая о воле в Божестве преп. Максим говорит, что в «Пресвятой Троице – три Лица и одна природа, но воля у Трех общая, она едина, следовательно, воля связана с понятием природы, а не с понятием Лица, иначе следовало бы видеть в Троице три воли. Наши обычные понятия с трудом вмещают эту трансцендентность личности по отношению к своей воле: все дело здесь в том, что понятия эти относятся только к индивидууму, который, конечно, присваивает себе волю, чтобы удержать свое «эго». И здесь святой Максим очень тонко анализирует понятие «воли».

Пользоваться этой «волей суждения» обязывает нас возрастание истинной нашей свободы. Свободный выбор соответствует состоянию, в которое поверг нас грех; именно потому, что мы – в грехе, мы должны непрестанно выбирать»<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Георгий Флоровский, протоиерей. Византийские отцы V - VIII века. Минск, 2006. С. 275.

<sup>176</sup> Лосский В.Н.. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 275-276.

Исходя из этого во Христе присущи две естественные воли, но при этом нет человеческой свободы выбора. В Его личности не может быть конфликта между двумя природными волями, потому что эта личность не есть человеческая ипостась, которая, впад в грех единожды, должна постоянно выбирать между добром и злом. Его Личность есть Ипостась Божественная, чей выбор был сделан раз и навсегда: и этот выбор - безусловное послушание воле Отца.

«Таким образом, человеческой природе во Христе присуща вся полнота, но то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову – Личности Божественной. Человечество, воспринятое этой Личностью, в какой-то степени сходно с человечеством Адама до грехопадения. Но кенозис Слова есть также и кенозис этого райского человечества, подчиненного искупительной волей Спасителя объективным условиям греха, условиям, на которые воля эта отвечает не свободным выбором, а страданием и любовью. С другой же стороны, если воля Сына тождественна воле Отца, то человеческая воля, ставшая волей Слова, есть собственная Его воля, и в этой собственной Его воле содержится вся тайна нашего спасения»<sup>177</sup>.

### **3.2. Учение о «гномической воле»**

Прежде чем остановиться на основных моментах аргументации преподобного Максима нужно попытаться определить, что такое «гномическая воля» и как ее адекватно передать в русской терминологии. Прп. Максим эту способность избирать грех приписывает к так называемой гномической воле. Понятие «Гномическая воля» в русской терминологии происходит от греческого слова, «γνώμη» у которого много разных значений и оно может быть переведено как «воля, мнение, желание, склонность». Это в процессе волевым отмечает момент в котором

---

<sup>177</sup>Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 275-276.

принимается определенное решение после предыдущей борьбы мотивов. От того прот. Георгий Флоровский, называет гномическую волю «избирательной»<sup>178</sup>. Епифанович С.Л. в свою очередь — «греховной и эгоистической»<sup>179</sup>.

В связи с данным определением гномической воли возникает ряд вопросов. Была ли она у Адама в раю и будут ли ей обладать те, кто достигнет единения с Богом? Почему ее не воспринял Христос, ведь то, что не воспринято, не уврачевано? Для того, чтобы понять аргументацию преподобного Максима, нужно понять общий ход его мысли. Поскольку гномическая воля соответствует личности, а личность Христа – это личность Бога, ставшего человеком, то ни о какой в Нем изменчивости и выборе, которые прежде всего и означает  $\gamma\nu\omega\mu\eta$ , не приходится говорить. Это было для преподобного Максима настолько очевидно, что у него не было никаких вариантов кроме самого резкого неприятия  $\gamma\nu\omega\mu\eta$ , во Христе. Но это неприятие не означало для него принципиальную инаковость человечества Христа по сравнению со всеми другими людьми. «На уровне личности Богочеловека воля проявлялась не как единый процесс или состояние  $\theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha$ , но как единый результат воления  $\theta\epsilon\lambda\eta\theta\epsilon\nu$  соответствующий особому «способу» Божественного домостроительства»<sup>180</sup>.

Основой такого понимания является такая особенность гномической воли как ее непостоянство, а также ее постоянная самореализация при выборе между злом и добром. Природная воля в отличие от гномической «является силой, стремящейся к существующему по природе»<sup>181</sup>, можно сказать она как некое состояние и свойство природы. Гномическая воля клонится в различные стороны, и не является определением природы, но она уже принадлежность лица и ипостаси. Прп. Максим понимает гномическую волю как индивидуальное произволение всякого человека, другими словами

---

<sup>178</sup> Флоровский Георгий, протоиерей Византийские отцы V-VIII. Париж. 1933. С. 215.

<sup>179</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы к Фалассию. С. 105.

<sup>180</sup> Louth A. Maximus the Confessor. London, 1996. P. 57.

<sup>181</sup> Дионисий (Шленов), Иеромонах. Преподобный Максим Исповедник, URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/44610.php> (дата обращения 20.10.2014).

личное и более того, часто использование природной воли противоестественным образом. Чаще всего это проявляется при удовлетворении собственных желаний и стремлений, которые превосходят нужное для природы. Соответственно в зависимости насколько личная (гномическая) воля не отвечает запросам природы, настолько она и будет произволом.

При таком определении гномической воли появляется вопрос. Почему же ее не воспринял Иисус Христос, ведь то, что не воспринято, не уврачевано. В богословии прп. Максима, ответ на этот вопрос рассматривается им так. В связи с тем, что гномическая воля соответствует личности, а личность Господа Иисуса Христа является личность самого Бога, ставшего человеком, то здесь ни о какой либо изменчивости или выборе в Нем, которые предполагаются, если признать, что гномическая воля была у Христа, не может быть и речи. Для прп. Максима это было настолько очевидным, что у него не оставалось других вариантов как кроме полного неприятия гномической воли во Иисусе Христе. Однако неприятие гномической воли во Иисусе Христе не означает для прп. Максима принципиальную разницу между человечеством Иисуса Христа и всеми другими людьми. «На уровне личности Богочеловека воля проявлялась не как единый процесс или состояние, но как единый результат воления соответствующий особому «способу» Божественного домостроительства»<sup>182</sup>.

В монофелитском споре могло быть взято за основу только учение о воле как о состоянии природы, то есть о «воле природной». Это учение позволяло сохранить и развить Халкидонскую христологию без возвращения к монофизитству. Существует два аргумента против идеи присутствия во Христе гномической воли - онтологический и нравственный:

Во-первых, преподобный Максим полагает, что признание гномической воли привело бы к отчуждению воли Христа от общей воли Лиц Святой Троицы. Он недоумевает: «Если ты считаешь, что воля Христа одна,

---

<sup>182</sup> Louth A. Maximus the Confessor, London, 1996. P. 57.

каким образом и какой ты ее назовешь?... Если назовешь избирательной, она будет относиться только к Его ипостаси. Ведь избирательная воля определяет лицо, и тогда, по твоему, Христос окажется имеющим другую волю, чем Отец и Дух, и борющимся»<sup>183</sup>.

Во-вторых, признание гномической воли умалило бы человеческую жизнь Христа, и привнесло бы потенциальную возможность к совершению греха. Аналогия с тем, как гномическая воля проявляется у людей, не может быть перенесена на Господа, потому что Он отличается от людей, как уже было сказано, особым «способом» деятельности и воления в силу теснейшего единения Божества и человечества. «Ведь если природная воля всегда соответствует «логосу природы», то гномическая воля – «способу использования», или, по утверждению Пирра, является людским «образом жизни»<sup>184</sup>. Исходя из этого заключаем, что гномическая воля свойственна только людям, характеризуя личную жизнь каждого, и при этом представляет единственный способ выразить свою природную волю через выбор между добром и злом. Здесь важно отметить, что такого отдельного понятия как «гномическая воля» у прп. Максима нет, то понятие привнесено для удобства исследователями трудов прп. Максима. Он выделяет ее как способность природной воли человека к выбору, который, может быть верным или нет. Правильное использование « $\gamma\nu\omega\mu\eta$ » (выбора) приводит человека в согласие со своим логосом и тогда « $\gamma\nu\omega\mu\eta$ » фактически исчезает поскольку полное следование своему логосу значит полное устремление к Богу, что означает окончательный и бесповоротный выбор добра.

Отсутствие у Господа гномической воли подчеркивается тем, что Он был недвижим по произволению. Преподобный Максим писал: «Человечество Бога не находилось в движении по произволению  $\kappa\alpha\tau\alpha$   $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\tau\iota$  как мы, чтобы не посчитали, что Он по природе изменяется в

---

<sup>183</sup> Максим Исповедник, преподобный. Послание пресвитеру Марину. PG 91, с. 53

<sup>184</sup> Максим Исповедник, преподобный. Диспут с Пирром // PG 91, С. 308

зависимости от произволения»<sup>185</sup>. Термин «произволение», *προαίρεσις* очень близок понятию гномической воли. Понятно стремление Преподобного очень четко определить использование этого термина по отношению к человечеству Христа вплоть до утверждения о том, что во Христе не было произволения как такового. В послании к пресвитеру Марину преподобный Максим разъясняет в каком смысле ранее — в 42 вопросеответе к Фалассию — он говорил о «произволении» Иисуса Христа. «Те святые отцы, которые писали о произволении человечества Христа, указывали на желательную силу природы..., которая, можно сказать, тождественна с природной волей; или они указывали на наше собственное произволение, которое воплотившийся Бог воспринял относительно. О чем поразмыслив тщательным образом, твой раб и ученик упомянул произволение в изложении недоумений из Священного Писания святейшему моему господину и учителю Фалассию»<sup>186</sup>.

Неразрешимость проблемы лишь отражает всю глубину тайны Боговоплощения и трагедии совершенного Христом искупления. Божественное Слово, (*λόγος*), обладая всеми свойствами божественной природы, включая энергию и волю, в то же время обладает и всеми свойствами человеческой природы.

### 3.3. Воля первородного Адама

Если бы Адам следовал своему логосу познавая свою Причину и двигаясь к ней, он бы укрепил «данное ему по благодати бессмертие в бесстрастии и непреложности, а потом уже, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии и получил ведение о них как бог, а не как человек, имея по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих, благодаря претворению

---

<sup>185</sup> Поспелов Д.А. Диспут с Пирром: Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 156

<sup>186</sup> Максим Исповедник, преподобный. Письма. С. 67

ума и чувства к обожению»<sup>187</sup>. Человеку дана была цель - стать богом по благодати. Ему также дано было бессмертие и бесстрашие - по причастности к благодати. Изначально созданный Богом благим, он не имел в себе тления и смерти. Но это еще не было окончательное стояние в бессмертии, этот дар еще требовалось укрепить, сделать своим через непреложность своей воли по отношению к добру. Поэтому человек, как «живой мертвец»<sup>188</sup>, мог идти и в смерть, и в совершенное бессмертие. В связи с этим мы можем говорить, что все тварное смертно по своей природе - в силу того, что оно призвано из небытия в бытие. Эта мысль подробно развивается и у святителя Афанасия Великого: «Бог сотворил человека и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении... Но люди, вознерадев и уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслью на злом... как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими, потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем... потерпели тление... Ибо человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен»<sup>189</sup>. В сотворенном Адаме содержалась возможность как тления, так и нетления<sup>190</sup>, но «стояние в благодати» не давало проявиться тленности. Он мог бы стать бессмертным богом...

Адам склонностью своего произволения ко злу лишил себя и всех своих потомков «общей славы» нетления, и человек стал иметь то, чем не обладал, первоначально выйдя прекрасным творением из рук Божиих. «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления»<sup>191</sup>. Это тление стало законом бытия человеческого. Так «кто я

---

<sup>187</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 25.

<sup>188</sup> Там же. С. 25.

<sup>189</sup> Свт. Афанасий Великий. Творения. Ч. 1. М., 1855. С. 85.

<sup>190</sup> «Бог не сотворил человека ни смертным, ни бессмертным, но... способным и к тому, и к другому, то есть если бы он стремился к тому, что ведет к бессмертию, исполнял заповедь Божию, он бы получил от Бога бессмертие как награду за это и стал бы богоподобным, а если бы он обратился к делам смерти, не покорясь Богу, он бы сам стал виновником своей смерти». (Иустин (Попович), преподобный. О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 23).

<sup>191</sup> Иустин (Попович), преподобный. О первородном грехе. Пермь, 1999. С. 23.

теперь?» стал отличен от «кто я был?». Человек не достиг цели, которая была поставлена перед ним - он вместо укрепления в нетлении и уподоблении во всем Богу ввергает себя «в тление смерти». Перед ним была еще одна задача - объединить весь мир и привести его так же к Богу. Это было возложено на него в силу того, что он есть центр мироздания, «микрокосм», «в великом мире малый». В нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, которые обнаруживаются в мире. Он есть отражение всего мироздания, и в силу этого устройства он и был призван к тому, чтобы именно в нем и через него совершалось обожение всей твари, ради чего она и была сотворена.

### **3.4. Грехопадение. Грех как ложная обращенность воли. Страсть как болезнь воли**

Созданный, согласно своему естественному логосу, благим человек был поставлен в рай, чтобы, в конечном счете, всю тварь привести к Богу. Но еще, не будучи окончательно укреплен в данном ему по благодати бесстрастии и непреложности воли<sup>192</sup>, он слышит искусительные слова: «Вкусите и будете как боги...» (Быт. 3, 5). Дьявол прельщает надеждой быть божеством и человек по своей собственной воле преступил данную ему заповедь<sup>193</sup>, омрачив свой ум неведением Бога и повергнув все человечество в тление и смерть. Но человек не останавливается на этом - раз получив наслаждение во грехе, он вновь и вновь избирает этот образ действия, измышляя различные виды страстей, наследовав при этом как следствие страдания<sup>194</sup>. Преподобный Максим постоянно говорит о том, что несмотря на то, что существо человеческое претерпело изменение и тяготеет ко греху, совершение или не совершение греха есть дело произволения, дело его воли. если последняя всегда будет подчиняться «разумному началу в нас», то тогда

---

<sup>192</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 25.

<sup>193</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 259.

<sup>194</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 25.



«не будет ни зла в сущих, ни того, что влечет к такому злу»<sup>195</sup>. «... Бесы не в силах возбудить страсть..., если любовь и воздержание присутствуют в душе»<sup>196</sup>. «В существовании зла нет никакой метафизической необходимости»<sup>197</sup>. Совершение зла не вытекает с необходимостью из существования самих личностей, пусть даже и обладающих некоторой привнесенной склонностью к нему: «Итак, человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. Правда человек, по природе расположенный к познанию Бога и любви к Нему, выбрал зло потому, что оно было ему подсказано: в этом вся роль змия»<sup>198</sup>. Зло было предложено человеку и он согласился на господство его над ним. Здесь мы должны идти еще далее в понимание явления зла в мире, ибо мы видели в повествовании о грехопадении Адама от падшего ангела, явившегося человеку в образе змия. Именно в ангельских мирах берет свое начало зло. Часть ангелов, которые были сотворены, естественно, благими, «взбунтовавшись», потеряла дарованные блага. Тот, кто был первым призван к обожению и благодати<sup>199</sup>, решил «самостоятельно», «по произволению» стать богом, в результате чего лишь «сплошь проникнулся мраком», неведением божественной благодати. Корень греха - это жажда самообожения<sup>200</sup>, ненависть к благодати. Оставаясь независимым от Бога в самом своем бытии, ибо бытие создано Богом, мятежный дух начинает ненавидеть бытие, им овладевает неистовая страсть к уничтожению, жажда какого-то немислимого не-бытия, - писал В. Н. Лосский. Изгнанные с «неба» они силятся в мире разрушить божественный план, будучи при этом связаны «вечными узами». Последние для святого Максима есть не что иное, как промыслительная сила Божия, сдерживающая ради нашего спасения их «неистово против нас и не попуская их злобе

---

<sup>195</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 118.

<sup>196</sup> Там же. С. 119.

<sup>197</sup> Флоровский Георгий, протоирей. В мире исканий и блужданий. Прага, 1922. С. 201.

<sup>198</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 251.

<sup>199</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 45.

<sup>200</sup> Как выражается преподобный Максим, - «себялюбие». (Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 115, 128).

строить западни нам»<sup>201</sup>. Божественный Промысл, удерживающий зло, позволяет, порою, врагу в какой-то степени изливать свою ненависть на человека.

Все многообразие зла есть лишь следствие богопротивного произвола личностей, созданных со свободной волей, которую Бог не отнимает у них, но долготерпит и ожидает их обращения к Себе. Именно с целью обратить устремления человека от чувственных наслаждений, к которым он стремится и которые враг постоянно предлагает, желая отвратить ум людей от Бога, Творец попускает случающиеся бедствия. «Ибо Бог, будучи благим и желая полностью вырвать из нас семя зла, то есть наслаждение, отнимающее ум от божественной любви, попускает диаволу наводить на нас муки и кары, тем самым через муки души вытравляя яд наслаждения, уже ранее завладевшего ею... Бог еще желает создать и соделать карающую и человеконенавистническую силу диавола принудительной причиной обращения к добродетели для тех, кто добровольно отпал от нее»<sup>202</sup>. То же самое можно сказать и относительно злой деятельности человека. Она есть безусловное зло, коренящаяся в свободной воле человеческих личностей. Божие попущение не есть оправдание зла через Бога, не есть воля Божия об этом зле. Божий Промысл есть и остановка зла там, где оно преступает некоторую меру, и обращение его всякий раз во благо. Исходя из слов преподобного Максима Исповедника, можно сказать, что если Бог попускает совершаться бедствиям с людьми, то совершает это исключительно по любви к ним. Но обратится ли человек, которого постигли испытания, к Богу - это опять в воле твари.

### **3.5. Зло как воля к небытию**

«Проблема собственно зла сама по себе проистекает из христианского учения. Действительно, как объяснить наличие его в мире, сотворенном

---

<sup>201</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 45.

<sup>202</sup> Там же. С. 73-74.

Богом, в том видении, в котором сотворенное по существу своему есть добро? И даже учитывая дарованную человеку свободу противиться Божественному плану, мы не можем не задавать себе вопрос: «Что такое зло?» В. Н. Лосский, здесь, верно замечает, что вопрос этот ставится неправильно, при такой его постановке предполагается, что зло есть «нечто», и мы склонны принимать его за некую сущность, за некое «злое начало». Понимание мира, в котором самостоятельно действуют Бог и некий «анти-Бог», периодически пыталось проникнуть и в христианство. Но такое мирозерцание является неверным, ибо «у Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-то природ, которые были бы Ему чужды»<sup>203</sup>.

Начиная с III века и до блаженного Августина, мысль отцов сражалась с манихейством. И тогда было сказано, что зло есть недостаток, несовершенство, не сама природа, а то, что ее делает такой (несовершенной). Относительно сущности зла отцы единодушно говорят, что зло не существует, что оно является лишением истинного бытия<sup>204</sup>. Но этот ответ не всегда достаточен, особенно перед злом, наблюдаемом в мире. Конкретному человеку, терпящему насилие над собой, чаще всего не становится легче от мысли, что зло не есть какая-либо сущность. Он его ощущает и готов на борьбу с тем злом, которое видит вполне конкретно. Так же «подвиг и борьба подвижника в пустыне или вне ее предполагают реальность противника: бороться с миражами и призраками..., - такая борьба была бы тоже призрачна... Здесь мы приходим к самой острой и основоположной нравственно-метафизической антиномии, зло - реально и действительно, есть

---

<sup>203</sup>Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 250.

<sup>204</sup> Напр., Свт. Василий Великий: «...Зло не живая и одушевленная сущность, но состояние души, противоположное добродетели и происходящее в беспечных чрез отпадение от добра. Посему не доискивайся зла вовне, не представляй себе, что есть какая-то первородная злая природа, но каждый да признает себя самого виновником собственного злонравия» (Василий Великий, святитель. Творения. Ч. 1. М.: Типография Августа Семена, 1845. С. 30). Святой Дионисий Ареопагит говорит, что зло представляет собой «лишение, ослабление, несоразмерность, заблуждение, бесцельность, безобразность, безжизненность, неразумность, несовершенство, непостоянство, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездельность, вялость, беспорядочность, беззаконие, незавершенность, мрак, бессущность..., не будучи никаким образом, нигде и ничем» (Крючков В.П. Богословие «Корпуса Ареопагитикум». Загорск, 1984. С. 130).

сила, эмпирически оно не менее реально, чем добро... И вместе с тем... зло есть существенное «небытие»<sup>205</sup>.

К проблеме зла святой Максим подходит в русле общего взгляда восточных отцов на зло. «Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим, по собственной природе, ибо оно не имеет в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности»<sup>206</sup>. Это, безусловно так, но вместе с этим преподобный дает и «положительное» определение зла – «оно есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно не есть что-либо другое»<sup>207</sup>. Таким образом, зло не есть природа, ибо она создана благой, но состояние ее, ее деятельность. Оно есть своего рода «болезнь природы», которое существует за счет последней, паразитируя на ней. «Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил... к чему-либо иному помимо цели. Целью же я называю Причину сущих, к которой естественно устремляются все»<sup>208</sup>. В саму природу вложено движение к Творцу, ее логос направлен всегда к Богу, но «тропос» бытия этой природы может быть и иным. Он может двигаться в обратную сторону - от Бога. И здесь мы подошли уже к области воли природы, в которой лежит зло. Бог при творении даровал разумной природе два свойства - бытие и приснобытие, а способности воли - благодать и премудрость, чтобы тварь добровольно стала причастна тем благам, которыми обладает Бог по своей сущности. Быть причастным Благодати и Премудрости или не быть им причастным (а следовательно быть причастным

---

<sup>205</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. В мире исканий и блуждений. С. 200-201.

<sup>206</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 2. С. 22.

<sup>207</sup> Там же.

<sup>208</sup> «В ноуменальном аспекте весь сотворенный Богом мир является прекрасным, но в своем феноменальном лике, в своем свободном самовыявлении он обезображен собственным злом и находится под его неприглядным видом. Зло представляет собой категорию не онтологического характера, а феноменологического порядка... Не следует думать, что состояние - это некая несущественная, эфемерная и ничтожно малозначимая “надстройка” в сравнении с бытием, к которому оно относится. Напротив, состояние является самой основой и существенной характеристикой бытия. Все то, что позволяет человеку увидеть благолепие мира или заставить его содрогаться перед ужасами жизни, переживать радость бытия или чувствовать горечь и безысходный трагизм человеческого существования, - все это открывается нам как различные состояния бытия. Не только жизнь, но и смерть, причем в еще более обостренной форме выявляет огромное многообразие состояний бытия, его светлых и радостных и его ужасных и темных сторон». (Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 120-121).

неблагости, то есть злу) «зависит от воли разумных существ»<sup>209</sup>. Зло обнаруживает и проявляет себя в свободной воле разумных существ, когда они движутся против логоса своей природы, помимо Цели бытия, неся тем самым опасность все бытие превратить в небытие, как удаляющееся от Бога<sup>210</sup>. Но само небытие и мрак, из которого Господь вызвал тварь к бытию, не есть еще зло. Ведь согласно святому Максиму Исповеднику, «Господь создал и само небытие (ибо он выше и бытия, и небытия, как вообще выше всякого соотносительного сопоставления). Злом является стремление к небытию и мраку вызванной из него твари. Тварь стремится в небытие, но, как уже говорилось, не может при этом вновь в него обратиться, это вне ее власти»<sup>211</sup>. Посредством творческих сил тварь связана с Творцом, и «поэтому ничто тварное и конечное не может выйти за онтологическую грань абсолютной и беспредельной власти Бога. Никакая разумная тварь не способна покинуть пределы бытия и обратиться в ничто»<sup>212</sup>. Зло возникает не в бытии, а в его состоянии, которое создается самой тварью. «Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личности»<sup>213</sup>. В этом вся живучесть и действенность зла.

### **3.6. Исправление человеческой воли Воплощением Христа**

Говоря об исправлении человеческой воли Воплощением Христа, необходимо остановиться на проблеме «послушания» Христа, которая в частности напрямую связана с темой «воли» Христа.

Подчеркивая факт вольного принятия Христовым человечеством страданий, как выражающих второй вид «Богомужеского действия» Христа, прп. Максим вводит в 4-й Трудности к Фоме новую концепцию для выражения этой идеи - он начинает говорить о «послушании» Христа. Здесь

---

<sup>209</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 124.

<sup>210</sup> Там же. С. 150.

<sup>211</sup> Там же. С. 124-125.

<sup>212</sup> Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. С. 120.

<sup>213</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 250-251.

прп. Максим развивает известное рассуждение о «послушании» Христа свт. Григория Богослова, который писал следующее в Слове 30-м (Втором о Сыне):

«Ибо, как Слово, Он не был ни послушлив, ни непослушлив, поскольку то и другое свойственно подчиненным и второстепенным, и одно - добронравным, а другое - достойным наказания. Но, как *зрак раба*, Он снисходит к сорабам и рабам и принимает чуждый образ, неся в Себе всего меня вместе со всем мне свойственным, чтобы истребить Собой худшее, подобно тому, как огонь истребляет воск, или солнце - земной пар, и чтобы я приобщился свойственному Ему через сорастворение. Посему Он на деле воздаст честь послушанию, и испытывает его в страдании (Евр. 5, 8). Потому что недостаточно Ему бывает одного расположения, как и нам его недостаточно, если мы не сопровождаем его делами. Ибо дело становится доказательством расположения. Но, может быть, не менее важно предположить и то, что Он подвергает испытанию наше послушание и все, что нам принадлежит, измеряет Своими страданиями, в чем и состоит искусство Его человеколюбия, - дабы на Себе узнать, что для нас возможно, и сколько должно с нас взыскивать, и сколько нам извинять, если со страданиями будет нам зачтена и наша немощь»<sup>214</sup>.

Прп. Максим, развивая идеи свт. Григория, говорит о том, что цель, ради которой Сын Божий воспринимает в воплощении всю нашу непредосудительную страстность, заключается в том, чтобы «спасти одержимых грехом», а также отменить этой страстностью наказание за грех прародителя. Прп. Максим утверждает, что «тем, кто делом старается почтить благодать», Сын Божий сообщает «божественную силу», «соделывающую в них непреложность души и нетление тела в тождестве намерения в отношении того, что по естеству благо»<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Григорий Богослов, святитель. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 3. М., 1889. С. 68.

<sup>215</sup> Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). С. 23.

Последнее совершается, как говорит прп. Максим, усвоением Сыном Божиим «чуждого зрака», который характеризуется «послушанием» и «подчинением». С другой стороны, в тех же *Трудностях к Фоме*, где прп. Максим об этом пишет, он утверждает, что Божественной природе «чуждо послушание, равно как и подчинение». Прояснить это можно следующим образом: так как Адам пал посредством преслушания, поэтому его спасение могло совершиться только посредством противоположного - послушания. Прп. Максим следовал в логике данного сотериологического размышления свт. Григорию Богослову, который говорил о том, что Сын Божий должен был «делом воздать честь послушанию» которое нарушил Адам и «испытать его в страдании»<sup>216</sup>.

Иными словами, согласно прп. Максиму, речь здесь шла о том, чтобы Христу не только принять Крест, но и добровольно претерпеть все страдания, тем самым исполнив «послушание», в чем и проявился сотериологический аспект второго вида «Богомужеского действия». По логике же монофелитов получалось бы так, что Второй Адам, не имея свободного и добровольного действия в избрании страданий, не мог бы и «досовершить» недосовершенное первым Адамом. Такой вывод можно сделать из того, что монофелиты, как было показано выше, отрицали наличие во Христе второго вида «Богомужеского действия» через который Христос «исполнил», согласно прп. Максиму, то, что привел все человечество ко спасению посредством «послушания», о чем в Новом Завете сказал еще апостол Павел: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил (буквально «истощил», или «опустошил») Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 6–8).

---

<sup>216</sup> Григорий Богослов, святитель. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. С. 68.

Отсюда ясным становится, что цель принятия Христом страданий добровольным способом - победа над дьяволом и усвоение нам плодов этой победы. Прп. Максим пишет об этом следующим образом:

«Ибо Тот, кто по естеству пребыл Владыкой, сделался ради меня, - по естеству раба, - рабом, чтобы соделать меня владыкой над тем, кто обманом тиранически стал господствовать надо мной, и для сего надлежащее рабу владычественно совершая, то есть относящееся к плоти - по-божески. страстью уничтожив тление и смертью устроив негибнущую жизнь; а приличествующее Владыке творя рабски, то есть относящееся к божеству - плотски, являя неизреченное истощание, страстную плотию обожив весь род, оземленившийся тлением»<sup>217</sup>.

Под «обожением» в этом отрывке прп. Максим понимает наделение человеческой природы в остальных людях теми свойствами Божества Христова, которыми Он «обогащал» Свою человеческую природу посредством взаимобмена, для чего и необходима была самостоятельная человеческая энергия в Нем, которой Он добровольно, в «послушании», усваивает Себе страдания. Прп. Максим пишет следующим образом:

«Взаимообщением свойств ясно удостоверил Он о природах, из которых была Его ипостась, и об их существенных энергиях - то есть, движениях, - которых Сам Он был неслитным соединением, безо всякого разделения по обеим природам, из которых Сам Он был ипостасью, поскольку единственно свойственным Себе образом - то есть, единовидно - действуя, посредством всего содеянного Им силою Своего божества нераздельно явил и действие своей Ему плоти»<sup>218</sup>.

Поводя итог к теме исправление воли у прп. Максима в контексте богословско-полемической ситуации, а именно, если более локализовать, в преддверии начала полемики с монофелитами, важно подчеркнуть то значение, которое он в это время придавал теме послушания Христова,

---

<sup>217</sup> Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). С. 23-24.

<sup>218</sup> Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях... С. 24.



совершенного Им по человечеству, но особым, отличным от обычного у всех остальных людей, божественным образом. И хотя в *Трудностях к Фоме* еще не обсуждается учение о волях во Христе, в отличие от темы природных действий, но учение о послушании Христа и его месте в домостроительстве имеет прямое отношение к будущей полемике с монофелитами, доктрина которых, как ее понял прп. Максим, фактически не оставляет места добровольным страданиям Христа (в том числе и Его «послушанию» по человечеству), делая человечество Христа лишь безвольным орудием Божества.

Монофелиты, скорее всего, трактовали «послушание» Христа Богу Отцу как триадологическое «послушание» Сына внутри Божества. И, более того, раз они могли признавать некую особую личную волю Сына, можно было говорить и об особых отношениях на уровне личных волей в Троице, что, скорее всего, вело бы к представлениям о «иносуции» Сына Отцу, так как Сын становился бы в такой перспективе «ниже» Отца. К тому же данная точка зрения явно противоречила словам свт. Григория Богослова о том, что Христос как Бог является превышающим как послушание, так и преслушание. Однако говорить о богословских выводах монофелитских концепций представляется еще преждевременным.

Так Христос добровольным послушанием исправляет волю падшего Адама. Этим человечеству дается возможность исцелить свою удобопреклонную ко греху волю.

### **3.7. Аскетизм как исправление воли**

Понятие «добровольность» в контексте учения о воле играет немаловажную роль в аскетическом учении прп. Максима. Оно используется прп. Максимом как в положительном, так и в отрицательном смысле, наполняясь либо содержанием «духовного совершенствования человека», либо же его «деградации». Нам необходимо будет рассмотреть обе эти аскетические мысли, руководствуясь словами самого прп. Максима о том,

что душа «добровольно через свои поступки или выбирает честь или получает бесчестие»<sup>219</sup>.

В «положительном» ключе прп. Максим пользуется понятием «добровольные труды», входящими в более общую его концепцию «подвижнических трудов». Выражая смысл этой концепции, прп. Максим говорит о том, что аскет переносит добровольные и недобровольные труды ради того, чтобы приобрести духовную добродетель, которая приводит аскета к исправлению его воли и соответственно ко спасению<sup>220</sup>.

Прп. Максим говорит о том, что «добровольными трудами» должно «воспитывать себя» для уничтожения плотского мудрования. Любая добродетель должна быть добровольной, в частности воздержание<sup>221</sup>. По словам прп. Максима: «Любящий добродетель, добровольно умиряет печь сластей»<sup>222</sup>.

По учению прп. Максима, человек идет по пути духовного совершенствования двояко: с одной стороны, он принимает на себя вольные труды ради добродетели, а с другой, претерпевает невольные бедствия. Прп. Максим пишет следующим образом: «всякий труд, добровольный ли, или невольный, становится смертью для смерти от матери сладости»<sup>223</sup>.

Особое значение в аскетическом делании подвижника, согласно прп. Максиму, приобретает вольное умерщвление страстей, которое достигается посредством добровольного и невольного злострадания. Прп. Максим пишет следующим образом:

«Достигнув этого спасения через добровольное умерщвление, святые явили себя чуждыми для жизни и странниками»<sup>224</sup>. Святые сподобились через добровольное злострадание получить добрую награду – бесстрастие.

---

<sup>219</sup> Например, недобровольное изгнание из отечества и добровольное внимание гласу пастыря. (Максим Исповедник, преподобный. // PG 91, С. 621).

<sup>220</sup> Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/950> (дата обращения: 16.11.2016).

<sup>221</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросыответы к Фалассию. С. 60.

<sup>222</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 145.

<sup>223</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросыответы к Фалассию. С. 93.

<sup>224</sup> Там же. С. 268.

Венцом же аскетического делания, согласно прп. Максиму, становится богообщение и единение с Богом. Мы должны вступить в добровольную дружбу со Христом, испытать «добровольное сорасположение к сродному через благомыслие»<sup>225</sup>.

Необходимо также отметить, что иногда прп. Максим, также как и античные авторы, отождествляет «то, что добровольно» не столько с произвольным, сколько с естественным и правильным, а «невольное» – с противоестественным и злым. Логика рассуждения прп. Максима следующая: поскольку зло есть «не-сущее» по сравнению с добром, ему можно покориться только невольно. Прп. Максим пишет следующим образом:

«Рачитель добрых дел согласно промыслу логосов Премудрости, добровольно устремляется к благодати обожения, а тот, кто не проявляет рачения о них, по справедливому суду благодаря воспитующим образам невольно предаётся злобе»<sup>226</sup>.

Обращает на себя внимание то, что прп. Максим связывает учение о промыслительных логосах Бога, который здесь именуется Премудростью, с тем, что подвижник устремляется к обожению добровольно. Судя по всему, можно вести речь об особых «логосах добровольности», или, иными словами, о том, что «добровольность» находится в управлении Божественного Промысла, который управляет человека ко спасению посредством логосов, или же сам является этими логосами (λόγοι). С другой стороны, в этом отрывке четко прослеживается, что прп. Максим использует свою известную концепцию о Боге как Промыслителе и Судии<sup>227</sup>. Получается, что как Промыслитель Бог действует в жизни человека тем, что подает ему логос добровольного совершенствования, в то время как Судия Он действует тогда, когда человек отсупает от Промысла, тем, что попускает ему невольно подпасть под действие последствий этого отсупления. Однако

---

<sup>225</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы к Фалассию. С. 112.

<sup>226</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 235.

<sup>227</sup> На самом деле прп. Максим говорит о триаде: Бог есть Творец, Промыслитель и Судия.

и эти последствия называются прп. Максимом «воспитующими образами», что говорит о том, что, с одной стороны, и «добровольным» и «невольным» ведает не столько человек, сколько Бог, а, с другой, о том, что и последствия и того и другого образа действия не являются собственно нашим автономным претерпеванием, но тем, что также налагается на нас Богом. Все эти моменты интересно связаны с понятием о «фатуме» в античной философии и, судя по всему, прп. Максим ставил себе целью показать то, что языческий «фатум» в христианстве снимается представлением о Боге как Промыслителе и Судии. Однако рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данной работы.

Однако прп. Максим с богословских высот быстро спускается к печальной реальности человеческого бытия, весь трагизм которого заключается именно в добровольности зла. И здесь будет уместным рассмотреть отрицательные значения в содержании понятия «добровольность» согласно учению прп. Максима.

Прп. Максим говорит о том, что вслед за добровольным отпадением дьявола, произошло добровольное грехопадение Адама. Он пишет следующим образом:

«Праотец Адам наподобие слепца, в самом деле, во мраке неведения обеими руками добровольно осязая грязь вещества, предал себя целиком одному чувству»<sup>228</sup>.

Далее прп. Максим, говоря об антитезе «добровольного» и «невольного» (в данном случае и то и другое понятие приобретают однозначный отрицательный смысл), рассуждает о последствиях греха Адама:

«В праотце Адаме было два греха: произволения, добровольно отвергшего благо... и природы, невольно через произволение, отвергшей бессмертие»<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях... С. 38.

<sup>229</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы-ответы к Фалассию. С. 83.

«Добровольное» в данном случае – это сознательный волевой греховный акт, а невольное означает общее состояние падшего человека, который стал тленным, страстным и смертным. Таким образом, хотя и по-разному, «добровольное» и «невольное» здесь мыслятся прп. Максимом как грех, зло. И, если «добровольный грех произволения» есть грех в собственном смысле слова, то есть грех личный, то «невольный грех природы», грех не в собственном смысле слова, является именно последствием добровольного выбора, а точнее было бы сказать, если иметь в виду то, что было описано выше, неверное использование Адамом свободы воли.

Также очень часто прп. Максим говорит о добровольных/невольных искушениях или страстях. Он пишет о том, что «искушения происходят к нам добровольно через сладкие страсти или невольно через внешние бедствия»<sup>230</sup>. Прп. Максим постоянно проводит четкое различие между добровольными и невольными искушениями. Но также прп. Максим говорит и о добровольных/невольных страстях. «Добровольные страсти» – орудие дьявола, который пытается сделать нас «добровольными врагами Творца»<sup>231</sup>. В самых разных местах прп. Максим говорит о добровольных страстях как об основной опасности для спасения человека. Невольные же страсти также постоянно имеются в виду, и тождественны общему падшему состоянию человеческой природы.

---

<sup>230</sup> Максим Исповедник, преподобный. Творения. Кн. 1. С. 161.

<sup>231</sup> Максим Исповедник, преподобный. Вопросы к Фалассию. С. 181.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная работа была посвящена такому сложному понятию как воля в богословии и в частности христологии прп. Максима Исповедника, в контексте нескольких интеллектуальных традиций поздней античности и раннего средневековья. Присутствие искомого понятия «воля» в этих традициях наводит на мысль об общезначимости тематики воли вообще для всего древнего грекоязычного мира. Смысловым центром работы выступило учение о воле Христа прп. Максима Исповедника в контексте вышеозначенных философских и богословских традиций. Для того чтобы показать интеллектуальный вклад прп. Максима в разработку концепции «воли», в работе был осуществлен богословско-философский и филологический анализ текстов соответствующих традиций.

Исходя из задач работы, можно сделать следующие выводы:

Рассмотрев предшествующую прп. Максиму Исповеднику античную философскую традицию на предмет осмысления в ней понятия воли, и выявив соответствующий терминологический аппарат, можно заключить, что учение о волевом характере действия человека было представлено в античной философии по сути двумя типами учений, которые по-разному отвечали на вопрос о соотношении «независящего от нас» судьбы, причинно-следственных связей в мире чувственных явлений с «зависящим от нас» морально-нравственным выбором человека, его индивидуальной свободой. Один тип учения был характерен для Платона и платонической школы, где добровольность человека мыслилась как свобода от необходимости, тогда как для стоической традиции, другого типа учения о воле человека, последняя мыслилась как свобода в необходимости. Все эти античные философские концепции, бесспорно, оказали свое влияние на всю святоотеческую мысль в вопросе о воли человека.

В результате анализа византийской и западной богословских традиций в лице некоторых их авторов на предмет осмысления в них понятия «воля» в работе была сделана попытка показать их связь с учением прп. Максима. По

результатам этого анализа необходимо заключить о том, что в представлении восточных святых отцов и церковных писателей о воле человека и добровольности Христа четко прослеживается единая линия развития церковной традиции, в рамках которой будет писать и прп. Максим. Можно даже сказать, что все то новое, что прп. Максим скажет о воле в антропологии и христологии, окажется прочно укоренено в предшествующей ему онтологической, этической и аскетической традиции Церкви. Главным же, на что будет опираться прп. Максим в этой традиции, будет понятие «добровольное страдание» Христа, которое он будет развивать в соответствии с логикой мысли предшествовавших ему святых отцов.

Рассмотрев учение о воле Христа в западной богословской традиции на примере одного ее, близкого к восточной традиции, представителя, можно заключить о том, что у автора этой традиции концепция «воли» Христа еще не получила такого развития, какое оно имело на Востоке. Однако все предпосылки его развития там имели место. Свт. Лев Римский, близкие по своему духу восточной богословской традиции, уже высказывали мысли, которые оказались очень близки даже не современной им восточной богословской мысли, а той мысли, выразителем которой станут через несколько столетий прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин.

В следующей главе работы в поле внимания попали предмонофизитская и ранняя монофизитская традиции в понимании воли Христа. На примере анализа воззрений Аполлинария Лаодикийского и текста *Энотикона* императора Зинона можно сделать выводы о том, что учение о добровольных страданиях Христа было развиваемо как в предмонофизитской традиции, так и у первых монофизитов. В этой же главе были рассмотрены позиции в отношении добровольности Христа Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского, от которых обсуждение соответствующих концепций, так или иначе связанных с темой «воли» Христа, перейдет в особый модус своего существования у православных авторов. Две позиции в отношении добровольности Христа, соответственно, Севира Антиохийского

и Юлиана Галикарнасского, были непосредственно связаны с их пониманием феномена тления в плоти Христа. Согласно Севиру, Христос никак не мог быть по Своему человечеству свободен от закона тления, так как, раз тление является существенной характеристикой человеческой природы по Севиру, в случае такой свободы происходило бы временное развоплощение Сына Божия. Поэтому добровольность Христа Сефир относил к Его сложной природе, а не к Его человечеству, которое, тем не менее, Сефир признавал во Христе отдельно от Божества. Для Юлиана же все было несколько иначе. Судя по всему, согласно Юлиану не только тление входило в определение человеческой природы, но и грех. Поэтому Христос был добровольен, согласно ему, даже не в отношении тления, которое во Христе является своего рода чудом, наподобие Воскресения.

Чтобы посмотреть то, как концепция «воли» Христа продолжала существовать в Византии и чтобы более детально выявить контекст мысли прп. Максима в этом вопросе, была рассмотрена монофелитская традиция понимания воли Христа на примере трех богословов этой традиции: патр. Сергия Константинопольского, Феодора Фарранского и патр. Павла Константинопольского. По результатам анализа можно заключить о том, что монофелитская традиция в Византии также как и православная имела учение о воле Христа. По крайней мере, такое учение обнаруживается у ряда ее важнейших представителей, таких как патриархи Константинопольские Сергей, Пирр и Павел, а также у Феодора Фарранского. При этом исследователи находят у патр. Павла очень близкое учение о самовластии души Христа с учением прп. Максима. Но, не смотря на ряд очевидных богословских совпадений, очень четко видна и разность этих богословских позиций. Для подавляющего числа монофелитов, исключая, возможно, патр. Павла, добровольность Христа относилась по преимуществу только к Божественной воле Логоса, тогда как для православной традиции, которую представлял прп. Максим, добровольность, помимо Божественной воли



Логоса, принадлежала также и человеческой Его воле, которую монофелиты как раз и отвергали.

Рассмотрев «внешнюю» прп. Максиму историю идеи «добровольности» как таковой, а также и «добровольности» Христа, логичным явилось выявить онтологические основания феномена воли в системе самого прп. Максима. Проанализировав соответствующие идеи прп. Максима, можно заключить, что прп. Максим понимает добровольность как действие полностью соответствующее природе, природному логосу. В человеке, особенно после грехопадения, действовать ему согласно с логосом природы «мешает» его «произволение», которое, хотя и укоренено в природе, но его обычное использование ведет к постоянному отступлению от логоса природы. Именно Христом будет в совершенстве реализовываться действие согласное с логосом природы.

Сам же вопрос о воли Христа решается прп. Максимом в трех аспектах: через постулирование добровольности Христа в трех смысловых и онтологических «точках» человеческого бытия – рождении, страдании и смерти. Все эти стадии человеческого бытия, характеризующиеся общим состоянием тленности, Христос проходит так, что не оставляет, благодаря нетленности Своего произволения, места никакой укоризненной страсти. В этом, с точки зрения прп. Максима, и состоит Его добровольность, иначе которую можно выразить как – следование логосу природы. Также следует отметить, что у прп. Максима понятие «добровольное страдание» Христа получает особое раскрытие, через то, что прп. Максим обогащает святоотеческий сотериологический принцип исцеления подобного подобным тем, что проводит действие этого принципа во Христе до уровня произволения.

Далее в работе был показан процесс историко-контекстуального формирования концепции о двух видах «Богомужеского действия», а также произведен анализ концепции «послушания» Христа как одного их

сотериологических аспектов Его добровольности, в контексте моноэнергистских и монофелитских споров.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что само по себе указание на свободу, добровольность и самовластность человека являлось для восточной традиции в целом показателем реального положения вещей. Иными словами, для христианского богословия, пусть даже и монофизитского толка, признание свободы человека является онтологической и неустранимой антропологической характеристикой.

Рассматривая учение о логосах прп. Максима видно, что человеческого естества у всех одинаков - такова первоначальная данность и, что еще более существенно, он всегда направлен к благу, к Богу. Благодаря этому логосу мы все можем обладать «одним естеством», единой волей и желанием, посредством чего человек приближается друг к другу и к Богу. Путем правильного употребления своих естественных сил человек может направляться к своему Создателю и входить в теснейшее единение с Ним. Поэтому всякий, кто действует в соответствии с естеством, держит в подчинении страсти, созерцает логосы сущих и пребывает с Богом. Из этого можно сделать вывод: следуя себе (своему логосу) человек следует воле Божией Которая и сотворила его логос.

Делая вывод о таком понятии как гномическая воля, отметим: такого отдельного понятия как «гномическая воля» у прп. Максима нет, это понятие привнесено для удобства исследователями трудов прп. Максима. Он выделяет ее как способность природной воли человека к выбору, который, может быть верным или нет. Правильное использование «γνώμη» (выбора) приводит человека в согласие со своим логосом и тогда «γνώμη» фактически исчезает, поскольку полное следование своему логосу значит совершенное устремление к Богу, что означает окончательный и бесповоротный выбор добра.

Говоря о зле в системе прп. Максима, отметим, что зло, коренится в свободной воле человеческих личностей. Оно есть своего рода «болезнь природы», которая существует за счет последней, паразитируя на ней.

Зло обнаруживает и проявляет себя в свободной воле разумных существ, когда они движутся против логоса своей природы, помимо Цели бытия, неся тем самым опасность все бытие превратить в небытие, как удаляющееся от Бога.

В саму природу вложено движение к Творцу, ее логос направлен всегда к Богу, но «тропос» бытия этой природы может быть и иным. Он может двигаться в обратную сторону - от Бога. Таким образом зло здесь понимается как воля/стремление к небытию.

Также в заключении необходимо отметить, что прп. Максим, в отличие от многих христианских богословов святоотеческого периода обладал настоящим, всеобъемлющим философским видением. Его мысль носила систематический характер и не всегда была реакцией на ту или иную ересь, как у многих богословов. Исходя из этого можно утверждать, что, не будь монофелитского спора, преп. Максим все равно бы развил свое учение о воле.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### **Источники**

1. Библия. М.: РБО, 2001.

### **Творения преп. Максима Исповедника**

2. Максим Исповедник, преподобный. Письма. СПб.: Изд-во СПб. ГУ, 2007.
3. Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт св. Фомы, 2006.
4. Максим Исповедник, преподобный. Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.
5. Максим Исповедник, преподобный. Диспут с Пирром. М.: Изд. Храм Софии Премудрости Божией, 2004.
6. Максим Исповедник, преподобный. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. М.: Мартис, 1993.
7. Максим Исповедник преподобный. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб, 2007.
8. Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. СПб.: Изд. РХГА, 2014.
9. Григорий Богослов, святитель. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Т. 3. М., 1889.
10. Максим Исповедник, преподобный. Творения. Ч. 1: Житие преподобного Максима и служба его. Пер. Муретова. М. Сергиев Посад, 1915.

### **Творения иных Святых Отцов и другие источники**

11. Афанасий Великий, святитель. Творения. Ч. 1. М., 1855.
12. Василий Великий, святитель. Творения. Ч. 1. М.: Типография Августа Семена, 1845.
13. Григорий Нисский, святитель. Творения. Ч. II. О блаженствах. М., 1861.
14. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. Творения. Т 1. СПб., 1913.
15. Иустин (Попович), преподобный. О первородном грехе. Пермь: Панагия, 1999.
16. Иустин Философ, мученик. Разговор с Трифоном-иудеем. М., 1891.
17. Кирилл Александрийский, святитель. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Толкования на евангелие от Иоанна. Кн. 3. М.: «Паломник», 2002.
18. Аристотель. Никомахова этика. Т. 3. М.: Мысль, 1983.
19. Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. СПб.: Изд. Олега Абышко 2003.
20. Немезий Эмесский, епископ. О природе человека. М.: Канон+, 1998.
21. Ориген. О началах. Книга 3. СПб.: Амфора, 2000.
22. Платон. Тимей. Собрание сочинений. М.: Мысль, 1994.
23. Платон. Федр. – М.: Прогресс, 1989.
24. Платон. Государство. М.: Директ-Медиа, 2002.
25. Плотин. О благе или едином. М.: Логос, № 3. 1992.
26. Плотин. Трактаты 1–11. Пер., Шичалина. Ю.А. М.: Философия 2007.

### **Литература**

27. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. М.: Никея, 2009.
28. Деяния Вселенских Соборов, в Т. 4. Казань: Изд. Казанской Духовной Академии, 1913.

29. Деяния Вселенских Соборов. Издание II. Т. 6. М., 1882.
30. Берестов И.В. Аристотель как предшественник концепции Первоначала Плотина. «Гуманитарные науки в Сибири» № 1. Новосибирск, 2003.
31. Бальтазар Х.У. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник. №1 (19). Альфа и Омега, 1999, Беневиц Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013.
32. Беневиц Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника.
33. Беневиц Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013.
34. Беневиц Г.И. ««Богословско-полемиические сочинения» прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства». СПб: Издательство РХГА, 2014.
35. Берестов. И.В. Аристотель как предшественник концепции Первоначала Плотина// Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 1.
36. Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М.: Поколение, 2007.
37. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918.
38. Бриллиантов А.И. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
39. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.
40. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.
41. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
42. Крючков В.П. Богословие «Корпуса Ареопагитикум». Загорск, 1984.
43. Ларше Ж.-К.. Преподобный Максим Исповедник - посредник между Востоком и Западом. М.: Сретенский монастырь, 2005.
44. Лебедев А.П. Вселенские Соборы VI–VIII вв. Изд. 3-е. СПб., 1904.

45. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.- М., центр СЭИ, 1991.
46. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
47. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Киев, 2002.
48. Мейендорф Иоанн, Протоиерей. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. М.: Лучи Софии, 2001.
49. Мейендорф Иоанн, Протоиерей. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.
50. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко- догматическое исследование. СПб., 1888.
51. Петров В.В. Максим исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: институт философии РАН, 2007.
52. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
53. Поспелов Д.А. Диспут с Пирром: Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.
54. Сидоров А.И. Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. М.: 1986.
55. Сидоров А.И. Творения преподобного Максима Исповедника. Богословские и аскетические трактаты. Вступительная статья, перевод и комментарии. Книга 1. М., 1993.
56. Сидоров А.И. Проблема “единого действия” у Анастасия I Антиохийского: к вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров. М.: Наука, 1989.
57. Сидоров А.И. Рецензия: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita.* М., 1989.

58. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1859.
59. Флоровский Георгий, протоиерей. Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933.
60. Флоровский Георгий, протоиерей. Византийские отцы V - VIII века. Минск, 2006.
61. Флоровский Георгий, протоиерей. В мире исканий и блужданий. Прага, 1922.
62. Шуфрин А.М. «Схолии к избранным главам трактата Немесия Эмесского «О природе человека», Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб.: Никая, 2009.
63. Price R. Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? London, 2010.
64. Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon. London, 1965.
65. Louth A., priests. Maximus the Confessor, London, 1996.
66. Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.
67. Dalmias I.H. Maxime le Confesseur, moine et theologien byzantin // Dictionnaire de spiritualite. Paris, 1980.
68. Gaith J., La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, Paris, 1953.
69. Larchet J.C. La Divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.
70. Larchet J. C. Theologie de l’agonie du Christ. Paris. 1979.
71. Kirchmeyer J. Un commentaire de Maxime le Compessem sur le Cantique? Paris: Studia Patristica, 1966.
72. Frede M.A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, edited by A.A. Long with a foreword by David Sedley. Berkeley, 2011.
73. Beck G.H. Kirche und theologische Literature im byzantinische Reich. Munchen, 1959.



### Интернет ресурсы

74. Максим Исповедник, преподобный. Мистагогия. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/950> (дата обращения: 16.11.2016).
75. Иоанн Златоуст, святитель. Собрание сочинений. Том первый. Книга вторая. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1048#> (дата обращения: 12.04.2016).
76. Флоровский Георгий, протоиерей. Византийские Отцы IV века. Григорий Богослов. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/byzant/20.html> (Дата обращения 13.02.2015)
77. Мейендорф Иоанн, Прот. Введение в святоотеческое богословие. URL: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/906> (Дата обращения 14.01.2015)
78. Дионисий (Шленов), Иеромонах. Преподобный Максим Исповедник, URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/44610.php> (дата обращения 20.10.2014).