

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ.  
А.И. ГЕРЦЕНА»

На правах рукописи

**Щукин Тимур Аркадьевич**

**МИХАИЛ ПСЕЛЛ И РЕЦЕПЦИЯ ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-  
БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ (МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, ИОАНН  
ДАМАСКИН, АНАСТАСИЙ СИНАИТ) В XI ВЕКЕ**

Специальность: 5.7.2 — История философии (философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук, профессор  
Светлов Роман Викторович

Санкт-Петербург

2023

## Оглавление

Введение .....	3
Глава 1. Интеллектуальная ситуация X-XI веков и место в ней Михаила Пселла	28
1.1. Дискурсивные группы византийского интеллектуального социума: придворная и монашеская партии .....	28
1.2. «Большой текст» христианской традиции: его элементы в XI веке и причины трансформации .....	36
Выводы для первой главы .....	43
Глава 2. Богословско-философская методология Михаила Пселла .....	45
2.1. Саморепрезентация Михаила Пселла как реформатора богословско- философской традиции .....	45
2.2. Схематизация теории Михаила Пселла и ее философские источники .....	68
Выводы для второй главы .....	79
Глава 3. Ревизия Михаилом Пселлом византийской богословско-философской традиции: триадология и иерархия бытия .....	81
3.1. Триадология Михаила Пселла .....	81
3.2. Иерархия бытия: сущность и природа в интерпретации Михаила Пселла .	111
Выводы для третьей главы .....	127
Глава 4. Ревизия Михаилом Пселлом византийской богословско-философской традиции: христология и ангелология .....	130
4.1. Христология Михаила Пселла .....	130
4.2. Ангелология Михаила Пселла .....	154
Выводы для четвертой главы .....	174
Заключение .....	177
Список литературы .....	185
Сочинения Михаила Пселла .....	185
Другие источники .....	186
Литература .....	192

## Введение

**Актуальность исследования.** Михаил Пселл — фигура, занимающая особое место в истории византийской философии и в целом византийской интеллектуальной культуры. Он оставил след во многих областях знания. Его «Хронография», жизнеописание византийских императоров XI века, считается шедевром византийской исторической мысли. Его поэтические тексты, энкомии, обвинительные и надгробные речи, а также его обширная переписка — значительное явление в истории мировой литературы. Многочисленные записи его лекций — важнейший источник по истории античной и средневековой науки. Однако сам Михаил Пселл считал себя, прежде всего, философом и богословом, мыслителем, который не просто посвятил себя высшей мудрости, но явился реформатором в этой сфере, обновил пришедшую в почти полный упадок византийскую философскую и богословскую традицию<sup>1</sup>. При этом, как мы увидим ниже, именно оригинальность Михаила Пселла очень часто ставится под сомнение. Его обвиняют в неспособности к самостоятельному мышлению, в компилятивности, во вторичности, в пренебрежении актуальной богословско-философской повесткой.

Михаил Пселл, действительно, с некоторым пренебрежением говорит о современных ему интеллектуалах<sup>2</sup>, и, заглядывая далеко им за спины, стремится говорить только с мыслителями прошлого: великими античными мыслителями — от Платона и Аристотеля до Ямвлиха и Прокла, и отцами Церкви, вроде отцов-каппадокийцев и Максима Исповедника. Вот это самоощущение Михаила как фигуры исключительной и при этом соотносящей себя только с прошлым, которым только и можно восполнить несовершенство настоящего, одновременно и «цепляет», вызывает исследовательскую симпатию, и раздражает. Исследователя эта личность привлекает — мы пока говорим только о

---

<sup>1</sup> См. Michael Psellus. Chronographia. VI.37; Reinsch D. R., ed. Michaelis Pselli Chronographia. Vol. 1. Einleitung und Text. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. S. 122. См. также разбор этого отрывка в п. 2.1 данной работы.

<sup>2</sup> См. Michael Psellus. Chronographia. VI.37; Reinsch 2014, S. 123.

первоначальном впечатлении — своей легкой надменностью, избыточной эрудицией, стремлением подчинить знающему «Я» и весь доступный набор научных фактов и природную действительность и политическую жизнь, связать всю эту реальность единой и довольно простой формулой<sup>3</sup>, сочетанием разносторонности интересов и стремлением к ясности, простоте, понятности, даже примитивности в изложении многообразного материала. Заинтересованный читатель Михаила Пселла восхищается тем, как много знает и помнит автор, и удивляется тому, насколько тщательно византийский мыслитель скрывает собственное понимание того, что он знает и помнит: точнее сказать, это понимание прячется за готовыми объяснениями, однажды усвоенными, адаптированными и применяемыми теперь для описания любого сколь угодно сложного объекта. Но именно это и раздражает в византийском энциклопедисте: список имен и фактов, примеров и образов, христианских и языческих авторитетов рано или поздно утомляет, хочется услышать авторскую позицию, но она, даже будучи озвученной, разочаровывает. Мы не привыкли к тому, что мыслитель не последовательно оригинален в смысле выстраивания уникальной цепочки объяснительных рассуждений. Когда нам предлагают что-то иное, мы скучаем, откладываем книгу в сторону. Возможно, в том числе и поэтому (не только потому, что издание неисторических трудов Михаила Пселла растянулось на десятилетия) Михаил Пселл привлекает в первую очередь как историк, как автор «Хронографии». Изложение факта, трансляция известного — естественно для историка, но именно в «Хронографии» проявляется специфика Пселла: внимание к своей роли в историческом процессе, внимание к деталям, способность к сопоставлению, обширный образный и стилистический инструментарий, простота и понятность обобщений, и, в конце концов, новое правило организации материала — вокруг личности императора. По мнению Я. Любарского, «утраченная “всеобщая связь” компенсировалась у Пселла словесно-ассоциативными приемами, заимствованными из риторической практики,

---

<sup>3</sup> Ниже я упомяну об открывателе этой формулы Д. Дженкинсе, а в п. 2.2 разберу его статью.

повествование же об исторических событиях уже не формально, а по существу тесно связывалось с личностью императоров»<sup>4</sup>. Самодержец в тексте «Хронографии» оказывается как бы отражением автора: история творится императорами, а «императором» исторического повествования выступает историк. Он не выдумывает новое, но по своей воле организует материал.

В рамках современного понимания «оригинальности» фигура Михаила Пселла не может не вызывать скепсиса, но и считать, что Михаил Пселл — мыслитель неоригинальный, тоже большое заблуждение. В том-то и дело, что он «промежуточное звено» между «неоригинальной» энциклопедической традицией, зародившейся в конце IX и расцветшей в X-XI веках, и в широком смысле ренессансом, культурным феноменом, в сердцевине которого преклонение перед творческой новацией, перед индивидуальным творчеством «по своим собственным законам» (А.Ф. Лосев)<sup>5</sup>. Михаил Пселл несет на себе черты обеих эпох — прошедшей и грядущей — но ни к той ни к другой в полной мере не принадлежит. Он является примером рождения самого концепта «оригинального». Проследить за этим рождением на богословско-философском материале значит оказать услугу современной философии, современным наукам о человеке.

Почему важно рассмотреть именно богословско-философское наследие Михаила Пселла? Не только потому, что, как сказано выше, сам Михаил Пселл считал себя в первую очередь богословом и философом. Но и потому, что именно богословие и философия для византийца были максимально деиндивидуализированы, максимально разнесены с тем, что мы называем творчеством. Богословие было общим делом, в подлинном смысле слова оно принадлежало церковной общине, и богослов всегда соотносил себя с тем, что «думает» Церковь, воспринимал ее как некий рациональный эталон, которому он

---

<sup>4</sup> Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество // Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. СПб.: Алетейя, 2001. С. 431.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1998. С. 54.

должен лишь соответствовать. Философия, как правило, воспринималась как средство обучения, как школьный предмет «старших классов», которому можно обучиться, как некое внешнее знание<sup>6</sup>. И богословие и философия не принадлежали индивидууму, не могли быть авторскими и оригинальными — в соответствии с общекультурными установками. С другой стороны, индивидуальное богословское и философское творчество было реальностью. Можно долго перечислять имена оригинальных мыслителей — отцов и учителей Церкви. Однако именно Михаил Пселл едва ли не первым из византийских авторов приписал себе заслугу индивидуального реформирования этой области знания. Конечно, свою роль сыграло то, что Михаилу Пселлу предшествовали столетия некоторого общекультурного упадка. Однако в этом отношении его роль уникальна не только в контексте XI века, но и во всей византийской интеллектуальной истории.

Поскольку диссертационное исследование рассматривает Михаила Пселла как автора, одновременно и реципирующего традицию и преодолевающего ее, в нашей работе мы неизбежно должны рассмотреть и саму эту традицию, понять, что она представляла собой в XI веке. И это тоже связывает византиноведческое исследование с актуальным вопросом современности: что такое традиция (то, что словосочетание «традиционные ценности» часто звучит в ироничном контексте, только свидетельствует о болезненной значимости вопроса) и каким образом с ними соотносится творческий акт? Является ли традиционность отказом от авторства, от оригинальности? Или вне принадлежности к традиции авторство невозможно? На эти вопросы Михаил Пселл, автор, символизирующий смену парадигм в понимании того, что такое традиция, может помочь.

---

<sup>6</sup> См. напр.: Gutas D., Siniossoglou N. Philosophy and “byzantine philosophy” // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 284–285. Впрочем, авторы указывают на то, что для византийца философия в собственном смысле играла роль в период интеллектуальных кризисов, что она всегда была чем-то вроде бунта, вызова традиции. Характерно, однако, что в качестве наиболее яркой иллюстрации для своего тезиса авторы используют фигуру Михаила Пселла, который, с нашей и с его собственной точки зрения, был несомненным интеллектуальным революционером — по крайней мере, по меркам XI века.

*Хронологические рамки исследования* несколько шире, чем время творческой активности Михаила Пселла, то есть с сер. XI в. до 1078 г. (наиболее вероятное время смерти мыслителя). Мы неизбежно должны будем обращаться как к периоду X в. — пер. пол. XI в., когда творили старшие современники Михаила Пселла, так и к более раннему времени, рассматривая сочинения авторов, на которых опирался или с которыми полемизировал Михаил Пселл. Диапазон в данном случае достаточно широк: от IV в. (Григорий Богослов) до VIII в. (Иоанн Дамаскин). Для данной работы принципиально, что эти и другие авторы важны для раскрытия сущности такого явления как Михаил Пселл, поскольку он соотносил себя не с абстрактной христианской, церковной традицией, а с конкретным набором авторов, актуальных для XI века авторитетов. Таким образом, точные хронологические рамки исследования — IV — XI века.

Наконец, стоит сказать, что фигура Михаила Пселла — вопрос о влиянии Пселла даже на авторов XII века, правда, почти не изучен — является важной для понимания такого феномена как поздневизантийский гуманизм. Речь не только о непосредственных учениках Михаила Пселла (таких как Иоанн Итал), но и огромной традиции, которая дает о себе знать вплоть до конца византийской государственности — в рукописной традиции многие натурфилософские, философские, богословские и даже аскетические тексты приписывались Михаилу Пселлу<sup>7</sup>. Лев Алляций, католический богослов и один из основателей византистики, был первым, кто в новое время обратил внимание на огромное количество рукописей Михаила Пселла, хранящихся в библиотеках Европы<sup>8</sup>. В

---

<sup>7</sup> См., напр., перечень псевдоэпиграфов: Moore P., ed. *Iter Psellianum*. A detailed listing of manuscript sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. P. 519–537. В недавне вышедшей работе Ф. Лоритцен показал (Lauritzen F. *Psellos' Commentary on the Jesus Prayer* // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. 2021. Vol. 66, № 1. P. 117-134), что толкование на Иисусову молитву, которое пользовалось авторитетом в исихастской среде в XIV веке, принадлежит Михаилу Пселлу (ранее это ставилось под сомнение).

<sup>8</sup> См. его работу: Leonis Allatii *De Psellis, et eorum scriptis Diatriba*. Roma: Malcardus, 1634 (перепеч.: PG 122, col. 478–537).

начале XIX века начали появляться первые публикации работ Пселла<sup>9</sup>. Чуть позже пришла пора научного исследования творчества великого византийского энциклопедиста.

**Научная разработанность проблемы**<sup>10</sup>. Первой работой<sup>11</sup>, полностью посвященной богословским и философским взглядам Михаила Пселла, стала книга Кристиана Зервоса «Философ-неоплатоник XI века Михаил Пселл, его жизнь, труды, философские споры и его влияние»<sup>12</sup>. Как следует из названия, Зервос однозначно идентифицирует Пселла как неоплатоника. «Из анализа спекулятивных трудов Пселла видно, что основные положения его философии имеют неоплатонический характер. Взяв за образец Плотина и его последователей, Пселл поставил себе целью синтезировать все философские системы и все культы, кроме христианства»<sup>13</sup>, — такова точка зрения Зервоса. И хотя исследователь указывает на то, что стремление к адаптации языческой мысли было присуще многим отцам Церкви, Михаил Пселл заимствует, так считает Зервос, у эллинских философов в том числе и те идеи, которые несовместимы с христианством<sup>14</sup>. Исследование К. Зервоса, несмотря на то, что он имел дело с достаточно ограниченным кругом источников, задало тональность исследованиям Михаила Пселла практически до сегодняшнего дня, сформулировало те вопросы, на которые пселловеды отвечают до сих пор. Был ли Михаил Пселл оригинальным мыслителем или компилятором? Был ли он

<sup>9</sup> Практически все они опубликованы в 122-м томе *Patrologia Graeca*.

<sup>10</sup> Подробнее о библиографии работ по Михаилу Пселлу см. мою рецензию: Щукин Т.А. Рецензия на: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; BD. 132). 216 S. ISBN: 978-3-11-052733-9 // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 283-301.

<sup>11</sup> Я обязательно должен упомянуть о книге П.В. Безобразова, которая стала первой полноценной монографией, посвященной фигуре этого мыслителя (Безобразов П.В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл // Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. СПб.: Алетейя, 2001. С. 12–182), однако она почти ничего не говорит о богословско-философских взглядах Михаила Пселла.

<sup>12</sup> Zervos C. *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*. Paris: Leroux, 1920.

<sup>13</sup> Там же. Р. 192.

<sup>14</sup> Там же. Р. 194–195.

язычником или христианином? Выйти за рамки этих двух апорий пселловедения очень сложно.

Большую главу посвятил Михаилу Пселлу в своей «Византийской философии» Василий Татакис, который соглашается в оценке Михаила Пселла как неоригинального неоплатоника-эклектика, подчеркивая, однако, его принципиальную установку на рационализм. Этот рационализм заставляет Михаила Пселла отвергать магические практики языческой философии и принимать только ее рациональные аргументы<sup>15</sup>. Татакис обращает внимание на два момента. Во-первых, он указывает на прогрессизм Михаила Пселла, на его убежденность в том, что человеческое познание развивается поступательно и что христианство является высшим этапом этого развития, в то время как языческая философия — это приуготовительная ступень — как в историческом масштабе, так и в интеллектуальном становлении отдельной личности<sup>16</sup>. Во-вторых, — тут я позволю себе цитату: «Как неоплатоник, он исповедует фундаментальное единство эллинской мысли. Действительно, он принимает неоплатонический тезис, согласно которому разнообразие греческой философии лишь кажущееся; все философские школы, говорили неоплатоники, стремились к тому, чтобы дополнить учение Платона, самого совершенного из всех. Не только философские концепции, но и мифы, и произведения поэтов являются фикциями, которые представляют истину в образах и служат для нас средством восхождения от феноменов к умопостигаемым реальностям»<sup>17</sup>. На наш взгляд, эти наблюдения Татакиса являются крайне важными, поскольку раскрывают принципиальную установку Михаила Пселла на то, чтобы рассматривать языческие и христианские тексты в рамках одного авторитетного для него «текста» традиции. Если языческий и христианский текст располагается на одной хронологической и

---

<sup>15</sup> Τατάκης Β. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977. Σ. 167.

<sup>16</sup> Там же. Σ. 164–165.

<sup>17</sup> Там же. Σ. 190–191.

просто логической прямой, то в строгом смысле второй ничем качественно от первого не отличается.

Еще одна большая работа, вышедшая из-под пера немецкого исследователя Перикла Иоанну, посвящена метафизическим взглядам Михаила Пселла (точнее Михаила Пселла и Иоанна Итала, но взгляды этих двух авторов Иоанну рассматривает как нечто единое). Ценность этой работы для своего времени заключается хотя бы в том, что в ней используется рукопись Paris. Gr. 1182, содержащая большую часть богословских произведений Михаила Пселла, в основном толкований на различные места из Григория Богослова<sup>18</sup> (эти трактаты были изданы только в 1989 году). В своей книге Иоанну формулирует общие для Пселла и Итала взгляды на отношения Бога, человека и космоса, и эти взгляды довольно просты: мир сотворен согласно логосам, содержащимся в божественном Уме, каждая вещь является осуществлением идеи-логоса. Человеческое познание — восхождение от чувственного созерцания к обобщению и от обобщения к созерцанию Бога, которое возможно благодаря сродности человеческого ума Божественному<sup>19</sup>. В изложении Иоанну Михаил Пселл, конечно, платоник, но, во-первых, христианский платоник, а во-вторых, такой последователь Платона и неоплатонизма, который воспринимает идею неоплатонической иерархии в довольно упрощенном виде. Если вкратце, то метафизика Пселла — это христианское упрощение неоплатонизма.

Во многом в русле своего учителя (П. Иоанну был его научным руководителем) двигался греческий исследователь Г. Карахалиос. Карахалиос в заключении к своей диссертации описывает богословскую модель Михаила Пселла как нечто очень близкое к максимально обобщенной христианской картине мира: Космос — дело рук Бога, результат Его Премудрости и Промысла; человек — венец творения, микрокосмос, маленький бог; только человек создан по Его образу и подобию. В конечном счете Г. Карахалиос, переработав огромное

---

<sup>18</sup> Joannou P. *Christliche Metaphysik in Byzanz*. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal: Buch-Kunstverlag Ettal, 1956. S. 8.

<sup>19</sup> Там же. S. 147–148.

количество сочинений Пселла (некоторые — в рукописях), не нашел в них ничего специфического, вновь констатировав только, что Михаил Пселл — автор эклектичный<sup>20</sup>. В своей более поздней работе Г. Карахалиос, хотя и дает более обширный обзор богословско-философских взглядов Михаила Пселла, сосредоточившись на его антропологии, иных выводов не предлагает, с большим энтузиазмом подчеркивая верность Михаила Пселла православию<sup>21</sup>.

Несколько статей Линоса Бенакиса, посвященных физическим взглядам Михаила Пселла, в общем и целом подтверждают выводы П. Иоанну и Г. Карахалиоса о том, что хотя Михаил Пселл активно использует античный философский инструментарий, выводы его «оригинальны» в том смысле, что не следуют мнению ни одного из языческих мыслителей, и опираются скорее на христианское учение о творении<sup>22</sup>. В контексте интереса к языческой мудрости и ее массивной критике важно упомянуть работы Дионисия Дакураса, после которых совершенно невозможно считать Михаила Пселла криптоязычником: на обширнейшем материале немецкий исследователь показывает, что интерес византийского мыслителя к античной религии, философии, культуре — чисто исследовательский и практический<sup>23</sup>.

Отчасти развивает точку зрения Л. Бенакиса испанский исследователь Альберто ди Кампо Эчевария, который посвятил Михаилу Пселлу большую главу

---

<sup>20</sup> Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos: God — Kosmos — Man [thes.]. Heidelberg, 1970. P. 159–160.

<sup>21</sup> Καραχάλιος Γ. Α. Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν [thes.]. Αθήναι, 1990. Σ. 239.

<sup>22</sup> Benakis L. G. Einleitung // Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, text, indices von Linos G. Benakis. Athenis: Akademia Atheniensis, 2008. S. 3\*–65\*; Benakis L. G. Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos ueber Buch A der Physik // Benakis L. G. Byzantine philosophy. Athens: Parousia, 2013. P. 263–396; Benakis L. G. Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur 'Physis'— und 'Materie-Form'— Problematik // Byzantinische Zeitschrift. 1963. Vol. 56.2. S. 213–227; Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // Archiv fuer Geschichte der Philosophie. 1961. Vol. 43.3. P. 215–238; Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // Archiv fuer Geschichte der Philosophie. 1962. Vol. 44.1. P. 33–61.

<sup>23</sup> Dakouras D.G. Die antiken Religionen bei Michael Psellos. Griechische Religion [thes.]. Köln, 1975; Dakouras D.G. Michael Psellos' Kritik an den alten Griechen und den griechischen Kult // Θεολογία. 1977. Vol. 48. S. 40–75.

в своей книге об истории рецепции (и критики) платоновской теории идей в истории византийской философии. По мнению Эчеварии, Михаил Пселл в одних сочинениях выступает как энциклопедист и историк философии, а в других как оригинальный мыслитель. И если он знаком с платоновской теорией идей или аристотелевским учением о форме, это не значит, что он то или другое учение разделяет. В действительности — этот вывод для Эчеварии очень важен — Михаил Пселл отрицал существование идей или сущностей, существующих автономно от божественного творческого акта<sup>24</sup>. С другой стороны, Эчевария указывает на то, что Михаил Пселл взамен одного варианта учения об идеях предлагает другой, где парадигмальная реальность (область вечного) неотделима от промысла Бога о творении и является тем, что порождает некие множественные вечные образцы, опять-таки неотделимые от вечности<sup>25</sup>. Испанский исследователь предполагает, что в данном учении Пселл зависим от Плотина<sup>26</sup> и не указывает на параллели в истории христианской мысли, прежде всего, в богословии Иоанна Филопона и особенно Максима Исповедника<sup>27</sup>. В любом случае Эчеварии удастся ухватить еще один элемент мировоззрения Михаила Пселла, относительно источников которого можно дискутировать — а это само по себе указывает на оригинальность данного учения.

---

<sup>24</sup> Campo Echevarría A. del. *La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V–XI): Principios, Desarrollos e Inversión Final de la Ontología Clásica* [thes.]. Madrid, 2010. P. 558.

<sup>25</sup> Там же. P. 554–557.

<sup>26</sup> Там же. P. 556.

<sup>27</sup> «Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричаствуют по благодати сопричаствующие сущие. Таковыми, например, являются: благость и всё то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени. Ведь никогда добродетели или чему-либо из вышеназванного не предшествовало небытие, хотя и сопричаствующие им [сущие] сами по себе начинали быть во времени. Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственного Бога» (Maximus Confessor. *Capita Theologica et oecumenica*. I.48 PG 90 1100D — 1101A; Избранные творения преподобного Максима Исповедника / под ред. С. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004. С. 299; далее, если источник русского перевода не указан, перевод принадлежит мне; в чужие переводы вносились корректировки. Греческий оригинал здесь мной опущен).

Все чаще ученые отказываются от того, чтобы вообще обсуждать сочинения Михаила Пселла с их содержательной стороны, и рассматривают скорее педагогические, полемические, экзегетические стратегии византийского мыслителя вне зависимости от того, с каким материалом, христианским или языческим, он работает. На мой взгляд, по-настоящему прорывными для понимания Михаила Пселла являются две статьи Дэвида Дженкинса<sup>28</sup>. Они уникальны тем, что в них сформулирована универсальная закономерность мысли Михаила Пселла — триадичность мышления, стремление свести всю описываемую реальность к двум крайностям и золотой середине между ними. На наш взгляд, тезис о том, что эта описательная формула сформировалась под влиянием Прокла, является несколько форсированной, однако само наличие такой формулы — несомненное открытие Д. Дженкинса.

В качестве одного из многих примеров статей, работающих со «стратегиями» Михаила Пселла, можно указать на недавнюю статью Грема Майлза<sup>29</sup>. С точки зрения исследователя, Михаил Пселл, балансируя между христианством и неоплатонизмом, видит в этом особую интеллектуальную и даже духовную возможность для себя и своих учеников. Это не интеллектуальная игра и не попытка рассуждать о нехристианских концепциях, оставаясь в рамках ортодоксии. Это способ совершить интеллектуальное восхождение, доступное не аскету, но обычному искателю истины. Михаил Пселл не отрицает аскетизм (совершенно избегающий эллинской мудрости), но для себя и своих учеников ищет более доступный «средний путь», на котором вполне возможно переплетение неоплатонических и христианских традиций. Майлз приходит к выводу, что Михаил Пселл не был ни диссидентом, ни бездумным восприимчивым чужих мыслей. И хотя оригинальность — это не то, что было для него приоритетом, хотя его восприятие неоплатонической и христианской

---

<sup>28</sup> Jenkins D. Michael Psellos // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 447–461; Jenkins D. Psellos' Conceptual Precision // *Reading Michael Psellos* / ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 134–135.

<sup>29</sup> Miles G. Psellos and his Traditions // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin: De Gruyter, 2017. P. 79–102.

традиции, как правило, традиционно, мы имеем дело с независимым умом, с человеком, проживающим напряженную интеллектуальную и духовную жизнь, одинаково умело пользующимся для выражения своих мыслей как неоплатоническим, так и христианским инструментарием. Точка зрения Майлза — достаточно распространенная среди современных исследователей, которые отказываются искать в богословии и философии Михаила Пселла содержательную оригинальность и переходят к анализу его интеллектуальной стратегии. Например, Дэвид Дженкинс, статьи которого я упомянул выше, пишет вообще о жизненной стратегии Пселла, составной частью которой является стратегия интеллектуальная. Статья С. Мариева и М. Марчетто (о ней подробно в п. 4.2)<sup>30</sup> посвящена стратегии Пселла в плане рецепции конкретных позднеантичных учений. Майлз пишет преимущественно о стратегии пселловой аллегорезы, которая помогает обнаружить тот срединный путь интеллектуала, по которому Пселл предполагает следовать сам и призывает следовать своих читателей.

Важным этапом в истории пселловедения, особенно в изучении богословия Михаила Пселла, стала недавняя книга Дениса Вальтера «Михаил Пселл: христианский философ в Византии»<sup>31</sup>. Она как бы подводит черту под почти столетней (если считать от монографии К. Зервоса) историей изучения богословия и философии Пселла как некой (хотя бы и условной) системы. Важным достижением этой монографии является введение четкого критерия, по которому сочинения Пселла делятся на оригинальные, где он излагает свое мнение, и доксографические, предлагающие свод не принадлежащих ему мнений. Д. Вальтер остается в парадигме классической дилеммы: «Пселл — христианин или язычник?», и, кажется, окончательно отвечает на этот вопрос: да, Михаил Пселл — христианский автор, но со специфическим взглядом на трактовку

<sup>30</sup> Mariev S., Marchetto M. *The Divine Body of the Heavens // Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin: De Gruyter, 2017. P. 31–65.

<sup>31</sup> Walter D. *Michael Psellos — Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin: De Gruyter, 2017.

именно христианской традиции. Исследователь как бы завершает дискуссию о религиозной ориентации Пселла и едва ли не впервые предлагает посмотреть, в чем его специфика именно с точки зрения христианства. Он обнаруживает ее прежде всего в этическом учении, которому и посвящает большую часть монографии. С его точки зрения, Михаил Пселл исповедует этическую модель, довольно резко противоречащую аскетической традиции православия, в том числе актуальной для XI века, ставящую во главу угла не блаженство, не обожение, а интеллектуальную и деятельную гармонию, где стремление к небу уравновешивается интересами земного бытия. На наш взгляд, это очень важное наблюдение, которое позволяет представить Пселла оригинальным мыслителем именно с точки зрения христианской традиции и в сопоставлении с реальной христианской традицией. Книга Д. Вальтера ставит перед нами вопрос: если этическое учение Пселла в сопоставлении с актуальной для XI века богословской традицией показывает некий «сбой настроек», не происходит ли того же в онтологии, например, учении о Троице или о Боговоплощении?

В последние годы появилось несколько работ, пока только статей, которые рассматривают Михаила Пселла не как компилятора, а как оригинального богослова, причем оригинального именно в смысле неортодоксальности. Важное наблюдение сделал Ф. Лоритцен в статье 2010 года, указав на то, что Михаил Пселл проводит четкое различие между православными и еретиками и применяет его в соответствии со своей интерпретацией текстов и христианской традицией<sup>32</sup>. При этом Пселл включает в число православных, то есть имеющих правильное мнение, даже языческих мыслителей, которые в разных формах выражали одни и те же принципы, что и христианские авторы. На наш взгляд, здесь схвачена одна из важнейших черт даже не мысли, а мироощущения византийского гуманизма — не только Михаила Пселла. Когда в XIV веке Никифор Григора в полемике с Григорием Паламой ссылался на работы Плотина, не понимая, что для исихаста эти тексты авторитетными не являются, он следовал в мировоззренческом

---

<sup>32</sup> Lauritzen F. Ortodossia neoplatonica di Psello // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 2011. Vol. 47. P. 285–293.

фарватере Михаила Пселла. Василий Лурье обращает внимание на то, что в богословских сочинениях Михаила Пселла содержится прямая полемика с учением Максима Исповедника об обоении, с принятым в восточно-христианской традиции принципом *tantum-quantum*<sup>33</sup>: по мнению Пселла, Бог в буквальном смысле стал человеком, но это не значит, что человек в буквальном смысле стал Богом — это невозможно для человеческой природы. В. Лурье обращает внимание и на другие «оригинальности» христологии Михаила Пселла. Как мы видим, это идет вразрез со всей исследовательской традицией, которая иногда называла Михаила Пселла неоплатоником, но никогда не называла еретиком, поскольку почти никогда не рассматривала византийского энциклопедиста в сопоставлении с другими христианскими авторами. Следует также назвать статью А.В. Ларионова<sup>34</sup>, посвященную ангелологии Михаила Пселла, в которой показано, что ипат философов исповедовал взгляды, довольно сильно отличающиеся от тех, которых придерживались представители монашеского богословия — Симеон Новый Богослов и Никита Стифат. В одной из глав диссертации я развиваю выводы А.В. Ларионова. Д. Диамантополус в своей недавней статье показывает, что экзегетическая стратегия Михаила Пселла была построена на отрицании современной ему мистической (=монашеской) традиции экзегезы<sup>35</sup>.

Таким образом, в исследовательской литературе никогда не ставилась под сомнение особенная роль Михаила Пселла в возрождении как светской, так и церковной учености. То, что он является ярчайшим проявлением интеллектуального возрождения Византии в XI веке, общепризнанный факт. Однако о содержательной стороне его философских и богословских концепций, о

---

<sup>33</sup> Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de "l'hérésie des physéthésites" // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 2008. Vol. 4. P. 201–227.

<sup>34</sup> Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века) // *Мир православия*. 2010. № 7. С. 57–77.

<sup>35</sup> Diamantopoulos G. Remarks on Psellos' attitude towards the patristic exegetical tradition in his *Theologica* // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. 2021. Vol. 66, № 1. P. 39–80.

том, насколько они сами по себе ценны для истории и оригинальны, долгое время, около века, ведется дискуссия. Можно выделить четыре точки зрения.

Первая, сформулированная еще К. Зервосом, заключается в том, что Михаил Пселл — это криптоязычник, умело оперирующий христианской терминологией, мыслитель, который, на словах не отрекаясь от догматов православной веры, на деле являлся неоплатоником. На эту точку зрения работают и прямые свидетельства Пселла и многочисленные отсылки к текстам языческих философов в его произведениях.

Вторая, противоположная точка зрения — среди наиболее известных его приверженцев можно назвать Перикла Иоанну, Линоса Бенакиса и Георгия Карахалиоса — заключается в том, что Михаил Пселл был вполне ортодоксальным мыслителем, ни в чем существенном не отклоняющийся от богословской нормы, хотя и глубоко погруженный в тексты языческих философов, что было подозрительно для официоза XI века, но не более того.

В последние годы становится популярным подход, рассматривающий Михаила Пселла как типичного византийского интеллектуала, для которого напряжение, существующее между языческой и христианской философско-богословскими традициями, является естественным фоном его творчества и не предполагает окончательного выбора между ними (Д. Дженкинс, Г. Майлз и др.).

Наконец, четвертое направление стремится рассматривать Михаила Пселла в широком контексте традиции и, опираясь на то, как византийский энциклопедист рассматривает понятия православия и ереси (Ф. Лоритцен), работает с категориями этики (Д. Вальтер), христологии (В. Лурье), ангелологии (А.В. Ларионов), экзегетики (Г. Диамантопулос) приходят к выводу о том, что его взгляды несводимы ни к каким влияниям и заимствованиям<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Библиография пселловедения крайне обширна, поэтому в моем обзоре я указал лишь обобщающие монографии, те работы, которые являются либо «прорывными», предлагающими новый подход к изучению Михаила Пселла, либо достаточно показательными, демонстрирующими определенную тенденцию. В дальнейшем при разборе конкретных аспектов богословия византийского мыслителя я буду ссылаться и на других исследователей — авторов работ по частным вопросам пселловедения.

Таким образом, за редкими исключениями существующие на данный момент подходы к изучению богословско-философского наследия Михаила Пселла рассматривают его в отношении к неким вневременным, обобщенным христианской или античной философской традициям, в то время как сам Михаил Пселл определял себя не столько по отношению к ним, сколько по отношению к сложившейся к XI веку богословско-философской норме. Слабо разработанной в научной литературе является творческое взаимодействие Михаила Пселла с конкретными текстами, которые именно в то время, в середине XI века, эту норму выражали, хотя именно на этом пути можно увидеть, в чем именно заключается богословско-философское новаторство Михаила Пселла, его оригинальность как мыслителя. Первые опыты Ф. Лоритцена, Д. Вальтера, В. Лурье, А.В. Ларионова, Г. Диамантополуса показали, что именно это направление является наиболее перспективным. Во всех указанных случаях (за исключением Д. Вальтера, который рассматривает богословие Михаила Пселла в сравнении, например, с богословием Григория Нисского и патриарха Фотия) объектом сопоставления является монашеское богословие XI века, сочинения Симеона Нового Богослова и особенно Никиты Стифата. Я несколько расширил «базу сравнения», не только количественно, но и качественно, делая акцент на том, что рассматриваемые тексты являются частями «большого текста» традиции.

Сама по себе византийская интеллектуальная традиция конца первого — начала второго тысячелетий является малоизученной<sup>37</sup>. Однако мы можем сформулировать основные ее параметры, перечислить и описать выражающие ее явления религиозной и философской жизни, назвать и охарактеризовать важнейшие для нее тексты. В данной работе я остановлюсь на взаимодействии Михаила Пселла с ключевыми для этого времени сочинениями — трактатами

---

<sup>37</sup> См. работы, посвященные в большей степени общим культурным тенденциям эпохи: Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1971 (Bibliothèque byzantine. Etudes 6); Kazhdan A. P. *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. Berkeley: University of California Press, 1985; Каждан А. П. *Византийская культура (X-XII в.)*. СПб.: Алетейя, 2006; Каждан А. П. *История византийской литературы (850–1000 гг.): эпоха византийского энциклопедизма*. СПб.: Алетейя, 2012.

Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, и особенно Максима Исповедника, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина и, конечно, некоторыми текстами X-XI веков, которые также претендовали на интерпретацию традиции. Отношение Михаила Пселла к этим текстам — выражение его отношения к предшествующей ему богословско-философской норме, ревизию которой он попытался предпринять.

**Объектом исследования** являются богословско-философские труды Михаила Пселла.

**Предмет исследования** — рецепция поздневизантийской богословско-философской традиции в сочинениях Михаила Пселла.

**Цель исследования** заключается в историко-философской реконструкции рецепции поздневизантийской богословско-философской традиции (Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит, Максим Исповедник) в сочинениях Михаила Пселла.

**Задачи исследования.** Для достижения цели исследования я ставил следующие задачи:

1. Охарактеризовать дискурсивные группы византийского интеллектуального социума: придворную и монашескую партии.
2. Проанализировать понятие «большого текста» христианской традиции, описав его элементы в XI веке и причины трансформации.
3. Оценить саморепрезентацию Михаила Пселла как реформатора богословско-философской традиции.
4. Охарактеризовать схематизацию теории в трудах Михаила Пселла и ее философские источники.
5. Раскрыть основные положения триадологии, онтологии, христологии и ангелологии Михаила Пселла в контексте поздневизантийской богословско-

философской традиции (особенно в сопоставлении с трудами Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита и Максима Исповедника).

**Теоретико-методологическую основу исследования** составили работы философов, которые трактовали богословско-философскую традицию как часть, а точнее как одно из проявлений движения социального макросубъекта, имеющего внятные исторические и хронологические очертания. Немецкая философская традиция — от Г.В.Ф. Гегеля до О. Шпенглера — трактующая социальный интеллектуальный процесс как выражение глубинного, если угодно, духовного процесса — в основании нашего исследования. В своем подходе к собственно византийскому материалу XI века исследование следует методологическим наработкам специалистов по византийской философии начала XI века, которые рассматривали Михаила Пселла не как изолированную интеллектуальную единицу, а как часть традиции, и в контексте традиции (В.М. Лурье, Д. Вальтер, Ф. Лоритцен и др.). Проявлением этого подхода является вводимый мной концепт «большого текста традиции», комплекса авторитетных текстов, принятие или непринятие, а также интерпретация которого являлось выражением причастности той или иной интеллектуальной единицы к соответствующей интеллектуальной традиции. Исследование основывается, в первую очередь, на историко-философском и во вторую очередь на историко-культурном материале, использует методы логического, историко-философского, философско-компаративистского анализа, а также философской герменевтики. В качестве вспомогательных выступают филологический и историко-филологический анализ текста.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Богословские взгляды Михаила Пселла наиболее продуктивно рассматривать в контексте поздневизантийской богословско-философской традиции, поскольку именно соответствие или отход от этой традиции

характеризовало взгляды того или иного богослова в данный период, их специфику.

2. Богословско-философскую традицию в XI веке оптимально представлять в виде текста, сотканного из более или менее прилаженных друг к другу элементов, каковыми были труды наиболее авторитетных для христианского сознания авторов — от библейских книг до сочинений поздних отцов Церкви (Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита, Максима Исповедника). Специфику и новаторство богословия и философии Михаила Пселла следует искать в интерпретационной трансформации этого «большого текста» традиции.

3. Михаил Пселл видел свое отличие от предшествующей традиции в том, чтобы не только возродить роль философского знания, но и универсализировать его, превратить в исключительный инструмент не только познания мира, но и богословских истин.

4. Следствием абсолютизации философии и тотального рационализма Михаила Пселла стала схематизация теоретических построений, как богословских, так и философских, сведение описательной модели к триадической структуре.

5. На гносеологическом, триадологическом, онтологическом, христологическом и ангелологическом материале показано, что Михаил Пселл оригинально интерпретирует предшествующую богословско-философскую традицию за счет привнесения в нее «инородных» элементов античной философии, которые трансформируют сложившийся богословско-философский канон. Прежде всего речь идет о привнесении в христианскую догматику идеи неоплатонической иерархии. Триадологические фрагменты свидетельствуют о том, что Михаил Пселл учил о двух уровнях внутритроичного бытия (уровень чистого единства природы и уровень ипостасей). В онтологии Михаила Пселла считается неоплатоническое учение об иерархии бытия, об интеллектуальном, душевном и материальном уровнях космоса. Двуприродность Христа Михаил Пселл трактует как соединение интеллектуальной формы (Бог) и душевно-

телесной материи (человек). Наконец, различие между ангелами и людьми он объясняет через причисление их к различным ступеням космической иерархии.

**Научная новизна исследования.** Наше исследование проведено в рамках того направления пселловедения, которое только зарождается, но теоретически себя не осмыслило. Работы таких исследователей как Ф. Лоритцен, В.М. Лурье, А.В. Ларионов и особенно Д. Вальтер положили начало рассмотрению Михаила Пселла за пределами дискуссии о том, является ли он христианином или неоплатоником. Они, насколько можно судить, интуитивно и лишь в отдельных аспектах (Ф. Лоритцен — в гносеологии, В.М. Лурье — в христологии, А.В. Ларионов — в ангелологии, Д. Вальтер — в этике) рассматривают Михаила Пселла как оригинального богослова именно в рамках христианской традиции, предлагающего оригинальную концепцию именно христианства. В данном исследовании я предлагаю теоретическое обоснование данного подхода и его последовательное приложение к основным частям богословия Михаила Пселла — к его триадологии, онтологии, христологии и отчасти антропологии. Также в рамках данного исследования предлагается решение нескольких частных вопросов, которые в исследовательской традиции или не ставились, или получали неудовлетворительное решение: вопрос об оппонентах Михаила Пселла в «Хронографии»; вопрос об источниках универсальной триадической схемы; вопрос о соотношении «языческих» и «христианских» текстов при реконструкции триадологии Михаила Пселла; вопрос о важности понятий «сущности» и «природы» для онтологии и христологии; вопрос о соотношении ангельской телесности и природе эфира в текстах Михаила Пселла.

Научная новизна подтверждается следующими результатами, полученными автором:

— представлены предпосылки формирования особой богословско-философской позиции Михаила Пселла по отношению к византийской богословско-философской традиции.

— выявлены основные характеристики гносеологии и методологии Михаила Пселла в контексте его отношения к византийской богословско-философской традиции.

— продемонстрировано на многообразном материале, что в сочинениях Михаила Пселла за счет внесения античных философских элементов происходит систематическая трансформация христианской догмы, что особенно ясно видно при сравнении его сочинений с сочинениями, составляющими «большой текст» византийской богословско-философской традиции.

**Теоретическая и научно-практическая значимость работы.** Сформулированные в диссертации положения, идеи и выводы могут быть использованы для дальнейших исследований богословско-философского наследия Михаила Пселла, а также поздневизантийской богословско-философской традиции, в частности византийского гуманизма XI-XV вв.

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы в научной и преподавательской деятельности, при разработке курсов истории византийской философии, науки и литературы. Отдельные положения работы могут быть полезны в учебном процессе при чтении лекций по дисциплинам «Философия», «История философии», «Философская антропология», для студентов философских специальностей вузов и слушателей программ дополнительного профессионального образования.

**Апробация результатов исследования.** Основные результаты диссертационного исследования представлены в следующих публикациях (из них 7 статей в рецензируемых научных журналах, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук):

1. Щукин Т.А. Эсхатология Иоанна Итала // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т. 11, № 4. — С. 116–120.

2. Щукин Т.А. Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении») // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12, № 4. — С. 262–266.

3. Shchukin T. Matter as a universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the eternity of the world // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. — 2017. — Vol. 13. — P. 361–382.

4. Shchukin T. et al. The Cambridge Intellectual History of Byzantium, edited by Anthony Kaldellis and Niketas Siniossoglou, 2017 (review) // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. — 2018. — Vol. 14(1). — P. 475–507.

5. Щукин Т.А. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // *Христианское чтение*. — 2020. — № 1. — С. 26–42.

6. Щукин Т.А. Апостол Павел против Аристотеля: полемика с античной философской традицией в "Путеводителе" Анастасия Синаита // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. — 2020. — № 90. — С. 9-27.

7. Щукин Т. А. Ангелология Михаила Пселла и позднеантичные споры о природе небес // *Платоновские исследования*. 2021. Т. 14, № 1. — С. 99–121.

8. Щукин Т.А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. — 2013. — Т. 2, № 1–2 (3–4). — С. 388–405.

9. Щукин Т.А. Задача с неизвестными: исторический контекст «Богословских слов» Симеона Нового Богослова // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. — 2015. — Т. 4, № 1–2 (7–8). — С. 446–458.

10. Щукин Т.А. «Сущность» и «природа» в богословских, философских и логических трактатах Михаила Пселла // *Логико-философские штудии*. — 2018. — Т. 16, № 1–2. — С. 38–39.

11. Щукин Т. А. Гармония и спасение. Толкование Михаила Пселла на Песн. 2:6 в контексте греческой экзегетической традиции // *ESSE. Философские и теологические исследования*. — 2018. — Том 3, № 1. — С. 252–286.

12. Щукин Т.А. Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла // Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральской консерватории. — 2019. — № 16. — С. 105–116.

13. Щукин Т.А. Апостол Павел против Платона и Аристотеля: «Путеводитель» Анастасия Синаита как антифилософский проект // Универсум Платоновской мысли: Платон и риторика. Тезисы докладов XXVIII научной конференции. — Санкт-Петербург, 2020. — С. 116-118.

14. Щукин Т.А. Анастасий Синаит и Александрийская школа комментаторов Аристотеля // Гуманитаристика как школа мысли. Сборник научных трудов. — СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 2020. — С. 180–189.

15. Щукин Т.А. «Философские главы» Иоанна Дамаскина и византийская логико-философская традиция VI-VII веков // Наука как общественное благо. Сборник научных статей Второго Международного Конгресса Русского общества истории и философии науки. В 7 томах. Т.4. — М.: Издательство РОИФН, 2020. — С. 164–167.

16. Щукин Т.А. Рецензия на: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; BD. 132). 216 S. ISBN: 978-3-11-052733-9 // Библия и христианская древность. — 2021. — № 2 (10). — С. 283-301.

В докладах на 15 научных конференциях (из них 11 с публикацией материалов): XIII научная конференция «Универсум платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии» (июнь 2005; СПбГУ); XVIII научная конференция «Универсум платоновской мысли. Актуальность Платона» (июнь 2010; РХГА); XIX научная конференция «Универсум платоновской мысли. Наследие Платона в современной философии и культуре» (июнь 2011; РХГА); XX научная конференция «Универсум платоновской мысли. Лингвофилософия Платона» (июнь 2012;

СПбГУ); Международная историко-философская конференция «Горизонты естествознания восточнохристианского Средневековья» (сентябрь 2015; ГУАП); Московская международная конференция по Аристотелю 2016 «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности» (октябрь 2016; ИФ РАН); 13-я международная конференция «Современная логика: проблемы и перспективы» (май-июнь 2018; СПбГУ) XXVII Международная научная конференция «Универсум платоновской мысли. Пайдейя, государство, человек: антропология в Платоновской традиции» (июнь 2019; РГПУ); XVIII International Conference on Patristics Studies (август 2019; Оксфордский университет); XXVIII Международная научная конференция «Универсум Платоновской мысли. Платон и риторика» (июнь 2020; РГПУ); XXVI Международная конференция «Ребенок в современном мире. Формирование исторического сознания» (апрель 2019; РГПУ); XXVII Международная конференция «Ребенок в современном мире. Общество знаний: искусство учиться и учить» (май 2020; РГПУ); Второй Международный Конгресс Русского общества истории и философии науки (ноябрь 2020; СПбГУ); Конференция «Интеркультурная философия: полилог традиций» (сентябрь 2020; СИ РАН); XXIX Международная научная конференция «Универсум Платоновской мысли. Рациональная теология в платонизме» (июнь 2021; РГПУ).

Материалы диссертации стали основой работы аспиранта в 2018–2019 гг. в качестве члена научной группы по проекту «Природа и движение в “Комментарии на ‘Физику’ Аристотеля” Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике», выполняемому при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 17–03–00329–ОГН ОГН-А).

**Публикации.** По теме исследования опубликовано 17 работ, отражающих основные положения диссертации, среди которых 8 публикаций в журналах, входящих в перечень научных изданий, рекомендованных ВАК Минобрнауки

России для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук.

**Структура и объем диссертации.** Диссертационная работа состоит из введения, четырех глав, восьми параграфов, заключения, списка использованной литературы (219 источников на русском и иностранном языках). Общий объем диссертации — 205 страниц.

## Глава 1. Интеллектуальная ситуация X-XI веков и место в ней Михаила Пселла

### 1.1. Дискурсивные группы византийского интеллектуального социума: придворная и монашеская партии

Поль Лемерль завершает свой классический труд «Первый византийский гуманизм» главой об энциклопедическом движении X века. Французский историк останавливает повествование в той точке, когда, по его мнению, византийская интеллектуальная традиция от сохранения, накопления и систематизации знания в «темные века» должна была перейти в некое новое состояние — творческого развития<sup>38</sup>. Действительно, в это время — что-то чуть раньше, что-то чуть позже — были созданы главные труды, обобщающие то, что было сохранено в той или иной области за прошедшие века — речь и об античном наследии и о собственно византийском научно-культурном багаже<sup>39</sup>. Тут можно вспомнить и о больших толковых словарях, самым известным из которых является «Суда»<sup>40</sup>. И о своде византийского законодательства — «Василиках»<sup>41</sup>. И о «трехтомнике», вышедшем «под редакцией» Константина Порфирородного, и посвященном

<sup>38</sup> Со времен выхода монографии Пола Лемерля (Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin*) не было предложено иной, более аргументированной схемы развития византийской мысли: (а) классический период, время активного творческого взаимодействия античной и христианской традиций — до VI века, (б) характеризующиеся упадком античных штудий «темные века», сквозь которые пробивались отдельные лучи вроде Иоанна Грамматика или патриарха Фотия, (в) ренессанс XI века, связанный с Михаилом Пселлом и Константинопольским университетом. См. обсуждение тезиса П. Лемерля о X веке как преимущественно «энциклопедическом»: Magdalino P. *Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine 'Encyclopedism' // Encyclopedic trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6–8 May 2009 / ed. by P. van Deun, C. Macé. Leuven; Paris; Walpole, MA: Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2011. P. 143–144.*

<sup>39</sup> Обзор энциклопедических текстов X века: Lemerle P. *Le premier humanisme byzantine*. P. 267–300; монография А. П. Каждана (Каждан А. П. *История византийской литературы*), посвященная византийской литературе энциклопедической эпохи, практически не касается собственно энциклопедистов. Следует также отметить, что А. П. Каждан ведет отсчет энциклопедической эпохи от патриарха Фотия, чей проект, на мой взгляд, хотя и был предтечей энциклопедизма, сам по себе не задавал никакой тенденции. Тенденция сформировалась только в середине X века благодаря централизованным усилиям интеллектуалов императорского двора.

<sup>40</sup> Adler A., ed. *Suidae lexicon*, 4 vols. (Lexicographi Graeci 1.1–1.4). Leipzig: Teubner, 1928–1935.

<sup>41</sup> Scheltema H.J., Wal N. van der, eds. *Basilicorum libri LX. Series A*, vols. 1–9. Groningen: Wolters, 1953–1988.

всестороннему описанию византийского государства: «О церемониях», «Об управлении империей» и «О фемах»<sup>42</sup>. И о масштабной 53-томной (к сожалению, до нас дошло только несколько томов, а для половины из них мы не знаем даже названий) антологии, получившей в традиции название *Excerpta*<sup>43</sup>, которая содержала тематически сгруппированные отрывки из древних авторов. Об узкоспециальных сборниках, посвященных конкретной области знания: «Геопоника» (энциклопедия сельского хозяйства)<sup>44</sup>; целый ряд «стратегик» (военных энциклопедий), самой знаменитой из которых является стратегика Никифора Урана<sup>45</sup>; медицинские трактаты Феофана Нонна<sup>46</sup>; ветеринарный трактат «Лечебник лошадей»<sup>47</sup> и др. Своеобразной «энциклопедией святости» стал «Менологий» Симеона Метафраста, сборник из 148 переработанных им жизнеописаний святых<sup>48</sup>. Чуть позже (тут мы выходим за пределы X века, но мы ведь и не обязаны строго следовать Лемерлю) возникли аскетические, богословские, научно-философские компендиумы и обобщающие труды. К

---

<sup>42</sup> Vogt A., ed. *Le livre des cérémonies*, vols. 1–2. Paris: Les Belles Lettres, 1935–1940 (repr. 1967); Moravcsik G., ed. *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1967; Pertusi A., ed. *Costantino Porfirogenito. De thematibus* (Studi e Testi 160). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952. Фема — военно-административный округ Византийской империи, созданный в середине VII века.

<sup>43</sup> Boor C. de, ed. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 1: *excerpta de legationibus*, pts. 1–2. Berlin: Weidmann, 1903; Büttner-Wobst T., Roos A.G., eds. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 2: *excerpta de virtutibus et vitiis*, pts. 1 & 2, Berlin: Weidmann, 1906–1910; Boor C. de, ed. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 3: *excerpta de insidiis*. Berlin: Weidmann, 1905; Boissevain U.P., ed. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 4: *excerpta de sententiis*. Berlin: Weidmann, 1906.

<sup>44</sup> Beckh H., ed. *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*. Leipzig: Teubner, 1895.

<sup>45</sup> McGeer E. *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1995. P. 88–163; Foucault J.A. de. *Douze chapitres inédits de la Tactique de Nicéphore Ouranos // Travaux et mémoires*. 1973. Vol. 5. P. 287–311.

<sup>46</sup> Sonderkamp J.A.M. *Theophanes Nonnus: Medicine in the Circle of Constantine Porphyrogenitus // Dumbarton Oaks Papers*. 1984. Vol. 38. P. 29–41.

<sup>47</sup> Hoppe K., Oder E., *Corpus hippiatricorum Graecorum*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1924 (repr. 1971); П. Лемерль, ссылаясь на ряд исследователей, относит рукопись к X веку (Lemerle P. *Le premier humanisme byzantine*. P. 296).

<sup>48</sup> Опубликованы в PG 114–116. Многие из житий, собранных Симеоном Логофетом, выходили отдельными изданиями.

аскетическим «энциклопедиям» относятся «Пандекты», «Тактикон» и «Малая книга» Никона Черногорца, освещающие различные нравственные и дисциплинарные аспекты монашеской жизни (труды составлены в Антиохии, но имели огромное влияние на всю византийскую монашескую традицию)<sup>49</sup>, а также флорилегий «Эвергетины», составленный Павлом Эвергетидским<sup>50</sup>. Энциклопедическими проектами является сочинение Михаила Пселла «О всеобщем учении», соединяющее сведения из всех областей знания — от богословия до астрономии и «Диоптра» Филиппа Пустынника, которую Г. М. Прохоров назвал «антропологической энциклопедией православного Средневековья»<sup>51</sup>. Вероятно, уже в начале XII века была создана *Πανοπλία Δογματικῆ* Евфимия Зигабена, труд, оказавший влияние на подневизантийскую богословскую традицию. Своеобразной экзегетической энциклопедией являются толкования Феофилакта Болгарского на книги Нового Завета и Малых Пророков<sup>52</sup>. Создание богато иллюстрированных списков Псалтири, «Физиолога», «Христианской топографии» Космы Индикоплова также было проявлением энциклопедических тенденций<sup>53</sup>.

За рамками нашего исследования находится вопрос о глубинных причинах возникновения энциклопедического движения. Для нас важно то, что оно

---

<sup>49</sup> Бенешевич В., изд. Тактикон Никона Черногорца. Пг.: Записки Историко-филологического факультета Петроградского университета, 1917; Hannick C., ed. *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts*, vols. I-II. Freiburg im Breisgau: Weiher, 2014; Максимович К. А., изд. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века. М.: Языки русской культуры, 1998; Максимович К. А. «Малая книга» Никона Черногорца (XI в.) — новый источник по истории Восточной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 26–37.

<sup>50</sup> Εύεργετινός, ἦτοι Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ρημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων. Τ. 1. Αθήναι: Κληρονόμοι Ματθαίου Λαγγή, 1990.

<sup>51</sup> Lauriot S. *Ἡ Διόπτρα* // *Ὁ Ἄθως*, 1920. Τ. 1. Σ. 331–504; Прохоров Г.М. и др., изд. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008.

<sup>52</sup> Толкования изданы в 123–126 томах *Patrologia Graeca*.

<sup>53</sup> Crostini B. *Spiritual 'Encyclopedias' in eleventh-century Byzantium? Miscellaneous evidence for an encyclopedic outlook // Encyclopedic trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6–8 May 2009 / ed. by P. van Deun, C. Macé. Leuven; Paris; Walpole, MA: Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2011. P. 213–230.*

формировалось и существовало вокруг центров<sup>54</sup>, которые, с одной стороны, были обеспечены материальными и людскими ресурсами — библиотеки, скриптории, достаточное количество образованного «персонала» — а с другой, могли концентрировать под своим началом масштабные творческие проекты — сохранение рукописного материала (переписывание книг, обветшавших рукописей), собирание и систематизация научных данных, создание компендиумов. Такими центрами были императорский двор, патриарший двор при храме Святой Софии и крупнейшие монастыри (прежде всего Студийский)<sup>55</sup>. Это не могло не привести к тому, что вокруг интеллектуальных центров (точек концентрации материальных и человеческих ресурсов) формировались собственные традиции передачи знания, каждая из которых не противопоставляла себя другой сознательно, она просто была *другой* и уже тем самым создавала напряжение в интеллектуальном социуме. В науке уже давно принято сведение этих традиций к двум основным — придворной и монашеской<sup>56</sup>. К первой традиции обычно относят Симеона Благоговейного, Симеона Нового Богослова и

---

<sup>54</sup> Harris J. Institutional Settings: the Court, Schools, Church, and Monasteries // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 27–36.

<sup>55</sup> Крупнейшими византийскими скрипториями в X–XI веках был императорский и Студийский: Лихачева В. Д. Искусство книги. Константинополь. XI век. М.: Наука, 1975. С. 33. О византийских библиотеках в целом см.: Pérez Martín I. Byzantine Books // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 37–46; в целом о трансформации византийского интеллектуального пространства: Kazhdan A. P. Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries. P. 133–166. С точки зрения А. П. Каждана, ключевыми характеристиками этой трансформации стала рационализация и обращение к античности. На мой взгляд, это не столько сущностные характеристики, сколько симптомы, проявление альтернативной традиции.

<sup>56</sup> См. главу в монографии Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: De Gruyter, 1977. P. 34–48, где противопоставление проводится, кажется, излишне категорично. В трактовке Г. Подскальски «гуманизм» фактически оказывается синонимом образованности и погруженности в античную науку. В своей более поздней брошюре Г. Подскальски отнес (по этому критерию) к гуманистам и Николая Мефонского и Николая Кавасилу (Podskalsky G. Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. S. 16–18), хотя и тот и другой были ярчайшими представителями как раз монашеского богословия и несомненно принадлежали к монашеской традиции. Очевидно, что история «византийского гуманизма» еще не написана и даже не сформулирован принцип, по которому это течение можно идентифицировать.

Никиту Стифата. Ко второй — Стефана Никомедийского, Иоанна Ксифилина, Иоанна Мавропода, Константина Лихуда, Михаила Пселла, Иоанна Итала и др.<sup>57</sup>

Осознавало ли само византийское общество это разделение? Полагаю, что да. Первые публичные процессы над еретиками (не только, конечно, но в том числе) были связаны с тем, что осужденные мыслители второй половины XI века не столько были вероотступниками, сколько не вписывались в монашескую парадигму богословствования<sup>58</sup>. Так именно за увлечение эллинской мудростью подвергся осуждению Иоанн Итал — в данном случае не так уж важно, какие взгляды он исповедовал<sup>59</sup>. Важно, что он не просто пересказывал сочинения древних философов и отцов Церкви, а пытался сформулировать собственный взгляд на ту или иную проблему. Судя по всему, в чрезмерной оригинальности обвиняли и Филиппа Пустынника — жанровую изобретательность автора «Диоптры» оправдывает и Михаил Пселл в своем предисловии к трактату<sup>60</sup>, и сам

---

<sup>57</sup> См.: Лурье В. М. *Audiat et altera pars: Стефан Никомидийский и его круг* // Вестник РХГА. 2008. Т. 9, № 1. С. 281–285; Hussey J. M., ed. *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185*. London: Oxford University Press, 1937. P. 37–50.

<sup>58</sup> М. Тризио, кратко проанализировав большую часть процессов конца XI — начала XII веков, пришел к выводу, что их нельзя объяснить только богословскими или только политическими причинами. Речь шла о постоянно возникающей необходимости контроля со стороны императорской и церковной власти над церковными диссидентами. Это само по себе говорит о существовании не отдельных инакомыслящих, а самостоятельно существующей системе передачи знаний. См. Trizio M. *Trials of Philosophers and Theologians under the Komnenoi* // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 462–475. А.П. Каждан, говоря о в целом о византийском социуме X–XII веков, указывает на то, что для него была характерна тенденция к ослаблению любых социальных связей, кроме семейных, индивидуалистская тенденция, и как следствие — возрастающая роль государства, осуществляющего контроль над «распадающимся» социумом. Вероятно, это также было одной из предпосылок формирования «инакомыслия» (Каждан А. П. *Византийская культура (X–XII в.)*. С. 66).

<sup>59</sup> Trizio M. *Trials of Philosophers and Theologians under the Komnenoi*. P. 463–464; о суде над Италом подробно: Clucas L. *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. Munich: Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität, 1981; также см.: Browning R. *Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries* // *Past and Present*. 1975. Vol. 69. P. 3–23.

<sup>60</sup> «Лучше с истиной пселлствовать (игра слов: ψελλίζειν — “косноязычить”), чем с ложью платонствовать» (Philippus Monotropus. *Dioptra*. Proem. 1, 1–2; Lauriot S., ed. *Ἡ Δίοπτρα*. Σ. 331).

Филипп Пустынный<sup>61</sup>. Наконец, самого Михаила Пселла неоднократно обвиняли в том, что он отходил от общепринятой интеллектуальной нормы, вступал в противоречие с доминирующим дискурсом, не вполне соответствовал тому, что считалось традиционным. При этом, поскольку обвинения, как правило, были не вполне содержательными и основывались лишь на интуитивном опознании чужого, Михаилу Пселлу оправдаться было очень легко — его эрудиция позволяла ему привести нужную цитату, а литературный талант помогал оформить нужную аргументацию<sup>62</sup>.

Конечно, дихотомия придворной и монашеской традиций — это упрощение, схема. Например, Никита Стифат (1005–1090), наиболее яркий представитель «монашеского» богословия в XI веке<sup>63</sup> в молодые годы получил хорошее светское образование, которое позволяло ему экспериментировать с литературными формами, образами и идеями античной науки и философии. Почему бы и его не назвать монахом-гуманистом? С другой стороны, главный герой нашей работы Михаил Пселл, наиболее известный представитель «византийского гуманизма», был великолепно начитан в богословской литературе, знал Священное Писание, догматические и аскетические тексты, житийную литературу. И Никита Стифат и Михаил Пселл жили в столице, слушали одних и тех же ораторов и церковных проповедников, обменивались письмами с одними и теми же интеллектуальными авторитетами, вероятно, пользовались одними и теми же библиотеками, читая

---

<sup>61</sup> Philippus Monotropus. Dioptra. Proem. 3–5; Lauriot S., ed. Ἡ Διόπτρα. Σ. 334–336.

<sup>62</sup> Наиболее известный пример — его письмо к Иоанну Ксифилину (Criscuolo U., ed. Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Naples: Bibliopolis (Hellenica et Byzantina Neapolitana. Vol. 14), 1990; Jeffreys M., Lauxtermann M.D., ed. The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Studies in Byzantium). P. 151–152), где Михаил Пселл оправдывается в том, что использует в своих сочинениях образы из сочинений Платона и других античных авторов. См. также обзор писем, в которых Михаил Пселл рассказывает о том давлении, которое он испытывал со стороны консервативной партии в Церкви: Jeffreys M., Lauxtermann M.D., ed. The Letters of Psellos. P. 427–428. Также см.: Jeffreys M. Michael Psellos and the Monastery // The Letters of Psellos. P. 44.

<sup>63</sup> Наиболее полное изложение биографии Никиты Стифата: Шленов Д. В. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация. М.: МДА, 1998. С. 15–38; новейшая реконструкция интеллектуальной биографии: Lauritzen F. Areopagitica in Stethatos: a chronology of an interest // Византийский временник. 2014. Т. 73. С. 199–215.

одни и те же книги, имели примерно одинаковые представления о догматике и философии. Скорее всего, они даже знали друг друга, а некоторые исследователи полагают, что Михаил Пселл в некотором смысле даже был учеником Никиты<sup>64</sup>. С точки зрения набора знаний различие между двумя этими авторами не очень значительно. Его можно свести к, так сказать, «разным интересам». Если Никита Стифат, например, интересовался ангелологией, «устройством» рая или богословской антропологией, а естественнонаучных вопросов касался постольку поскольку, то занятия Михаила Пселла выходили далеко за рамки богословия и метафизики. Различие между этими двумя авторами заключалось в том, что они принадлежали к разным дискурсивным группам, то есть таким сообществам, внутреннее единство которых обусловлено внешней для каждого из них (не ими придуманной) системой передачи знания. О том, что Михаил Пселл и Никита Стифат принадлежали к разным дискурсивным группам, мы знаем из их биографий. И тот и другой до отроческого возраста прошли обычный круг наук, а вот дальше их пути разошлись и каждый оказался «привязан» к конкретному интеллектуальному центру. Михаил Пселл начал карьеру столичного чиновника, а потом, в довольно юном возрасте получил доступ к императорскому двору, стал частью придворного интеллектуального сообщества<sup>65</sup>. И именно эта среда была для него естественной, именно ее установки довели над его мышлением. Никита Стифат в четырнадцать лет поступил в Студийскую обитель (которая находилась в столице, но при этом была центром особой интеллектуальной традиции) и до конца дней оставался монахом — не в смысле верности монашеским обетам, а в том смысле, что монашеское социальное бытие определяло его мышление. Ничего не меняет то, что Михаил Пселл принял монашество (собственно Михаил — это его монашеское имя) и некоторое время жил в монастыре<sup>66</sup>. Ничего не меняет и то, что Никита Стифат 14 лет провел вне стен Студийской обители. Дело

---

<sup>64</sup> Lauritzen F. Psello discepolo di Stetato // *Byzantinische Zeitschrift*. 2008. Vol. 101. S. 715–725.

<sup>65</sup> Биография Михаила Пселла: Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. С. 213–231.

<sup>66</sup> О противоречивых отношениях Михаила Пселла с монашеством см.: Jeffreys M. Michael Psellos and the Monastery // *The Letters of Psellos*. P. 42–58.

не в том, какие книги читали Михаил Пселл и Никита Стифат. Дело не в том даже, насколько всерьез они принимали основы христианской веры и аскетические практики, а в том, в какую систему передачи знания они были встроены. Если формулировать максимально кратко: Михаил Пселл принадлежал к той традиции, для которой мнение церковного автора и даже мнение Церкви было лишь одним из мнений, хотя бы и мнением правильным, в то время как для Никиты Стифата и любого другого образованного или необразованного монаха XI века церковный и внецерковный (светский, языческий) тексты находились в совершенно различных оценочных областях. Возникновение таких трактовок традиций было совершенно естественным: если текст не функционирует в церковной общине, то это всего лишь один из текстов.

Так или иначе, в XI веке византийская интеллектуальная культура, разделившаяся в себе, подошла к точке трансформации: должен был совершиться переход от простого собирания знания к его творческому развитию. Михаил Пселл был персонализированным воплощением этой трансформации. С одной стороны, он — ярчайший пример, одна из вершин энциклопедического движения X-XI веков. С другой стороны, усилиями Михаила Пселла различные области знания подверглись творческому переосмыслению. В этой работе пойдет речь о том, как конкретная область знания — христианское богословие, в том виде, в каком оно дожило до XI века и дожило в церковной (монашеской) традиции, трансформировалось в сочинениях Михаила Пселла.

## 1.2. «Большой текст» христианской традиции: его элементы в XI веке и причины трансформации

На мой взгляд, трансформацию эту можно проследить только при понимании того, что такое «большой текст» византийской богословско-философской традиции. Систему авторитетов актуальных для образованного византийца в определенный период невозможно описать в категориях передачи научно-философского знания, где имеет значение не просто сумма знаний, а сумма таких знаний, которые внутренне «требуют» своего развития, прибавления, предполагают, что к ним будет присоединено нечто новое и доселе неизвестное: новая закономерность или новое, более полное понимание. В рамках научно-философской традиции авторитет — это тот, кто здесь и сейчас важен для интеллектуального продвижения.

С другой стороны, система «большого текста» не вполне тождественна церковному преданию, для которого важна контролируемая точность воспроизведения некой суммы спасительной (необходимой для спасения, соединения с Богом и т.д.) информации, передаваемой в рамках религиозной традиции (литургической, аскетической и т.д.).

Система авторитетов богословско-философского знания, с одной стороны, формируется из того, что в религиозной традиции направлено на понимание этой самой традиции. Поскольку в процессе понимания традиция «овнешняется», становится объектом для трактовки, результаты ее постижения отчасти оказываются частью традиции, отчасти выпадают из нее, образуя интеллектуальное пространство писаного предания, точные границы которого определить невозможно. Тем самым, «большой текст» традиции является неким интуитивно согласованным корпусом, собранием, в рамках которого существовала социальная реальность Византии, так или иначе связанная с религиозной сферой. Каков был критерий включения тех или иных авторов, тех или иных сочинений в «большой текст»? На мой взгляд, способностью автора объяснить члену Церкви религиозную ценность тех или иных взглядов. Тем

самым, текст, оказавшийся частью «большого текста» должен был быть не просто богословски и философски точным, он должен был быть более или менее доступным, за счет относительной простоты языка или литературных достоинств.

Каков был состав нормативного «большого текста»? Частями его были, конечно, библейские книги, а также сочинения древних и новых богословов. По наблюдениям Герхарда Подскальски среди авторитетных для XI века авторов нужно выделить прежде всего отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова), а также Иоанна Златоуста<sup>67</sup>. Безусловным авторитетом считался Дионисий Ареопагит<sup>68</sup>. Богословскую норму рассматриваемого периода отражали два компендиума — «Источник знания» Иоанна Дамаскина и «Путеводитель» Анастасия Синаита<sup>69</sup>. Оба текста, судя по рукописной традиции, были одинаково актуальны для первой половины XI в.<sup>70</sup>, например, одна из самых полных рукописей «Источника знания» Иоанна Дамаскина (издатель Коттер помечает её литерой G) датируется очень точно — 1029–1030 гг.<sup>71</sup>, т. е. временем правления Романа III Аргира. Рукописей «Путеводителя» X–XI вв. тоже довольно много. Ничто не свидетельствует о том, что византийские интеллектуалы на каком-то хронологическом отрезке предпочитали Иоанна Дамаскина, а на другом Анастасия Синаита. С другой

<sup>67</sup> Podskalsky G. Von Photios zu Bessarion. S. 44–53.

<sup>68</sup> Ф. Лоритцен называет Никиту Стифата «одним из самых важных читателей Дионисия Ареопагита в Византийской империи» (Lauritzen F. Areopagitica in Stethatos. P. 199). О Симеоне Новом Богослове как читателе Дионисия Ареопагита см.: Perczel I. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / ed. by Y. de Andia. Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1997 (Serie Antiquite 151). P. 341–357. Исследований, посвященных влиянию Дионисия Ареопагита на придворное богословие, я не знаю. См. ниже о попытках интерпретации арепагитик Михаилом Пселлом и Иоанном Италом.

<sup>69</sup> См.: Щукин Т. А. Мыслитель, который оживил философию: значение Михаила Пселла для византийской интеллектуальной традиции // ESSE. Философские и теологические исследования. — 2017. — Том 2, № 1/2. — С. 361–362.

<sup>70</sup> Kotter B., ed. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. II: Expositio fidei. Berlin; New York: De Gruyter, 1973 (Patristische Texte und Studien. Vol. 12). S. XLVII–XLVIII; Uthemann K.-H., ed. Anastasii Sinaitae Viae dux. Turnhout; Leuven: Brepols, 1981 (Corpus christianorum. Series græca. Vol. 8). S. LXXXV и далее.

<sup>71</sup> Kotter B., ed. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. II. S. XLI.

стороны, только в XII в. возникла традиция (для XIII в. это уже в порядке вещей) помещать под одной обложкой и сочинения Иоанна Дамаскина, и сочинения Анастасия Синаита<sup>72</sup>. Для более раннего времени знакомство одновременно с двумя авторами было роскошью, доступной более или менее крупным интеллектуальным центрам — императорскому двору, двору епарха или патриарха, крупным монастырям или очень богатым семьям<sup>73</sup>. Характерен пример Симеона Нового Богослова, игумена монастыря святого Маманта, обители, которая не была знаменита ни до, ни после его настоятельства и потому вряд ли могла похвастаться большой библиотекой. Именно поэтому преподобный, который, судя по всему, не был знаком ни с одним из компендиумов, о чём свидетельствует, например, его словоупотребление понятий «сущность» и «природа»<sup>74</sup>, но весьма вероятно читал какие-то другие тексты Анастасия Синаита, использует триадологическую аналогию характерную для него, но невозможную для Иоанна Дамаскина<sup>75</sup>. С другой стороны, даже Михаил Пселл,

<sup>72</sup> Uthemann K.-H., ed. *Anastasio Sinaitae Viae dux*. S. LIII.

<sup>73</sup> См. новейший обобщающий очерк о формировании византийских библиотек: Pérez Martín I. *Byzantine Books*.

<sup>74</sup> Perczel I. *Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance* // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2001. Vol. 41. P. 125–146.

<sup>75</sup> Дирк Краусмюллер полагал, что Симеон Новый Богослов изобрел триадологическую модель «ум — душа — слово», которую он использует в Трех Богословских словах (Krausmüller D. *Reconfiguring the trinity: Symeon the new theologian on the 'holy spirit' and the imago trinitatis* // *Byzantion*. 2011. Vol. 81. P. 216–240), однако данная модель встречается у Анастасия Синаита. Ср.: «Познай в себе равнославный, равночестный и единосущный ум со словом и душой, поскольку он существует в одной с ними сущности и природе. Ведь в том честь и существование от Бога, чтобы те, которые произошли, и получили бытие от Него, познавали и благоговейно почитали Бога как Отца и Создателя. Итак, если лишаете человека одного из этих трех [элементов], он не может существовать. Если отнимаешь ум, то лишившись вместе с ним и слова, он станет безумным и бессловесным. Если душу — то [человек потеряет] сопутствующие ей ум и слово. Если отнимешь только внутреннее слово, то сделаешь целое живое [существо] бездеятельным. Ведь ум, не производящий слово, не воспримет слово от другого» (Symeon Neotheologus, *Orationes Theologicae*. II, 138–149; Darrouzès J., ed. *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. T. 1. Theol. I–III. Eth. I–III. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 122), 1966. P. 140; Симеон Новый Богослов. *Богословские слова*. Пер. Т. А. Щукина // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2015. Т. 4. № 1/2. С. 476); и «Если ты отделишь и отнимешь от души разум (λόγος), то душа твоя станет неразумной; если отсечешь от нее дух [=ум], то душа лишится жизни и станет мертвой. [Такой пример приводится] для того, чтобы ты, будучи по образу Божию, посредством этого образа узнал, что если [осмелишься] отрицать единство Бога Слова с Богом Отцом, то будешь провозглашать Бога неразумным и скотоподобным, а если отделишь [Святой]

имевший доступ к крупнейшим «библиотечным фондам» столицы, использует «Точное изложение православной веры» как один из источников своего трактата «О всеобщем учении» (и как основной источник для богословских глав)<sup>76</sup>, но, кажется, совсем не опирается на труды Анастасия Синаита<sup>77</sup>.

Признаком того, что текст считался авторитетным и при этом в рамках конкурирующих дискурсов воспринимался по-разному, было создание его конкурирующих интерпретаций. Вероятно, для монашеской традиции к XI веку уже нормативными были толкования на Григория Богослова и Дионисия Ареопагита, созданные Максимом Исповедником, т.н. «Амбигвы». Однако для придворного богословия Максим оставался легитимным объектом критики (а «общевизантийский» консенсус можно датировать едва ли не XIII веком<sup>78</sup>). Возможно, поэтому Михаил Пселл предложил альтернативу толкованиям «монаха Максима» на сложные места из Григория Богослова (они собраны

---

Дух от Бога [Отца], то будешь называть Бога мертвым, а не живым» (Anastasius Sinaïta, *Sermo i in constitutionem hominis secundum imaginem Dei*. 4, 72–79; Uthemann K.-H., ed. *Anastasioi Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula aduersus monotheletas*. Turnhout; Leuven: Brepols, 1985 (Corpus christianorum. Series graeca. Vol. 12). S. 24; Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. Вступ. статья, пер. и коммент. А. И. Сидорова при участии М. В. Никифорова. М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003 (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. XIII). С. 65–66).

<sup>76</sup> Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2013. Т. 2. № 1/2. С. 393–399.

<sup>77</sup> Издатели двухтомника богословских трактатов Пселла и трактата «О всеобщем учении» не идентифицировали ни одной цитаты из Анастасия Синаита.

<sup>78</sup> Щукин Т. А. О возрождении интереса к учению Максима Исповедника в Византии // Научная сессия ГУАП: сборник докладов: в 3 ч. Ч. III. Гуманитарные науки. СПб.: ГУАП, 2017. С. 94, прим. 1 Д. С. Макарова; см. новейшую статью: Diamantopoulos G. Remarks on Psellos' attitude towards the patristic exegetical tradition in his *Theologica*, где в том числе высказывается несколько предположений относительно того, почему Михаил Пселл ссылается на Максима Исповедника в своих трудах: (1) прикрыться от критики монашеской партии; (2) показать, что он, Михаил Пселл, правильно интерпретирует Максима Исповедника; (3) продемонстрировать, что Максим ни в чем не противоречит языческим неоплатоникам (Р. 53–54), при этом Г. Диамантопулос настаивает на том, что по факту Михаил Пселл был критически настроен по отношению к Максиму Исповеднику. Следует отметить, что комплексное сравнение экзегетических текстов Михаила Пселла и Максима Исповедника — это то, в чем нуждается пселловедение на данном этапе.

современными издателями в двухтомнике *Theologica*<sup>79</sup>). Новую рецепцию проходит и Ареопагитский корпус: Никита Стифат работает с Ареопагитиками как внимательный читатель и комментатор, на их основе создавая свои оригинальные тексты<sup>80</sup>. Однако интерпретируют Дионисия и в противоположном лагере: до нас дошли соответствующие толкования Михаила Пселла<sup>81</sup> и Иоанна Итала<sup>82</sup>. Фактически новой интерпретацией Дионисия Ареопагита является трактат Исаака Себастократора «Об ипостасях зла»<sup>83</sup>. Вероятно, что и увлечение текстами неоплатоников в XI-XII веках было лишь следствием пересмотра ареопагитик в качестве одного из элемента «большого текста» традиции. Дионисий Ареопагит воспринимался уже не только как авторитет, но и как один из неоплатоников, как первый среди равных авторитетов. «Источник знания» Иоанна Дамаскина очень по-разному, но активно используется как Никитой Стифатом, так и Михаилом Пселлом<sup>84</sup>. «Путеводитель» Анастасия Синаита востребован в монашеской среде, но его пытаются интерпретировать и придворные богословы (см. п. 2.1). В любом случае новация в богословии

<sup>79</sup> Gautier P., ed. *Michaelis Pselli Theologica* I. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1989 (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*); Westerink L. G., Duffy J. M., eds. *Michaelis Pselli Theologica*, vol. 2. München; Leipzig: Teubner, 2002 (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*).

<sup>80</sup> Lauritzen F. *Areopagitica in Stethatos*.

<sup>81</sup> Michael Psellus. *Theologica* II. 27, 39–50; Westerink, Duffy. P. 116–117; *De omnifaria doctrina*. 101, 10–12; Westerink L.G., ed. *Michael Psellus. De omnifaria doctrina*. Nijmegen: Centrale Drukkerij N.V., 1948. P. 57 и др.

<sup>82</sup> Rigo A. *Giovanni Italos commentatore della “Gerarchia celeste” dello Pseudo-Dionigi l’Aeropagita // Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*. 2006. Vol. 3. P. 223–232.

<sup>83</sup> Исаак Себастократор заявляет об этом с первой страницы трактата: «все эти проблемы мы рассматривали, следуя тому порядку, который был установлен великим Дионисием, и не занимались предположениями, если оные отклоняются от этого учения, которое, надо сказать со всей откровенностью, изначально превосходит [другие] теории, посвященные злу, будучи созданным в согласии с порядком вещей» (*Isaac Comnenus. De malorum subsistentia*. 1.3, 9–13; Rizzo J.J., ed. *Isaak Sebastokrator's ‘Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως’ (De malorum subsistentia) (Beiträge zur klassischen Philologie. Vol. 42)*. Meisenheim am Glan: Hain, 1971. S. 5; Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. Пер. с греч. д. ф. н. Гончарова И. А. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. С. 83). См. также Светлов Р.В. Античные предпосылки воззрений Исаака Себастократора на зло // Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. С. 5; Гончаров И. А. Классическая теодицея и христианские представления о провидении в «ипостасях зла» Исаака Себастократора // Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. С. 14.

<sup>84</sup> Щукин Т. А. Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата “О всеобщем учении”) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12, № 4. С. 262–266.

означала в том числе и новое толкование авторитетного текста или комплекса текстов.

«Большой текст» в XI веке бы обречен на трансформацию: в двух измерениях и в двух смыслах.

Во-первых, в связи с формированием «внецерковных» интеллектуальных центров, «большой текст» оказывался уже не непреложной нормой, не тем, чем думает и живет христианин, а просто текстом — безусловно авторитетным, обязательным к пониманию, чьи нормы обязательны к исполнению, но только текстом, таким же как текст Платона или Аристотеля. Вероятно, именно в этом заключалась инаковость придворной традиции, ее способ интуитивного самоопределения. Это очень хорошо видно по сочинениям Михаила Пселла, где ссылки на языческие авторитеты приводятся наряду со ссылками на тексты христианских авторов и на Священное Писание<sup>85</sup>. И хотя для автора авторитет христианского текста выше, само сопоставление языческого и христианского текста невозможно для авторов более раннего времени и для авторов монашеского направления, таких как Никита Стифат<sup>86</sup>. Это свидетельствует о «сломе» в восприятии текста.

Во-вторых, как я уже сказал выше, трансформация была неизбежна в силу имманентного развития собственно церковной традиции. Индивидуальная работа по отбору, обработке и систематизации достаточно большого объема знаний предполагает как минимум выбор между той или иной единицей знания, единицей информации, а как максимум попытку интерпретации при столкновении различных единиц знания, обнаружения их непохожести или противоречивости. Тот же Никита Стифат, знаток творений святых отцов, мыслящий свой труд как компилятивный, ни в чем не отступающий от мнений

---

<sup>85</sup> См. напр.: Miles G. Psellos and his Traditions. P. 101–102; Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 19–21.

<sup>86</sup> Там, где Никите Стифате требуется сослаться на некоторую «сумму» внешнего знания по конкретному предмету, он обращается к авторитету Иоанна Дамаскина (Nicetas Stethatus. *Orationes*. II.64; Darrouzès J., ed. *Nicétas Stéthatos, Opuscles et Lettres* (Sources chrétiennes. Vol. 81). Paris: Éditions du Cerf, 1961. P. 126).

предшествующих авторитетов, создает несколько достаточно оригинальных сочинений («О рае», «О душе», «Об иерархии» и т.д.).

Новаторство Михаила Пселла, таким образом, также следует искать именно в сопоставлении его текстов с элементами «большого текста», то есть тех сочинений, которые были актуальны для византийцев XI века и которые считались безусловно авторитетными. Этот текст либо дополнялся, либо заново интерпретировался. При этом, поскольку Михаил Пселл принадлежал к той «партии» византийского интеллектуального сообщества, которая уже рассматривала «большой текст» христианской традиции как «текст среди других текстов», никаких психологических препятствий, никаких барьеров для трансформации того или иного элемента вероучения у него не было. В дальнейшем мы увидим, что в триадологии, онтологии, христологии и ангелологии присутствуют элементы, позволяющие характеризовать Михаила Пселла как автора, «выпадающего» из нормативного контекста XI века. Осознавал ли византийский мыслитель свой разрыв с богословской нормой? Попытаемся ответить на этот вопрос в следующей главе.

## Выводы для первой главы

В XI веке византийская интеллектуальная культура, как уже давно отмечалось исследователями, разделилась на две «партии», а точнее интеллектуальных течения, — монашеское и придворное — что было обусловлено общими изменениями в системе передачи знания в Византии, в формировании двух типов культурных центров, в которых эта передача осуществлялась. Византийская интеллектуальная культура подошла к точке трансформации: должен был совершиться переход от простого собирания знания к его творческому развитию. Расцвет энциклопедического движения в Византии X-XI веков должен был обернуться качественным культурным сдвигом, возникновением культурных единиц и феноменов, для которых ключевым было бы не собирание, а приращение знания. Михаил Пселл был персонализированным воплощением указанной трансформации. С одной стороны, он — ярчайший пример, одна из вершин энциклопедического движения X-XI веков. Он — собиратель знания, коллекционер мнений древних ученых. С другой стороны, усилиями Михаила Пселла различные области знания подверглись творческому переосмыслению.

Я ввел понятие «большого текста» византийской традиции. «Большой текст» традиции является неким интуитивно согласованным корпусом, собранием, в рамках которого существовала социальная реальность Византии, так или иначе связанная с религиозной сферой. Частями этого «текста» были библейские книги, а также сочинения древних и новых богословов. Этот «текст» в XI веке трансформировался в силу внутренних (развитие традиции самой по себе) и внешних причин (возникновение альтернативного центра передачи знания). Большой текст трансформировался либо за счет дополнения, либо за счет новой интерпретации. Новаторство Михаила Пселла следует искать именно в сопоставлении его текстов с элементами «большого текста», то есть тех сочинений, которые были актуальны для византийцев XI века, которые считались безусловно авторитетными. При этом, поскольку Михаил Пселл принадлежал к

той «партии» византийского интеллектуального сообщества, которая уже рассматривала «большой текст» христианской традиции как «текст среди других текстов», никаких психологических препятствий, никаких барьеров для трансформации того или иного элемента вероучения у него не было. Неудивительно, что в триадологии, онтологии, христологии и ангелологии присутствуют элементы, позволяющие характеризовать Михаила Пселла как автора, «выпадающего» из нормативного контекста XI века.

## Глава 2. Богословско-философская методология Михаила Пселла

### 2.1. Саморепрезентация Михаила Пселла как реформатора богословско-философской традиции

В этой главе<sup>87</sup> я попытаюсь показать, как Михаил Пселл характеризовал предшествующую традицию и в чем видел свое новаторство по отношению к ней. Для этого я обращусь к хорошо известному и, казалось бы, давно изученному источнику.

В известном автобиографическом пассаже из его «Хронографии» Михаил Пселл рассказывает о своем поступенчатом восхождении в познании различных наук — от риторики к философии, а от философии — к богословию. Особое место он уделяет философскому знанию, называя себя революционером в этой сфере:

ἐκπνεύσασαν τὴν σοφίαν καταλαβὼν ὅσον ἐπὶ τοῖς μετέχουσιν, αὐτὸς ἀνεζωπύρησα οἴκοθεν, οὔτε διδασκάλοις ἀξιολόγοις περιτυχῶν, οὔτε σπέρμα σοφίας ἐν τῇ Ἑλλάδι ἢ τῇ βαρβάρῳ τὸ ζύμπαν διερευνησάμενος εὐρηκῶς· ἀλλ' ἐπειδὴ μέγα τι περὶ φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἑλλάδι ἀκούων, ἐν φωναῖς τισὶν ἀπλαῖς καὶ προτάσεσι κατεμάνθανον, καὶ ἦν ταῦτα ὡσανεὶ στήλαι καὶ ὄρια, κατα γνοὺς τῶν περὶ ταῦτα μικρολογουμένων ἐζήτησά τι πλεον εὐρεῖν· ὡς δέ τισι τῶν ἐξηγησαμένων τὴν ἐπιστήμην ἐνέτυχον, τὴν ὁδὸν παρ' αὐτῶν ἐδιδασκόμην τῆς γνώσεως, καὶ με ἄλλος εἰς ἄλλον παρέπεμπον, ὁ χεῖρων πρὸς τὸν κρείττονα, κάκεῖνος αὖθις εἰς ἕτερον, καὶ οὗτος εἰς Ἀριστοτέλην καὶ Πλάτωνα...<sup>88</sup>

*Философию [букв. «мудрость»], если говорить о тех, кто причастен к ней, я застал уже умирающей и сам своими руками ее оживил, к тому же не имел никаких достойных учителей и при всех поисках не обнаружил семени мудрости ни в Элладе, ни у варваров. Прослышав многое об эллинской философии, я сначала*

<sup>87</sup> Подробнее об этом см. мою статью: Щукин Т.А. Мыслитель, который оживил философию: значение Михаила Пселла для византийской интеллектуальной традиции // ESSE. Философские и теологические исследования. Том 2. № 1/2. 2017. С. 353-372.

<sup>88</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.37, 5-17; Reinsch. S. 122.

*изучил ее в неких простых понятиях и посылках (были это, так сказать, столпы и контуры знания), но, познакомившись с пустяшными писаниями по этому предмету, постарался найти и нечто большее. Я принялся читать труды некоторых толкователей этой науки и от них получил представление о пути познания, при этом один отсылал меня к другому, худший к лучшему, этот к следующему, а тот к Аристотелю и Платону...<sup>89</sup>*

Михаилу Пселлу, когда он приступил к изучению наук, было двадцать пять лет<sup>90</sup>. Следовательно, речь идет о 1043 г.<sup>91</sup>, и вообще об интеллектуальной ситуации 1040-х гг., о том времени, когда император Константин Мономах (1042–1055) решил основать так называемый Константинопольский университет, собрав при дворце «со всех концов страны... прославленных людей, в большинстве своем уже глубоких стариков»<sup>92</sup> (τοὺς ἐλλογιμωτέρους πανταχόθεν... ὧν οἱ πλείους ἐν ἐσχάτῃ εἶδοντο πολιᾷ)<sup>93</sup>. Следовательно, если Михаил Пселл желал дать оценку реальному интеллектуальному климату того времени, у него были все возможности для этого.

Рассказывая о полусамостоятельном изучении философии, мыслитель говорит о недостойных ее учителях, которые были в его распоряжении. Однако эти люди, если верить Михаилу Пселлу, дали ему самые общие представления об «эллинской мудрости» и, как бы то ни было, способствовали интеллектуальному восхождению мыслителя. По крайней мере, из лекций и книг этих людей он узнал о существовании Аристотеля и Платона. Несколькими предложениями далее мыслитель вновь говорит о персонажах, которые упрекали Пселла в том, что в одном и том же тексте он прибегает к услугам и риторики, и философии, в то

<sup>89</sup> Михаил Пселл. Хронография. Пер. и прим. Я. Н. Любарского (Памятники исторической мысли). М.: Наука, 1978. С. 80.

<sup>90</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.36; Reinsch. S. 121; Михаил Пселл. Хронография. С. 80.

<sup>91</sup> См. хронологическую таблицу: Михаил Пселл. Хронография. С. 303.

<sup>92</sup> Михаил Пселл. Хронография. С. 80.

<sup>93</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.35; Reinsch. S. 121. О константинопольском университете см.: Hussey J. M., ed. Church and Learning in the Byzantine Empire. P. 57–72.

время как другие (т. е., видимо, сами эти критики) данные дисциплины противопоставляли<sup>94</sup>. Здесь не так важно, как Михаил Пселл это противопоставление воспринимает. Важно наличие самой рефлексии о соотношении философии и риторики.

Еще одно упоминание об учителях в автобиографическом пассаже также касается философии (арифметику, геометрию, музыку и астрономию Михаил Пселл, по его словам, изучил совершенно самостоятельно):

Ἐπεὶ δὲ τῶν τελεωτέρων ἠκηκόειν φιλοσόφων, ὅτι ἔστι τις καὶ ὑπὲρ τὴν ἀπόδειξιν σοφία, ἣν μόνος εἶδεν ὁ σωφρόνως ἐνθουσιάζων νοῦς, οὐδὲ ταύτην παρέδραμον, ἀλλὰ τισι βιβλίοις ἀρρήτοις ἐντετυχηκῶς, ὅποσον εἰκὸς καὶ ἡ φύσις μοι ἔρρωτο, καὶ ταῦτ' εἰσεδεξάμην<sup>95</sup>.

*Я узнал от людей, достигших совершенства в философии, что существует некая мудрость, недоступная логическим доводам, познать которую может только целомудренный и вдохновенный ум, и я не обошел ее, но прочел несколько тайных книг и, как мог, насколько хватило моей натуры, усвоил их содержание<sup>96</sup>.*

В окружении Михаила Пселла, таким образом, все-таки были люди достаточно компетентные в философии, и их авторитет подтолкнул молодого человека к изучению богословской дисциплины. Скорее всего, речь идет о «Халдейских оракулах»<sup>97</sup>, которые входили в круг чтения авторов-неоплатоников и, следовательно, сами эти неоплатонические тексты не были вовсе к тому времени забыты.

На «богословском» этапе восхождения у Михаила Пселла уже не было никаких учителей. Говоря о своем постижении христианского богословия, он

<sup>94</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.41; Reinsch. S. 123; Михаил Пселл. Хронография. С. 83.

<sup>95</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.40; Reinsch. S. 123.

<sup>96</sup> Михаил Пселл. Хронография. С. 81.

<sup>97</sup> Burns D. The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate's Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon // Aries. 2006. Vol. 6. № 2. P. 160.

свидетельствует о себе не только как об абсолютном самоучке, но и как о новаторе:

Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶ τις καὶ ὑπὲρ ταύτην ἑτέρα φιλοσοφία, ἣν τὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μυστήριον συμπληροῖ, (καὶ τοῦτο δὲ διπλοῦν καὶ φύσει καὶ χρόνῳ μεμερισμένον, ἵνα μὴ τὴν ἑτέραν λέγω διπλὴν τὴν τε ἐν ἀποδείξεσιν καὶ ὅση ἐξ ἐπινοίας καὶ τεθειασμένης ἐγγίνεται τισι γνώσεως), περὶ ταύτην μᾶλλον ἢ περὶ τὴν ἑτέραν ἐσπούδασα, τὰ μὲν τὰ ἐκπεφασμένα περὶ ταύτης τοῖς μεγάλοις Πατράσιν ἐπόμενος, τὰ δὲ καὶ αὐτός τι τῷ θείῳ συνεισφέρων πληρώματι<sup>98</sup>.

*Поскольку выше нее [философии. — Т. Щ.] есть и некая иная философия, которую составляет таинство нашего Слова (оно же двойственно, разделено по природе и времени, не говорю уже о другой двойственности, идущей от логических доказательств и от вдохновения и боговдохновенного знания для некоторых), я радел о ней больше, чем о первой, частично следуя толкованию ее у великих отцов, а частично и сам пополняя сокровищницу божественного знания<sup>99</sup>.*

Тем самым, если верить концентрированному свидетельству самого Михаила Пселла, все науки он освоил сам, общаясь только с древними авторами. Исключение составляет философия, постигая которую, Михаил Пселл все-таки общался с живыми учителями, которые знали только базовые вещи, однако были достаточно сведущи, чтобы указать ему на сакральные тексты неоплатоников и вообще на превосходство богословского знания.

Более содержательную характеристику «допселловской» философии мы находим в другой части «Хронографии», в той, где говорится о несколько более раннем времени, о времени правления Романа III Аргира (1028–1034). Вряд ли интеллектуальная ситуация за десять лет существенно изменилась. Вот что пишет

<sup>98</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.42; Reinsch. S. 124.

<sup>99</sup> Михаил Пселл. Хронография. С. 82.

Михаил Пселл (мы опускаем характеристики императора, оставляя только описание философской атмосферы):

ὁ ἀνὴρ... Ἀμέλει καὶ εἶ που σπινθηρῆς τινες σοφίας ὑπὸ σποδιᾶ παρεκρύπτοντο, ἀνεχώννυε, καὶ πᾶν γένος κατέλεγε, φιλοσόφους φημί καὶ ῥήτορας καὶ τοὺς ὅσοι περὶ τὰ μαθήματα ἐσπουδάκασιν ἢ μᾶλλον σπουδάσαι ᾤθησαν. Βραχεῖς γὰρ ὁ τήνικαῦτα χρόνος λογίους παρέτρεφε, καὶ τούτους μέχρι τῶν Ἀριστοτελικῶν ἐστηκότας προθύρων, καὶ τὰ Πλατωνικὰ μόνον ἀποστοματίζοντας σύμβολα, μηδὲν δὲ τῶν κεκρυμμένων εἰδότας, μηδ' ὅσα οἱ ἄνδρες περὶ τὴν διαλεκτικὴν ἢ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐσπουδάκασιν... αἱ μὲν οὖν τῶν ζητημάτων προβολαὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων λογίων προετείνοντο, τῶν δὲ ἀπορουμένων τὰ πλείω ἅλυστα καθεστήκει· ἐζητεῖτο γὰρ πῶς ὁμοῦ καὶ ἀμιξία καὶ σύλληψις, παρθένος τε καὶ τόκος, καὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν διηρευνῶντο... Διεσπουδάζετο τούτῳ δὴ τῷ βασιλεῖ τὸ δοκεῖν εὐσεβεῖν· καὶ ἦν μὲν ὡς ἀληθῶς περὶ τὰ θεῖα σπουδάζων... Διὰ ταῦτα πρῶτα μὲν περιττότερος περὶ τὰ θειότερα τῶν ζητημάτων ἐγένετο, αἰτίας καὶ λόγους ἀνερευνώμενος οὓς οὐκ ἂν τις ἐξ ἐπιστήμης εὔροι, εἰ μὴ στραφεῖη πρὸς νοῦν κάκειθεν ἀμέσως τὴν <τῶν> κεκρυμμένων δήλωσιν δέξαιτο· ἀλλ' οὗτος οὐδὲ πάνυ τὰ κάτω φιλοσοφήσας, ἀλλ' οὐδὲ φιλο— σοφοῖς περὶ τούτων διαλεγόμενος, εἰ μὴ ὅσον αὐτοῖς ἐκ τῶν τοῦ Ἀριστοτέλους προθύρων κατεβιάσθη τὸ ὄνομα, περὶ τῶν τοῦ Ἀριστοτέλους προθύρων κατεβιάσθη τὸ ὄνομα, περὶ τῶν βαθυτέρων καὶ νῶ μόνῳ ληπτῶν, ὥς τις τῶν καθ' ἡμᾶς εἶπε σοφῶν, διεσκέπτετο<sup>100</sup>.

*Этот муж [т. е. император. — Т. Щ.]... раздвигал любую тлеющую под золой искру мудрости и собрал все ученое племя — я имею в виду философов, риториков и всех тех, кто занимались или, по крайней мере, считали, что занимаются науками. То время произвело на свет немногих ученых, да и те дошли лишь до преддверия аристотелевской науки, а из Платона толковали только о символах, не знали ничего сокровенного и того, о чем рассуждают люди, знакомые с диалектикой и наукой доказательств... Хотя предпосылки проблем были заложены еще в наших священных речениях, большая часть*

<sup>100</sup> Michael Psellus. Chronographia. III.2–3, 13; Reinsch. S. 31–32, 39.

*трудных вопросов так и осталась без решения, они же искали, как совместить целомудрие и зачатие, деву и плод, и исследовали предметы сверхъестественные (ἀμιξία καὶ σύλληψις, παρθένοϛ τε καὶ τόκοϛ, καὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν)... Этот царь старался казаться благочестивым. Он и в действительности пекся о божественном... Поэтому он весьма усердно занимался божественными вопросами, исследовал причины и смысл, познать которые наукой невозможно, если не обратиться к Уму и непосредственно от него не получить объяснение сокровенного. Он же не слишком много философствовал о здешнем мире, не обсудил этих вопросов с философами (если, конечно, им можно незаконно присвоить это наименование за знакомство с начатками аристотелевского учения), а брался размышлять о вещах глубокомысленных и, как сказал один из наших мудрецов, постижимых для одного лишь Ума<sup>101</sup>.*

Тем самым придворные мудрецы Романа III Аргира предметом своих исследований прежде всего считали богословские вопросы, возможно, следуя в фарватере интеллектуальных интересов императора. Однако, с точки зрения Михаила Пселла, эти вопросы не могли быть разрешены в силу того, что мудрецы не обладали ни философской эрудицией, ни навыками в диалектике и науке доказательств. Он констатирует, что и Аристотеля и Платона философы «допселловского» периода знали крайне плохо, однако, кажется, Аристотеля они знали немного лучше, поскольку если в его случае речь идет о «начатках учения», то в случае Платона — только о толковании некоторых символов (таких, видимо, например, как символ линии из «Государства»<sup>102</sup>). То есть если философия Аристотеля была плохо усвоена, но воспринималась именно как цельная система, то философия Платона попадала в круг ученых занятий того времени лишь фрагментарно, на уровне отдельных образов и терминов. Нужно подчеркнуть: в

<sup>101</sup> Михаил Пселл. Хронография. С. 22–23, 26–27.

<sup>102</sup> Plato. Republica. 509d–511. Об этом символе Михаил Пселл, возможно, упоминает в письме Иоанну Ксифилину (Michael Psellus. Epistulae. 50.202, 59–69; Papaioannou S., ed. Michael Psellus, Epistulae, vols. I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. P. 532).

приведенных цитатах Михаил Пселл не говорит о предшествующей традиции как по преимуществу аристотелевской. Он говорит о ней как о традиции, забывшей о философии, однако обращавшейся к таким предметам ( $\tau\grave{\alpha} \upsilon\lambda\epsilon\rho\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu$  или  $\tau\grave{\alpha} \theta\epsilon\iota\alpha$ ), познание которых, с точки зрения Михаила Пселла, без обращения к философии невозможно.

Он называет следующие проблемы, которые непродуктивно рассматривались мыслителями в первой половине XI в.:

1. соотношение  $\acute{\alpha}\mu\iota\zeta\iota\alpha$  καὶ σύλληψις;
2. соотношение девства и рождения ( $\mu\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  καὶ τόκος).

Первая пара терминов пока не вполне ясна. Их можно интерпретировать мариологически, как это делают французский переводчик Эмиль Рено («la continence et la conception») <sup>103</sup> и русский переводчик Яков Любарский («целомудрие и зачатие»). В таком случае обе пары терминов указывают на одну и ту же богословскую проблему — роли Богородицы в деле Воплощения. Вторая возможная интерпретация исходит из того, что французский и русский переводы оппозиции  $\acute{\alpha}\mu\iota\zeta\iota\alpha$  καὶ σύλληψις не отражают смысла оригинала, поскольку у этих слов помимо производных есть буквальные значения:  $\acute{\alpha}\mu\iota\zeta\iota\alpha$  — «несмешение» <sup>104</sup>,  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\eta\psi\iota\varsigma$  — «сочетание» <sup>105</sup>. Тем самым речь идет о соотношении «несмешения» и «сочетания», однако, поскольку неясно, о «несмешении» и «сочетании» чего говорится, следует допустить, что и первая оппозиция имеет отношение к мариологии (хотя, возможно, и иное, нежели то, что предполагают переводчики).

<sup>103</sup> Renauld E., ed. Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077). Tome I: Livres I–V. Paris: Les Belles Letters. P. 33.

<sup>104</sup> Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 83.

<sup>105</sup> Там же. P. 1673. В богословском контексте термин  $\acute{\alpha}\mu\iota\zeta\iota\alpha$  практически не используется, и в его случае мы имеем дело скорее с догадкой переводчиков.  $\Sigma\upsilon\lambda\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ , напротив, часто встречается в византийских богословских трактатах, в том числе в трактатах Михаила Пселла (Michael Psellus. Theologica I. 69, 111; 82, 87. 93; Gautier. P. 267, 332 и др.), именно в значении «зачатие». С другой стороны, он может и не иметь мариологического смысла. См. напр:  $\text{Τριάς δὲ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις... ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων σύλληψις, ἐνούσης τῆς προσηγορίας τὰ ἠνωμένα ἐκ φύσεως, καὶ οὐκ ἐώσης σκεδασθῆναι ἀριθμῶ λυόμενα τὰ μὴ λυόμενα}$  (Gregorius Nazianzenus. De pace 3 (orat. 23). PG 35, col. 1161, 33–40). Здесь речь идет о сочетании равных и равночестных единиц в Троице. См. также: Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1280, где значение «зачатие» — одно из шести возможных.

Итак, мыслитель считает, что наиболее волнующими в 1030–1040-е гг. для византийских мудрецов были вопросы мариологии, вопросы, связанные с непорочным зачатием и Рождеством Христа. При этом они не могли быть разрешены, поскольку мыслители использовали непригодную для этого философскую методологию. Насколько картина, нарисованная Михаилом Пселлом, соответствует действительности, можно будет судить после обращения к источникам, отражающим мариологическую проблематику первой половины XI в.

В указанное время вопросы мариологии и шире христологии обсуждались византийскими авторами в полемике против армян-монофизитов<sup>106</sup>. Димитрий Синкелл, митрополит Кизический, в царствование Романа III Аргири и, видимо, по его настоянию, издал небольшой трактат «О ересьях яковитов и хаджитзариев». Этот исторический персонаж максимально близок к описанию Михаила Пселла: богослов, приближенный Романа III<sup>107</sup>, автор спекулятивного сочинения по христологии. Однако в дошедшем до нас тексте (прочие трактаты Димитрия Синкелла очень далеки от спекулятивного богословия) Богородица не упоминается вовсе. Это не значит, что Димитрий Синкелл не входил в число тех псевдоученых, о которых говорит Михаил Пселл. Это значит, что его антимонафизитская полемика не может быть увязана с мариологическими штудиями.

---

<sup>106</sup> См. обзорную статью о религиозной дипломатии Византии в Армении и в том числе о богословских спорах между византийцами и армянами: Bartikian H. M. The religious Diplomacy of Byzantium in Armenia during the tenth and eleventh Centuries // *Armenian Studies. Études arméniennes in memoriam Haig Barbérian*. Lisabona: Calouste Gulbenkian Foundation, 1986. P. 55–62. Правление Романа III Аргири характеризуется ужесточением имперской политики, о чем сообщают армянские хронисты Аристакес, Матфей Эдесский и Стефан Таронец (Bartikian H. M. The religious Diplomacy of Byzantium in Armenia. P. 61).

<sup>107</sup> В 1029 г. Димитрий Кизический наряду с митрополитом Эфесским Кириаком и митрополитом Евхаитским Михаилом был произведен в ранг синкелла и стал членом сената, причем, по словам Иоанна Скилица, причиной этого стало особое расположение к нему царя (Joannes scylitzes. *Synopsis historiarum*. 3.1; Thurn J., ed. *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 5). Berlin: De Gruyter, 1973. P. 375). В следующем году он участвовал в соборе против монофизитов в Мелитине (Grumel V., Darrouzès J., eds. *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II et III: Les registes de 715 à 1206. Paris: Institut français d'études byzantines, 1989. № 839).

В другом антимонофизитском сочинении, Первом слове Никиты Стифата против армян, которое датируется несколько более поздним временем, началом 1050-х гг.<sup>108</sup>, тема Богородицы присутствует. Никита Стифат оспаривает сохраняемое армянской Церковью древнее неразличение праздников Рождества и Богоявления. Для того чтобы опровергнуть данный тезис, он ссылается на 38 слово Григория Богослова:

Φησὶ δὲ· τὰ δὲ νῦν Θεοφάνια ἢ πανήγυρις, ἐφάνη γὰρ Θεὸς ἀνθρώποις διὰ γεννήσεως. Πῶς οὖν Θεὸς ἀνθρώποις ἐφάνη διὰ γεννήσεως, ἄσαρκος ὢν καὶ ἀσώματος; Ἐπειδὴ ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς πανάγνου παρθένου Μαρίας ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος σὺν τῇ φωνῇ τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ εἰσελθὼν καὶ Πνεύματι ἁγίῳ ὡς εἰς δορᾶν προβάτου ἐν ταῖς ἀμιάντοις σαρξὶν αὐτῆς καὶ παντὸς ἀμετόχοις ῥύπου οἰονεὶ ἐγγραφεὶς δακτύλῳ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐσαρκώθη. Καὶ σὰρξ γεγρονῶς, ἄνθρωπος τέλειος ἐξ αὐτῆς ἐγεννήθη Θεὸς τέλειος ὢν, μηδαμῶς λύσας τὰ κλεῖθρα τῆς παρθενίας αὐτῆς. Εἷς οὖν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων φανεὶς καθ' ὑπόστασιν διὰ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως ἐπὶ γῆς, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν συναναστραφεὶς τοῖς ἀνθρώποις ὡς γέγραπται. Τίνα τρόπον; Ἴνα καὶ ἡγέννησις τιμηθῆ, καὶ ἡπαρθενίαῶσαύτως, καθὼς λέλεκται. Ἔδει γάρ, φησὶ, καὶ γέννησιν τιμηθῆναι καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι. Ἀλλὰ πρόσεχε ἀκριβῶς πῶς διὰ πάντων ὧν ἐν τῷ λόγῳ μέμνηται τούτῳ περὶ μόνης τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως ὑψηγόρως ἐμφιλοσοφεῖ, καὶ οὐδὲν οὐδαμῶς περὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπιφέρει ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται, ὁ λόγος παχύνεται· ὁ ἀόρατος ὁράται· ὁ ἀναφῆς ψηλαφᾶται<sup>109</sup>.

*Он говорит: «Ныне праздник Богоявления, ибо Бог явился людям через Рождество». Но каким образом Бог, будучи бесплотным и бестелесным, явился людям через Рождество? Поскольку, когда Бог Слово одновременно с гласом архангела Гавриила вошел во утробу пречистой Девы Марии и Духом Святым, словно перстом Бога и Отца, был вписан, как в шкуре овцы, в неоскверненной и непричастной никакой нечистоте ее плоти, Он воплотился. И, став плотью, от*

<sup>108</sup> Шленов Д., Рапава М. А., изд. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян. Публикация греч. текста, пер., вступительная статья и прим. игумена Дионисия (Шленова), публикация груз. текста М. А. Рапава // Богословский вестник. 2008. № 7. С. 40–45.

<sup>109</sup> Nicetas Stethatus. Contra Armenios. I.14.

*нее родился совершенным человеком, будучи совершенным Богом, никоим образом не нарушив запоры ее девства. Но явившись одним по ипостаси из двух противоположных через рождество от Девы на земле, вселился в нас, с человеки пожив, как написано. Каким образом? Чтобы и рождество было почтено, и девство таким же образом, как сказано. «Подобало, — говорит, — и рождество почитать, и девство предпочесть». Но внимай точно, как через все, о чем упомянуто в этом слове, он возвышенно любомудрствует об одном Рождестве Христовом и ничего никоим образом не сообщает о Крещении: «Бесплотный воплощается, Слово уплотняется, Невидимый видится, Неосязаемый осязается»<sup>110</sup>.*

В данном тексте мы встречаемся с упоминаемой Михаилом Пселлом антиномией «рождества и девства», разрешающейся за счет отсылки к словам безусловного для XI в. авторитета — Григория Богослова, словам, которые могли проходить по категории «наших священных речений»<sup>111</sup>. Для Михаила Пселла, также с крайним почтением относившегося к Григорию Богослову, цитировавшего и комментировавшего его сочинения, в том числе упоминаемое 38 слово<sup>112</sup>, подобная аргументация вряд ли была достаточной. Никита Стифат (а он, конечно, самый яркий и глубокий антимонофизитский полемист данного периода) вообще не пользуется никаким философским инструментарием — ни аристотелевским, ни тем более платоновским. Его оружие — ссылка на авторитет. Наконец, можно не сомневаться, что в начале 1050-х гг. Никита Стифат и Михаил Пселл находились в противостоящих идеологических лагерях, знали о сочинениях друг друга и, скорее всего, заочно полемизировали<sup>113</sup>. Вполне вероятно, что

<sup>110</sup> Шленов Д., Рапава М. А., изд. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян. С. 76, 78 (греч. текст); с. 98–99 (рус. пер.).

<sup>111</sup> Podskalsky G. Von Photios zu Bessarion. S. 44–54.

<sup>112</sup> См. Index auctorum: Gautier P., ed. Michaelis Pselli Theologica. P. 453–456.

<sup>113</sup> Angold M. The Byzantine Empire, 1025–1204. A political history. London; New York: Longman, 1997. P. 111; Lauritzen F. Psello discepolo di Stetato; Щукин Т. А. Некоторые замечания о начале “ренессанса Максима” в XI веке // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 года. СПб.:

говоря в «Хронографии» об интеллектуальной ситуации 1040-х гг., Михаил Пселл также мог иметь в виду Никиту Стифата.

Конечно, соблазнительно увидеть в словах константинопольского мыслителя скрытую полемику с Никитой Стифатом и мариологией антимонофизитских трактатов, но, скорее всего, это навело бы нас на ложный след. Хотя текст Никиты Стифата вписан в какую-то полемическую традицию и может дать определенное (явно неточное) представление о том, что и как писалось против армян несколько ранее (например, при Романе III Аргире), однако трактат написан *ad hoc* — в связи с визитом в Константинополь армянского католикоса Петроса I Гетадарца<sup>114</sup>, а значит, выводить содержание антиармянской полемики 1030-х гг. из данного текста не вполне корректно. По факту, о содержании более раннего этапа споров мы знаем только из упомянутого трактата Димитрия Синкелла, и в этом трактате, повторимся, ничего о Богородице не сказано.

---

Изд. РХГА, 2008. С. 183–189.; Lauritzen F. *Ortodossia neoplatonica di Psello*. В статье 2008 г. я допустил грубую ошибку, отождествив (пусть и гипотетически) Никиту Стифата с монахом Никитой, одним из основателей Неамонийской обители (Miklosich F., Muller I., eds. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*. Vol. 5. Venobonae: Carolus Gerold., 1887. P. 1–2, 440–449; Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. С. 295–296), упоминаемым Михаилом Пселлом в обвинительной речи против патриарха Михаила Кируллария (Michael Psellus. *Orationes forenses et acta*. 1, 106–108; Dennis G. T., ed. *Michaelis Pselli orationes forenses et acta*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1994 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 5), где монах называется одним из приближенных последнего (Шукин Т. А. Некоторые замечания о начале “ренессанса Максима” в XI веке. С. 184–185). С другой стороны, А. В. Ларионов полагает, что между двумя Никитами могло существовать некое общение (Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // Богословский вестник. 2015. № 18–19. С. 58).

<sup>114</sup> Глава армянской церкви жил в Константинополе предположительно в 1047–1050 или 1049–1052 гг. По всей видимости, в этот период и был написан трактат Никиты Стифата. Точка зрения оппонентов Стифата реконструируется по трактату Анании Санахнеци «Слово против диофизитов» (Кёсеян Х. Анания, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра, епископа армянского // Кёсеян Х. Богословские тексты, исследования. Вып. I. Анания Санахнецы. Ереван: Эчмиадзин, 2000. С. 192–337), написанному примерно в то же время (вряд ли именно во время визита в Константинополь) по просьбе католикоса (Bartikian H. M. *La conquête de l'Arménie par l'Empire Byzantin* // *Revue des Etudes Arméniennes*. 1971. № 8. P. 367; Шленов Д. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян» [Предисловие] // Богословский вестник. № 7. С. 43–45).

Пойдем другим путем. Мы знаем, что Роман III Аргир увлеченно, хотя и не эффективно, занимался богословием<sup>115</sup>. Особенно он почитал Божью Матерь. Об этом в основном нам сообщает тот же Михаил Пселл. Он говорит, что император с сугубым благоговением относился к иконе Богородицы, которая сыграла свою роль во время Сирийского похода 1030 г.<sup>116</sup> Историк также сообщает об амбициозном строительном проекте Романа — храме и монастыре Богородицы Перивлепты в юго-западной части Константинополя<sup>117</sup>. В этом монастыре Роман III завещал себя похоронить, и его желание было исполнено<sup>118</sup>.

Наконец, в нашем распоряжении есть еще один источник — милиарсий, мелкая серебряная монета, отчеканенная в царствование Романа III Аргира<sup>119</sup>. На одной ее стороне изображен император с крестом и державой, на другой —

<sup>115</sup> Michael Psellus. *Chronographia*. III.13; Reinsch. S. 39; Михаил Пселл. *Хронография*. С. 26–27.

<sup>116</sup> «Царь... [после неудачного боя под стенами Антиохии] собрал вокруг себя многих беглецов и встал, окруженный ими. Вскоре слух о нем распространился, подошли и другие воины, затем появилась перед ним и икона Божьей Матери, которую ромейские цари обычно везут с собой в походах как предводительницу и хранительницу всего войска — одна только она и не попала в руки врагов. Увидев сладостный лик — царь всегда ревностно почитал эту святую, — он тотчас воспрянул духом, обнял, не сказать как горячо, прижал ее к сердцу, оросил слезами, доверительно заговорил с нею, напомнил о благодеяниях и поборничестве, когда она не раз вызволяла и спасала Ромейскую державу в опасности» (Michael Psellus. *Chronographia*. III.10, 14; 10, 17 — 11, 6; Reinsch. S. 37–38; Михаил Пселл. *Хронография*. С. 26).

<sup>117</sup> «...Завидуя знаменитому Соломону, строителю прославленного храма, и ревнуя к славе самодержца Юстиниана, соорудившего великую церковь, носящую имя несказанной божественной мудрости, он и сам принялся воздвигать храм Божьей Матери... Если позволено так сказать, он бредил храмом и готов был им любоваться, не отрывая глаз. Поэтому он и придал ему вид царского дворца, установил троны, украсил скипетрами, развесил пурпурные ткани и сам проводил там большую часть года, гордясь и восхищаясь красотой здания. Желая почтить Богоматерь самым красивым именем, он, сам того не заметив, дал церкви наименование, скорей подходящее смертной женщине, ибо слово “перивлепт” означает “восхитительная»» (Michael Psellus. *Chronographia*. III.14, 1–6; 15, 28–36; Reinsch. S. 39, 41; Михаил Пселл. *Хронография*. С. 27–28).

<sup>118</sup> «Какую он вел жизнь, такого заслужил и погребения, и от своих трудов и трат на монастырь воспользовался только тем, что его похоронили в укромном уголке храма» (Michael Psellus. *Chronographia*. IV.5, 1–4; Reinsch. S. 53; Михаил Пселл. *Хронография*. С. 35).

<sup>119</sup> Morrisson C. *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*. T. 2. De Philippicus à Alexis III, 711–1202. Paris: Bibliothèque Nationale, 1970. P. 627; Grierson P. *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*. Vol. 3. Leo III to Nicephorus III (717–1081). Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1973 (Dumbarton Oaks Research Library and Collection). P. 712–714; Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров с изображением Богоматери // *Византийский временник*. 1999. Т. 58. С. 204; Lauritzen F. *The Miliarion Poet: The Dactylic Inscription on a Coin of Romanos III Argyros* // *Byzantion*. 2009. Vol. 79. P. 231–240.

Богоматерь с младенцем Иисусом<sup>120</sup>. Это довольно типичный сюжет для византийской нумизматики и сфрагистики, начиная с Юстиниана<sup>121</sup>, но у монеты есть две примечательные особенности. Во-первых, иконографический тип Одигитрия не встречается ни на одной другой монете Византии<sup>122</sup>, а значит, ее чеканка была связана с особо почитаемой Романом III иконой, возможно, той самой, которая сопровождала его в походе<sup>123</sup>. Впрочем, возможно речь шла о другом образе — иконе Богоматери Никопеи<sup>124</sup>, особое почитание которой Романом III было обусловлено находкой иконы такого типа при реставрации храма во Влахернах<sup>125</sup>. Во-вторых, на монете отчеканена надпись: «Дева всеславная! Да преуспееет во всем тот, кто уповает на тебя»<sup>126</sup>. Поэтические тексты на византийских монетах и вообще редки, а эта, судя по всему, была сочинена по специальному заказу — с использованием дактилического гекзаметра и лексики, которая встречается только у Гомера<sup>127</sup>. По правдоподобию предположению Фредерика Лоритцена, для этого был привлечен известный поэт того времени, учитель школы святого Петра Никита<sup>128</sup>.

Комплекс фактов говорит о том, что Роману III было свойственно почитание Богоматери, исключительное на фоне его непосредственных предшественников и преемников. Тем самым обсуждение мариологической

<sup>120</sup> Lauritzen F. *The Miliarion Poet*. P. 232.

<sup>121</sup> Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров. С. 200–208.

<sup>122</sup> Morrisson C. *Catalogue des monnaies byzantines*. P. 627; Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров. С. 197.

<sup>123</sup> Grierson P. *Catalogue of the Byzantine Coins*. P. 713, 719.

<sup>124</sup> В. П. Степаненко предполагает, что в 989–1203 гг. походной иконой византийских василевсов была Никопея («Необоримый щит»), а точнее различные ее списки (Степаненко В. П. Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // *Античная древность и средние века*. 2000. Вып. 31. С. 220).

<sup>125</sup> Joannes scylitzes. *Synopsis historiarum*. 3.8; Thurn J., ed. *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*. P. 384. Этот иконографический тип воспроизведен на другой монете царствования Романа III Аргира (Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров. С. 204).

<sup>126</sup> Lauritzen F. *The Miliarion Poet*. P. 233.

<sup>127</sup> Там же. P. 234–235.

<sup>128</sup> Там же. P. 238–239. Любопытно, что Никита был близким другом Михаила Пселла, о чем последний пишет в эпитафии на смерть Никиты (Polemis I., ed. *Michael Psellus. Orationes funebres*. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 2014 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 170–179).

проблематики при дворе Романа III, о чем упоминает Пселл, было одним из следствий личного благочестия императора и не имело никакого отношения к антимонофизитской полемике. Это обсуждение не могло выходить за рамки наличной богословской нормы (чего всегда требует полемик) и потому базировалось на определённой богословской традиции, скорее всего, просто воспроизводя ее. Весь вопрос в том, что это была за традиция.

На наш взгляд, существует большая вероятность того, что слова Пселла о «целомудрии и зачатии, деве и плоде» есть отсылка к одному из двух авторов — к Иоанну Дамаскину или Анастасию Синаиту (см. раздел 1.2). В «Точном изложении православной веры» довольно подробно говорится о мариологической проблематике, и в том числе обсуждаются антиномии, на которые указывает Михаил Пселл<sup>129</sup>. Однако мариологическая проблематика помещена Иоанном Дамаскиным глубоко в текст повествования, не вынесена на первый план.

Совсем иначе она подана в «Путеводителе» Анастасия Синаита. Во вводной главе, раскрывая сами принципы богооткровенной философии своего трактата, первым он выдвигает принцип антиномичности. И самая первая антиномия, которую приводит Анастасий Синаит, связана с Богородицей:

Ἦρα γοῦν ὅτι ὁ πρῶτος ὅρος αὐτῆς οὕτω λέγει· «Τὰ κατὰ φύσιν ἑαυτοῖς ἐναντία πρὸς τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀδύνατον συνελθεῖν, οἷον ὡς τὸ πῦρ ἀδύνατον ἀπαθῶς ἐνωθῆναι τῷ χόρτῳ.» Καὶ μὴν ὁ πρῶτος ὅρος τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀνατρέπει τὸν πρῶτον

---

<sup>129</sup> «Так как же не Богородица Родившая воплотившегося от Нее Бога? Действительно, в собственном смысле и поистине Богородица и Госпожа, и владычествующая над всеми тварями, сделавшаяся рабою и матерью Создателя. А как, будучи зачат, Он соблюл зачавшую Девую, так и, родившись, Он сохранил девство Ее неповрежденным, Один только пройдя через Нее и сохранив Ее заключенною. Зачатие произошло через слух, а рождение через обыкновенное место для выхода рождающихся, хотя некоторые и баснословят, будто Он был рожден через бок Богоматери. Ибо для Него не невозможно было и пройти через врата, и не повредить печатей их. Следовательно, и после родов Приснодева остается Девую, никоим образом до смерти не вступив в общение с мужем» (Ioannes Damascenus. Expositio fidei. 14(87), 90–101; Kotter. S. 201–202; Иоанн Дамаскин. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002 (Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 308).

ἐμφιλόσοφον ὄρον, παρθενίαν καὶ τόκον, καὶ <θείου πυρὸς> πρὸς ἐναντίαν φύσιν σαρκὸς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν κηρύττων<sup>130</sup>.

*Первое определение этой [общепринятой, т. е. по происхождению языческой. — Т. Щ.] философии гласит: «[Вещам], противоположным друг другу по естеству, невозможно вступить в соединение; например, огонь не может быть соединен с сеном, не повредив [его]». А первое определение нашего спасения опровергает это философское определение, провозглашая общение и единение (κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν) [в Богородице] детства и рождения (παρθενίαν καὶ τόκον), а [в Господе] божественного огня с противоположным естеством плоти<sup>131</sup>.*

Оппозиция Анастасия Синаита παρθενία καὶ τόκος воспроизводится почти буквально (у Пселла παρθένος καὶ τόκος), а ἀμιξία καὶ σύλληψις Пселла является резюме более развернутого высказывания. Действительно, в тексте Анастасия Синаита речь идет о таком соединении Духа с плотью при схождении Его в Богородицу, результатом которого является соединение, которое может характеризоваться как «неслитное и неслиянное» или, используя терминологию Пселла, как ἀμιξία καὶ σύλληψις.

Итак, вполне возможно, что предшествующая Михаилу Пселлу придворная традиция в данном вопросе опиралась на Анастасия Синаита. Естественным было бы предположить, что и в трактовке того, какова роль античной философии в богословии, она следовала за автором VII в. Точка зрения Анастасия Синаита на соотношение греческой философской мудрости и православного вероучения изложена в «Путеводителе» в той же главке несколько выше:

<sup>130</sup> Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 1.3, 54–60; Uthemann. S. 20.

<sup>131</sup> Пашин А. В. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 156–157. См. разбор этих фрагментов: Щукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля: полемика с античной философской традицией в «Путеводителе» Анастасия Синаита // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 90. С. 9–27.

Εἰδέναι μέντοι γε πρὸ πάντων ἐχρῆν, ὡς ἡ παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας οὐ στοιχεῖ, οὐδὲ ἔπεται τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις εἰς ἅπαν ὅροις, καὶ μάλιστα ἐν τῷ κατὰ Χριστὸν μυστηρίῳ καὶ τῷ τριαδικῷ λόγῳ, ἀλλ' ἰδίῳ τινὶ καὶ εὐαγγελικῷ καὶ ἀποστολικῷ στοιχεῖ θεοπρεπῶς κανόνι. Ὑπὲρ γὰρ τοὺς φυσικοὺς ὅρους καὶ νόμους ἐστὶ τὸ τῆς θεότητος μυστήριον, ὅπερ οἱ αἰρετικοὶ μὴ διακρίναντες, ἀλλὰ κοιναῖς ἐννοίαις καὶ φυσιολογίαις τὰ περὶ θεοῦ δογματίσαντες ἐπλανήθησαν. Διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὁ Παῦλος, ὅτι Οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις τοῦ αἰῶνος τούτου κηρύττει τὸν Χριστόν, ὅτι μωρία ἐστὶ παρὰ θεῶ ἡ ἐγκύκλιος φιλοσοφία<sup>132</sup>.

*Прежде всего должно знать, что Предание католической Церкви отнюдь не идет, не следует во всем за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства о Христе и триадологии, но богоподобно следует своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества превышает физических определений и законов; не понимая этого различия, еретики, догматизируя о Боге в общепринятых и натурфилософских [понятиях], впали в заблуждение. Вследствие чего [апостол] Павел и сказал, что он проповедует Христа «не в убедительных словах мудрости века сего», потому что общепринятая философия есть «безумие перед Богом»<sup>133</sup>.*

Αναστασῖος Σιναΐτ ποлагает, что церковная мысль не всегда опирается на античную мудрость. И причина этого в принципиальной несопоставимости богословского и философского предметов: инструментарий, который подходит для описания природной реальности, не подходит для описания сверхприродной. Анастасῖος Σιναΐт иллюстрирует этот тезис тремя примерами. В первом, разобранным нами, речь идет, видимо, об аристотелевском тезисе о взаимном уничтожении противоположностей<sup>134</sup>. Второй пример — противопоставление

<sup>132</sup> Anastasius Sinaita. *Viae dux*. 1.3, 42–53; Uthemann. S. 19–20.

<sup>133</sup> Пашин. С. 156.

<sup>134</sup> «...ничто не допускает в одно и то же время противоположностей... как мы это видим в отношении сущности...» (Aristoteles. *Categoriae*. V. 5b 39 — 6a 2). Также, возможно, речь идет об экспликации этого тезиса применительно к физической реальности (Aristoteles. *Physica*. IX. 192a 22–23). См. подробно: Щукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля. С. 13–14.

неописуемой единицы и описуемых двойцы и тройцы, якобы свойственное античной философии (возможно, речь идет об апофатическом Едином и его познаваемых исхождениях) и несвойственное христианской мысли<sup>135</sup>. Третий пример — тут Анастасий Синаит приводит неидентифицируемую цитату Платона о том, что отцовство есть предсуществование сыновства — противопоставляет неоплатоническое учение о субординации ипостасей и христианское учение о координации<sup>136</sup>. В данном случае неважно, насколько противопоставления Анастасия Синаита корректны: важнее сами противопоставления, которые призваны подчеркнуть принципиальную непригодность античного философского аппарата.

Представляется, что именно этот тезис и вызвал недоумение Михаила Пселла при первом его знакомстве с миром философии и богословия. Этот мир действительно пребывал в запустении, но не только в силу каких-то проблем социального характера, а в силу определенной идеологической установки: античная философия для понимания православной догматики не нужна, притом, что сама спекуляция о православных догматах вполне допустима. Наиболее внятно этот идеологический тренд, явно не изжитый к концу XI в., был выражен в 7 анафеме ученику Пселла Иоанну Италу, составленной на соборе 1076–1077 гг. и включенной в «Синодик в неделю православия»:

Τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιούσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παιδείωσιν μόνον ταῦτα παιδευόμενοις, ἀλλὰ καὶ δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἐπομένοις καὶ ὡς ἀληθέσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσαις ἐγκειμένοις, ὥστε καὶ ἑτέρουσ ποτὲ μὲν λάθρα, ποτὲ δὲ φανερώς ἐνάγειν αὐταῖς καὶ διδάσκειν ἀνευδοιάστως, ἀνάθεμα<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 1.3, 61–65; Uthemann. S. 20–21; Шукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля. С. 14–16.

<sup>136</sup> Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 1.3, 66–68; Uthemann. S. 21; Шукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля. С. 16–17.

<sup>137</sup> *Synodicon orthodoxiae*. 214–218; Gouillard J., ed. *Le Synodikon de l'Orthodoxie // Travaux et memoires*. 1967. Т. 2. Р. 59.

*Προходящим эллинские учения и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, — анафема<sup>138</sup>.*

Μιχαήλ Πσελλ, κριτικυя эту идеолоγическую линию, показывает, что вне античного категориального аппарата богословие беспомощно и бесплодно. В концентрированном виде его аргументация изложена в апологетическом письме к Иоанну Ксифилину. Приведем ключевое место из него:

Ἄλλ' ἐγὼ καὶ παρὰ τῶν «μὴ οὐσῶν τούτων γραμμῶν», καὶ παρὰ τῶν παρεωραμένων σοι «συλλογισμῶν», οὐκ ἔστιν ὅσον (εἰπεῖν) ἐμπόρευμα ταῖς περὶ τῶν κρειπτόνων συναγήοχα δόξαις. Αἱ «μὴ οὔσαι αὗται γραμμαί», μισολογώτατε σύ, ἀρχαὶ τῆς συμπάσης φυσικῆς θεωρίας εἰσί· τὴν δέ γε φυσικὴν θεωρίαν καὶ ὁ κοινὸς Μάξιμος, ἢ μᾶλλον ἐμὸς (φιλόσοφος γάρ), δευτέραν μετὰ τὴν πρᾶξιν τίθησιν ἀρετὴν, τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν μὴ προσποιούμενος. Ὁ δὲ τὰς ἀρχὰς τῶν ὑποκειμένων μὴ προσιέμενος, ἐν μὲν συλλογισμοῖς ἀναιρεῖ τὸ συμπέρασμα, ἐν δὲ φυσικοῖς λόγοις ἀθετεῖ τὴν ὀλότητα· τούτων δὲ τοῖν δυοῖν ἀνηρημένων, οὔτε τὸ πᾶν ὅλον, καὶ τέλος ἡμῖν οὐδαμοῦ ὁδοιποροῦσιν οὐδὲ συμπέρασμα. Ὁρᾷς οἶον τὸ ἄγαν καὶ ὑπὲρ τὸν λόγον, καὶ τὸ μὴ ἑαυτοῦς εἰδέναί, ὅπερ ἐστὶ τὸ μὴ ἐπεστράφθαι καὶ συλλογίζεσθαι, ἀλλ' ἀσυλλογίστως καὶ χωρὶς λεπτύνσεως τεχνικῆς τοὺς ὄχθους καταπίνειν τῶν ὑποθέσεων<sup>139</sup>.

*Вещи, относящиеся к этим «несуществующим линиям» и презираемым тобою силлогизмам, я соединил с мыслями о более важных предметах. Эти «несуществующие» линии, да будет известно тебе, словоненавистнику, лежат в основе всей физической теории. Физическую же теорию и наш общий Максим, скорее же мой, ибо он философ, считает второй добродетелью после практики,*

<sup>138</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 863–864.

<sup>139</sup> Michael Psellus. Epistulae. 50, 202, 65–75; Papaioannou. P. 532–533.

*не изъявляя притязаний на математическую сущность (τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν). А тот, кто не признает основы предметов, тот отнимает у силлогизмов заключение, а в физических рассуждениях нарушает цельность. Когда нет этих двух вещей, то всеобщее — не целое и не цель для нас, уже нигде не шествующих, и не свершение. Ты видишь, что это уже слишком, что не оглядываться [вокруг себя], не прибегать к умозаключениям, а, не задумываясь, без искусной сноровки [карабкаться] по кручам предположений есть неразумие и незнание самих себя<sup>140</sup>.*

Михаил Пселл на примере символа «невидимых (или несуществующих) линий» показывает своему другу-оппоненту, что античный философский инструментарий универсален, что он необходим всем, в том числе и тем, кто занимается богословием. Также Михаил Пселл прибегает к авторитету святых отцов: в этом тексте он, в частности, ссылается на великих отцов IV в., Григория Богослова и Василия Великого<sup>141</sup>, т. е. предшественников, которые активно и очень творчески работали с понятиями античной философии. Но особенно любопытно в этом контексте упоминание Максима Исповедника. Михаил Пселл, несомненно, был одним из первых, кто после долго перерыва обратился к трудам монаха-богослова VII в.<sup>142</sup> Возможно, одним из мотивов этого обращения был поиск «родственной души» в прошлом, великого богослова, который, однако, использовал в своих сочинениях достижения языческой мудрости. Вероятно, Михаил Пселл ссылается на 20-ю главу из «Амбигв к Иоанну» Максима Исповедника:

Ποιεῖ δέ, καθὼς οἱ πελειραμένοι φασί, τὴν μὲν ἐν τῇ λεχθείσῃ “προόδω” τῆς ἀρετῆς τελείαν πρᾶξιν πίστις ὀρθὴ καὶ φόβος εἰς Θεὸν ἀνόθευτος, τὴν δὲ κατὰ τὴν

<sup>140</sup> Михаил Пселл. Письмо монаху Иоанну Ксифилину, ставшему патриархом. Пер. Т. А. Миллер // Памятники византийской литературы IX–XIV вв. Отв. ред.: Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1969. С. 155.

<sup>141</sup> Michael Psellus. Epistulae. 50, 202, 101–102; Paraioannou. P. 535.

<sup>142</sup> Щукин Т. А. О возрождении интереса к учению Максима Исповедника в Византии.

“ἀνάβα— σιν” ἄπταιστον φυσικὴν θεωρίαν ἐλπὶς βεβαία καὶ ἀλώβητος σύνεσις, τὴν δὲ κατὰ τὴν “ἀνάληψιν” θέωσιν ἀγάπη τελεία, καὶ νοῦς τοῖς οὕσι καθ’ ὑπεροχὴν πάμπαν ἐκουσίως πεπρωμένος. Καὶ τῆς μὲν πρακτικῆς φιλοσοφίας πάλιν ἔργον εἶναι, φασί, πάσης τὸν νοῦν ἐμπαθοῦς φαντασίας καθαρὸν καταστήσαι, τῆς δὲ φυσικῆς θεωρίας πάσης τῆς ἐν τοῖς οὕσι, καθ’ ἣν αἰτίαν ὑπάρχουσιν, ἀληθοῦς γνώσεως αὐτὸν ἐπιστήμονα δεῖξαι, τῆς δὲ θεολογικῆς μυσταγωγίας ὅμοιον Θεῷ καὶ ἴσον, ὡς ἐφικτόν, τῇ χάριτι κατὰ τὴν ἔξιν ποιῆσαι, μηδενὸς τὸ σύνολον ἔτι τῶν μετὰ Θεὸν διὰ τὴν ὑπεροχὴν ὄντα νοήμονα<sup>143</sup>.

*Κ* *совершенному деланию добродетели, [достигаемому] в упомянутом «продвижении», приводит, как говорят опытные [люди], правая «вера» и неподдельный страх Божий; к природному созерцанию (φυσικὴν θεωρίαν) по «восхождению» — «твердая надежда» и не поврежденный разум; а к обожению по «вознесению» — совершенная «любовь» и ум, добровольно, по превосхождению (καθ’ ὑπεροχὴν), совершенно ослепший по отношению к сущим. Дело практической философии — это, как говорят, сделать ум чистым от всякого страстного воображения; [дело] же природного созерцания — явить [ум] наученным всему истинному знанию в сущих, [т. е. знанию о том], по какой причине они существуют, а [дело] богословского тайноводства — сделать его, насколько это возможно, подобным и равным Богу по благодати и по обладанию, так, чтобы он, по превосхождению, не помышлял более вообще ни о чем из того, что после Бога<sup>144</sup>.*

Максим предлагает трехчастную иерархически организованную систему знания. Низшим элементов гносеологической триады является практическая философия, которая, очищая ум от всего внешнего, готовит его к познанию, к

<sup>143</sup> Maximus Confessor. *Ambigua ad Joannem*. 20.7, 1–15; N. Constat, ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vols. 1–2. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014 (Dumbarton Oaks Medieval Library. Vol. 28). P. 418.

<sup>144</sup> Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. С. 596.

восхождению; средним элементом является природное (физическое) созерцание, которое по замечанию новейшего комментатора «состоит не просто в познании их природы, но в познании начала и источника их существования, что возводит к Богу. Речь, очевидно, о знании логосов сущих как божественных волений и замыслов о них»<sup>145</sup>. Высший элемент — богословие в собственном смысле слова, то есть созерцание Бога и уподобление ему. Михаил Пселл трактует Максима Исповедника несколько сниженно, кажется, отождествляя природное созерцание с физикой, то есть знанием принципов того, как существуют материальные объекты, а богословие — с математикой, то есть наукой о нематериальных объектах (принципах отношений материальных вещей)<sup>146</sup>. Из данного отрывка не вполне ясно (возможно, это обусловлено тем, что Пселл ссылается на Максима по памяти), полагает ли Михаил Пселл, что Максим в данном случае излагает свою гносеологическую систему не полностью, опуская более высокие элементы, или сам Михаил Пселл в данном случае считает, что высшей гносеологической ступенью является математика, трактуемая, вероятно, как чистое и высшее дискурсивное мышление<sup>147</sup>. Я склоняюсь ко второй трактовке. С одной стороны, как мы видели из приведенных выше пассажей «Хронографии», Михаил Пселл убежден в существовании «высшего знания», которое превосходит знание философское. С другой стороны, ни из чего не следует, что это знание характеризуется каким-то методом отличным от философского; оно и называется «иной философией». Специфику его в рамках гносеологии Михаила Пселла

<sup>145</sup> Беневиц Г. И. Комментарии. Амб. 20–22. // Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы. С. 611.

<sup>146</sup> См. о гносеологии Михаила Пселла: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 140–150.

<sup>147</sup> Ср. небольшое сочинение Михаила Пселла «Импровизированный ответ киру Андронику, спрашивающему о науке геометрии, какова ее цель», где он помещает математические науки между физикой и богословием: Boissonade J.F., ed. *Michael Psellus: De operatione daemonum*. Nuremberg: Fr. Nap. Campe, 1838 [repr.: Amsterdam, 1964]. P. 159–163, следуя в этом, очевидно, Проклу: «Математическое сущее (τὴν μαθηματικὴν οὐσίαν) не относится ни к первейшим родам сущего, ни к последним и — в отличие от простых — разделённым, но оно по необходимости занимает срединную область между не имеющими частей, простыми, несоставными и неделимыми предметами, и теми, которые состоят из частей, всячески сочетаясь и всевозможно разделяясь» (Proclus. In primum Euclidis elementorum librum commentarii. Prol. 1, 2–8; Friedlein G., ed. *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner, 1873. S. 3).

составляет, во-первых, особенный предмет («таинство нашего Слова»), а во-вторых, то, что на определенной стадии философ (=богослов) получает дары Святого Духа, которые позволяют ему приобрести более полное, но уже недискурсивное знание<sup>148</sup>. В любом случае богословское знание является хотя и высшей, но частью философского, а значит, как мы видим у Пселла, пренебрежение философской методологией, хотя бы на «физической» стадии, может привести к разрушению целостности знания как такового, в том числе знания о «более важных предметах»: без принципов невозможно построить силлогизм, невозможно и построение цельного учения. Тем самым, Михаил Пселл следует Максиму Исповеднику в том, что считает каждый из трех элементов гносеологической триады необходимым — без первого невозможен второй, а без второго — третий. Однако если Максим, очевидно, ограничивает философию областью природного созерцания, то для Михаила Пселла она охватывает и третью ступень. Вполне вероятно, что византийский философ вообще не принимал не-дискурсивного способа познания.

Завершая данную подглавку, мы можем констатировать, что первоначальной интенцией Михаила Пселла было не низвержение одной философской традиции ради другой, например, перипатетической ради платонической, а реабилитация философского знания как такового. Михаил Пселл не просто больше читал философских текстов и не просто больше писал о них, чем его непосредственные предшественники, он отстаивал саму необходимость философских занятий. Однако этого мало: в отличие от Анастасия Синаита и тех богословов XI века, которые опирались на Анастасия Синаита, полагавших, что философии доступно только знание о природе, знание о вещах этого мира, в отличие от Максима Исповедника, который в собственном смысле богословием считает переход от дискурсивного мышления к созерцанию, Михаил Пселл полагает, что богословие — это только «иная философия», что никакой границы

---

<sup>148</sup> См. реконструкцию этого учения: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 148–150. Фрагменты, на которые опирается Д. Вальтер: Michael Psellus. *Theologica* I. 60, 82–83; 64, 144–146; Gautier. P. 238, 251. Об этой реконструкции я поговорю ниже.

между двумя этими областями знания нет, что философия, дискурсивное мышление, являясь высшей познавательной возможностью человека, даже на высшем этапе интеллектуального восхождения не утрачивает своих полномочий. Из этого следует, что для Михаила Пселла не существовало никаких метафизических препятствий для соединения в одной мировоззренческой плоскости, в пространстве одного текста античного (языческого) и христианского богословско-философского содержания. Рационализм Михаила Пселла, на который обращал внимание еще Василий Татакис, не мог не привести его к тому, что все возможное знание оказалось заключено в рамки некой логической схемы, о чем я поговорю в следующей подглавке.

## 2.2. Схематизация теории Михаила Пселла и ее философские источники

Первооткрывателем упомянутой схемы является Дэвид Дженкинс. В своей статье 2006 года<sup>149</sup> и, в более концентрированном виде, в статье 2017 года<sup>150</sup> он предлагает универсальную описательную модель, пригодную для выявления сути богословских, философских, математических, политических, моральных и любых других теоретических построений Михаила Пселла. В основе этой модели лежит триадическая схема, которой, как полагает Д. Дженкинс, систематически пользуется Михаил Пселл. Исследователь полагает, что формированию данной схемы послужили внешние обстоятельства. Во-первых, Михаил Пселл находился в средоточии константинопольского официоза, и любое его отклонение от общепринятых интеллектуальных норм могло вызвать нарекания. Во-вторых, подавляющее большинство его текстов обращено не к равным, не к другим ученым, а к ученикам — будь то монаршие особы, представители аристократии или их дети — которые вряд ли были способны воспринять ту или иную истину в полноте и всегда нуждались в некоем словесном экстракте, кратком изложении сути<sup>151</sup>. Эти два фактора способствовали тому, что Михаил Пселл сознательно загнал свою мысль в достаточно узкие границы внешней схемы, выработал для себя некую универсальную дидактическую формулу, которую довольно последовательно воспроизводил в совершенно разных контекстах.

На мой взгляд, однако, ключевую роль при разработке данной формулы сыграли не внешние факторы, а сам характер философии Михаила Пселла, ее сугубый рационализм: если мы распространяем власть разума на сферу иррационального, то с неизбежностью схематизируем выражение его «власти». Выше я разобрал экспансию *ratio* в область богословия, но Михаил Пселл также предельно рационализировал этику, сферу межчеловеческих отношений.

---

<sup>149</sup> Jenkins D. Psellos' Conceptual Precision.

<sup>150</sup> Jenkins D. Michael Psellos.

<sup>151</sup> Там же. Р. 452.

Так, по мнению Д. Вальтера<sup>152</sup>, Михаил Пселл исходит из того, что существует два типа добродетелей: практические и теоретические<sup>153</sup>. Суть практической добродетели в том, чтобы следовать естественному закону, который, по мнению Михаила Пселла, тождественен содержанию Декалога и Евангелия<sup>154</sup>. Борьба со страстями, аскетика, играет некоторую роль в этической системе Михаила Пселла, но она является только предпосылкой для самосовершенствования, для научения добродетели<sup>155</sup>. Важно, что добродетели Михаил Пселл трактует не как иерархически устроенную систему душевных благ, которые являются как бы аспектами, выражениями единого христианского этоса, а как набор инструментов, навыков, которые могут быть развиты неравномерно и которые, полагает Михаил Пселл, — это одна из задач этики — должны быть гармонизированы между собой<sup>156</sup>. Вообще гармония, баланс, «тонкая настройка» — это то, к чему стремится праведник в представлении Михаила Пселла. Он должен соотносить возможный добродетельный поступок с многообразными жизненными обстоятельствами<sup>157</sup>. Последовательное приспособление поступка к обстоятельствам — как объективным так и субъективным, а не только преодоление страстей, физических невзгод Михаил Пселл называет «настойчивостью» (καρτερία)<sup>158</sup>. Обратной стороной настойчивости (именно в указанном понимании) является специфическая трактовка отдыха, когда человек не прекращает действовать в определенном направлении, а, наслаждаясь такими благами простого человеческого общения как ирония и остроумие, восстанавливает душевные силы необходимые для καρτερία<sup>159</sup>. Наконец, высшей целью этики является, по мнению Михаила Пселла, человеколюбие (φιλανθρωπία),

---

<sup>152</sup> См. подробнее: Щукин Т.А. Рецензия на: Walter D. Michael Psellos.

<sup>153</sup> Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 108.

<sup>154</sup> Там же. S. 109.

<sup>155</sup> Там же. S. 113.

<sup>156</sup> Там же. S. 116–117.

<sup>157</sup> Там же. S. 126.

<sup>158</sup> Там же. S. 119.

<sup>159</sup> Там же. S. 123.

которое, в трактовке Д. Вальтера, во-первых, имеет проектный характер, то есть предполагает системную, долгосрочную заботу о человеке<sup>160</sup>, а во-вторых, чуждо любой генерализации, но напротив, направлено только на конкретного человека, на конкретный случай<sup>161</sup>. Конечным результатом блаженной жизни опять-таки является гармония — на этот раз межчеловеческая, а именно братская дружба, союз взаимно направленных и согласованных между собой добродетельных волей, причем это «согласование» предполагает и приближение к Богу как источнику межчеловеческого единства<sup>162</sup>. Какую роль играют теоретические добродетели? По мнению Д. Вальтера, у них три функции: поддерживающая — теория помогает практике; объясняющая — прежде всего совершенство Бога исходя из устройства творения; и возводящая ум к озарению<sup>163</sup>, причем стремление к Богу, сосредоточенность на Его созерцании Михаилу Пселлу представляется чем-то неполноценным — оно всегда должно быть основано на познании мира<sup>164</sup>. Что означает «озарение» — то, что происходит с умом на высшем этапе его развития, когда Святой Дух идет навстречу человеку, Д. Вальтер не берется объяснить, поскольку для этого нет достаточного количества материала, но высказывает предположение, что речь идет о получении праведником «даров Духа», то есть таких действий или проявлений Святого Духа, которые позволяют осуществлять связь между Богом и человеком<sup>165</sup>. Д. Вальтер в данном случае вполне обоснованно считает, что данное учение является своеобразной интерпретацией концепции Аристотеля о «внешнем уме» (θύραθεν νοῦς), который, не имея ничего общего с телесной деятельностью, являясь божественным, входит в состав живого

---

<sup>160</sup> Там же. S. 126–129.

<sup>161</sup> Там же. S. 158–161.

<sup>162</sup> Там же. S. 129–131.

<sup>163</sup> Там же. S. 140–150.

<sup>164</sup> Там же. S. 150.

<sup>165</sup> Каков статус этих «даров» — тварны они или нет — Д. Вальтер также не проясняет — видимо, оснований для однозначного ответа не дают тексты самого Михаила Пселла (Там же. S. 45–48). Но это тоже характерно: характер участия Святого Духа в процессе познания — является ли это участие непосредственным или опосредованным — Михаилу Пселлу настолько неинтересно, что он не пишет об этом с достаточной степенью подробности ни в одном из своих многочисленных текстов.

существа извне<sup>166</sup>. Тем самым, озарение нужно трактовать как изменение «качества» интеллектуальной процедуры, а не как обожение, то есть приобретение свойств Божества<sup>167</sup>. Готовность к принятию даров Духа Михаил Пселл называет верой — тоже любопытная трактовка одного из базовых понятий христианской этики<sup>168</sup>. Подражание Христу, по мнению Михаила Пселла, заключается в гармоничном сочетании теоретических и практических добродетелей. Так же как во Христе две природы, в человеке одно обращено к Богу, а другое к ближнему. Человек призван почитать Бога и заботиться о ближнем<sup>169</sup>. По сути, это предел того, что христианин может достигнуть в этой жизни. Доступное на земле блаженство имеет предел и непостоянно, и только «после смерти происходит скачок от земного блаженства к небесному блаженству»<sup>170</sup>.

Если соотнести учение Михаила Пселла о добродетели с тем, как он адаптирует гносеологическую модель Максима Исповедника, придется сделать вывод об исключении как из этики, так и из гносеологии любого элемента мистики, где под мистикой следует понимать не таинственность, а наличие в процессе познания и в деятельности «другого», — не в том смысле, что наличие этого другого не предполагается, а в том, что его наличие или отсутствие никак не влияет на гносеологическую или этическую модель. Это в свою очередь можно объяснить только тем, что «другой» не представляет иного содержания, помимо рационального, то есть является таким же разумным существом как и тот, кто познает. Это с высокой долей вероятности можно сказать как о Боге, с которым, по мнению Михаила Пселла, мы можем иметь дело только как с «внешним умом», так и о другом человеке, которого Михаил Пселл воспринимает в первую очередь как рациональное существо. Логично, что рационализация, то есть восприятие любой действительности как разумной, предполагает описание любой

---

<sup>166</sup> Там же. S. 46–47.

<sup>167</sup> Там же. S. 148–150.

<sup>168</sup> Там же. S. 167–172.

<sup>169</sup> Там же. S. 154.

<sup>170</sup> Там же. S. 174–175.

действительности с помощью модели, которую субъективный ум, в данном случае, ум Михаила Пселла, воспринимает в качестве универсальной.

Д. Дженкинс убежден, что источником универсальной для Михаила Пселла схемы является неоплатоник V века, диадох Афинской академии Прокл, у которого Михаил Пселл, по его собственному признанию<sup>171</sup>, заимствовал «точность умозрений» (νοήσεων ἀκρίβεια). Прокл полагал (мы пока излагаем интерпретацию Дженкинса), с одной стороны, что отношения любой причины, которая по необходимости едина, и ее по необходимости множественного следствия, предполагают три момента: пребывание причины в себе самой, порождение следствия и возвращение следствия к причине. С другой стороны, поскольку отношения причины и следствия имеют характер подчинения и движения от высшего к низшему, от единого к множеству, и наоборот, они описываются также в категориях причастия: совершенно неприобщимое через приобщимое соотносится с приобщающимся. Эта модель, в которой вертикальные и горизонтальные элементы коррелируют друг с другом, и была усвоена Михаилом Пселлом в качестве универсальной дидактической формулы. Она используется им, например, в логике (субъект и предикат), математике (величина и число), музыкальной теории (тон и октава): везде взаимодействие крайних элементов является проявлением взаимодействия причины и следствия, единого и множественного, причастного и не причастного и т.д. Та же модель прослеживается в этике, где человек, совершенствуясь, восходит от множественности к единой добродетели, и даже в богословии, где отношения Бога и человека, а также отношения между Отцом и Сыном описываются в терминах исхождения и возвращения.

Формула Михаила Пселла предполагает помимо двух противоположных элементов (не существенно, вертикально или горизонтально они организованы), третий элемент, который легитимизирует противоположности. «Нет идеи лучше характеризующей его мысль, чем идея середины» (no idea is more characteristic of

---

<sup>171</sup> Michael Psellus. Chronographia. VI.38, 1–5; Reinsch. S. 122.

his thought than the middle)? — говорит Дженкинс и приводит примеры того, как Михаил Пселл следует данной идее при описании математической субстанции (располагающейся между умной и душевной сферами), самодвижной души (между неподвижным умом и движимым от иного телом), ума (между Богом и телом), личности Христа (между Богом и человеком), природы (между творцом и творениями) и человека (между душой и телом)<sup>172</sup>.

Такова в целом логика Дженкинса. Я не ставлю под сомнение точность его наблюдений, подтверждаемых многочисленными ссылками на сочинения Михаила Пселла. Последний действительно сводит многообразие осмысляемого к чрезвычайно простой формуле: «противоположности обнаруживают свою связь в чем-то третьем». И источником этой формулы, вероятно, являются неоплатонические схемы: триада «неприобщимого», «приобщимого», «приобщающегося», триада «пребывания», «исхождения» и «возвращения», а также триада, составляемая из соотнесенных крайностей и среднего элемента.

Однако, на мой взгляд, нет необходимости, как делает Дженкинс, считать мировоззренческую схему Михаила Пселла упрощенной интерпретацией именно прокловской иерархии бытия, поскольку сама эта иерархия во многом является развитием и усложнением метафизических новаций, предложенных на полтора столетия ранее Ямвлихом.

---

<sup>172</sup> Jenkins D. Michael Psellos. P. 453. Пожалуй, самый известный пример эксплуатации идеи — моралистическое рассуждение Михаила Пселла в его «Хронографии», ориентированное на царственных читателей исторического труда: «Если, предпочитая жизнь в середине, обуреваемая великими и многими страстями, она [душа] располагается в самом центре круга, то создает человека мирского, сама же по себе она в этом случае не является в полном смысле слова божественной и духовной, но вместе с тем и не телолобивой, и не подверженной многим страстям. Если же она от середины отклоняется и живет жизнью, тяготеющей к страстям, то порождает любителя наслаждений и радостей. Если же кому-нибудь удастся сбросить с себя телесную оболочку и дойти до вершин жизни духовной, что общего у него с земными делами?.. Так пусть поднимется он на высокую гору, отвернется от людей, откажется от них и пребудет там с ангелами, чтобы озарил его высший свет. Но раз никто не может похвастаться таким совершенством своей природы, то пусть тот, кому доверены государственные дела, и занимается ими, как подобает государственному мужу, а не изображает из себя непреклонности — ведь не все живут точно в соответствии с прямолинейными правилами, поэтому, если уже осуждать отклонение, надо отвергнуть и все, что ему сопутствует» (Michael Psellus. Chronographia. VI.211 (a8), 2–11. 13–20; Reinsch. S. 199–200; Михаил Пселл. Хронография. С. 132–133).

О том, что триада «неприобщимого», «приобщимого» и «приобщающегося» была введена Ямвлихом, мы можем понять из сочинений Прокла, в частности комментариев в платоновские диалоги «Парменид» и «Тимей», в которых он ссылается на Ямвлиха как авторитетного толкователя, и в некоторых случаях полемизирует с ним. Для нас важны ссылки на халкидского философа из второго комментария, поскольку в нем Ямвлих называется по имени, а значит Михаил Пселл, несомненно знакомый с этим трактатом<sup>173</sup>, не мог не связывать с ним авторства данной терминологии<sup>174</sup>. В сохранившихся сочинениях Ямвлиха мы не найдем учения о приобщении в концентрированном виде, однако данной идеей пронизан, например, его трактат «О египетских мистериях», также знакомый Михаилу Пселлу<sup>175</sup>. В этом же трактате мы обнаруживаем терминологию, еще не оформившуюся в триаду «пребывание», «исхождение», «возвращение», но близкую к ней:

Ἐτι δ' ἡ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερά ἐπιστροφή καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων εἰς τοὺς δευτέρους θεοὺς δόσις τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως συνέχει τὴν εἰς ἓν αὐτῶν σύνοδον ἀδιάλυτον.

<sup>173</sup> См. Michael Psellus. *Theologica* I. 54, 120–122; Gautier. P. 212, где Пселл восхваляет комментарий Прокла на «Тимей», говоря, что Порфирий дал лишь моральное толкование этого диалога, Ямвлих лишь — богословское, а Прокл проанализировал его всесторонне. Понятно, что отсылки к Порфирию и Ямвлиху заимствованы непосредственно из комментария Прокла.

<sup>174</sup> Прокл ссылается на мнение Ямвлиха о том, что помимо «приобщимой» Души существует «неприобщимая», то есть не имеющая никакого общения с телами (Proclus. In *Platonis Timaeum commentaria* II; Diehl E., ed. Procli Diadochi in *Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1904 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965). S. 105,15–18). Аналогичным образом он формулирует Ямвлихово учение об Уме (Proclus. In *Platonis Timaeum commentaria* II; Diehl. S. 313). Прокл также излагает учение Ямвлиха о первых сущностях: «...в самых первых сущностях не должно быть подобия, потому что, будучи первыми, они не приобщаются [к чему-то высшему], но, скорее, сами допускают приобщение к себе со стороны другого, при этом не оказываясь в причастных им вещах, но иным способом обращая их к самим себе» (Proclus. In *Platonis Timaeum commentaria* III; Diehl. S. 33, 17–27; Прокл Диадок. Комментарий к «Тимею». Книга I. Пер. С.В. Месяц. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012. С. 57).

<sup>175</sup> Sicherl M. Michael Psellos und Iamblichos' De Mysteriis // *Byzantinische Zeitschrift*. 1960. Vol. 53. S. 8–19.

*Интеллектуальное возвращение вторичных богов к первичным и передача от вторичных к первичным такой же сущности и силы содержит их нерушимую связь в единстве*<sup>176</sup>.

Наконец, учение о среднем элементе последовательно начал проводить именно Ямвлих<sup>177</sup>. В частности в трактате «О египетских мистериях», рассуждая о богах как высших сущностях и душах, как их наиболее низких подобиях, он считает необходимым ввести средний элемент — героев и демонов:

Ταῦτα δὴ οὖν τὰ γένη μέσα συμπληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν, καὶ ἀδιάλυτον αὐτῶν τὴν συμπλοκὴν ἀπεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν ἄνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδεῖ, καὶ ποιεῖ τῶν ὅλων τὴν κοινωνίαν εἶναι ἀδιαίρετον, κρᾶσιν τε ἀρίστην καὶ σύμμιξιν τοῖς ὅλοις ἔχει σύμμετρον, πρόοδόν τε ἀπὸ τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ ἐλάττονα καὶ ἀναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει πῶς ἐξ ἴσου, τάξιν τε καὶ μέτρα τῆς κατιούσης μεταδόσεως ἀπὸ τῶν λεστέροις ἐντίθησι καὶ ποιεῖ

<sup>176</sup> Iamblichus. De mysteriis. I.19 (59, 1–4); Places É. des, ed. Jamblique. Les mystères d'Égypte. Paris: Les Belles Lettres, 1966. P. 73. Ср.: «Божественный Ямвлих воспеваает — со всей его мощью — рассуждения о числах как содержащие различные удивительные тонкости, называя монаду причиной тождества и единения, диаду же — хорегом исхождения и разделения, триаду — вождем возвращения того, что изошло» (Proclus. In Platonis Timaeum commentaria II; Diehl. S. 215, 5–10; Прокл Диадок. Комментарий к «Тимею». Книга I. С. 193–194). Вполне можно предположить, что Прокл модернизирует терминологию Ямвлиха точно так же, как он модернизирует учение Платона, однако для нас важно другое: авторство ключевого для формирования дидактической формулы Пселла терминологического ряда приписывается именно Ямвлиху.

<sup>177</sup> Следует обратить внимание на важный пассаж из комментария Прокла на «Тимей» (Proclus. In Platonis Timaeum commentaria II; Diehl. S. 20, 19 — 28, 7; его подробно разбирает О'Меара (O'Meara D.J. Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 188–192)), в которых он описывает свойство геометрической пропорции, предполагающей, что средний, расположенный между двумя крайними, элемент производит отношение тождества между ними. С точки зрения Прокла, геометрическое тождество превосходит арифметическое равенство и гармоническое подобие. В конечном итоге, с точки зрения Прокла, оно может быть распространено на всю космическую жизнь, может считаться универсальным. Вполне вероятно, что данный пассаж, не учтенный Дженкинсом, оказал важное влияние на формирование представлений Пселла о значимости метафизической «середины». Что, впрочем, не отменяет того, что автором данной новации, в представлении Михаила Пселла, являлся Ямвлих. Как замечает Грегори Шоу, «by postulating a middle term, or, as it turns out, middle terms, Iamblichus allowed for continuity between irreconcilable extremes, a principle of mediation that became an integral part of post-Iamblichean Platonism» (Shaw G. Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995. P. 25).

πάντα πᾶσι προσήγορα καὶ συναρμόζοντα, ἄνωθεν τὰς τούτων ὄλων αἰτίας ἀπὸ τῶν θεῶν παραδεχόμενα<sup>178</sup>.

*Итак, эти средние роды образуют общее связующее звено между богами и душами, делают их соединение нерасторжимым, восполняют единую непрерывность сверху донизу, позволяют общности всего быть неразрывной, иметь самую лучшую слитность, соразмерную всему смешанность и путь вниз — от лучшего к худшему и вверх — от менее совершенного к высшему; они каким-то образом на равных основаниях отмеряют порядок и меру нисходящего от лучшего воздаяния и возникающего в менее совершенном его восприятия и полагают и делают все любезным и подходящим для всего, поскольку воспринимают причины всего этого от богов<sup>179</sup>.*

Человеческие души также тяготеют к противоположностям, но некоторые составляют третий, промежуточный, чин:

Ἔνιοι δὲ μεταξὺ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεώς τε καὶ τοῦ καθαρῶ νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρῳ ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτόν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετιόντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείονα μεθιστάμενοι<sup>180</sup>.

*Некоторые же люди занимают среднее положение и находятся посередине между природой и чистым умом, опираясь частью на то, а частью на другое, частью же следуя некоей смешанной из того и другого жизни, а частью освобождаясь от худшего и переменяясь к лучшему<sup>181</sup>;*

Аналогичным образом устроен мир богов:

<sup>178</sup> Iamblichus. De mysteriis. I.5 (17, 8–20); Places. P. 47–48.

<sup>179</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. Пер. с древнегреч., вступительная статья Л.Ю. Лукомского. Комментарии Р.В. Светлова и Л.Ю. Лукомского. М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995. С. 52.

<sup>180</sup> Iamblichus. De mysteriis. V.18 (224, 2–6); Places. P. 172–173.

<sup>181</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. С. 180.

τινὲς δὲ καὶ μέσαι τούτων ὑπάρχουσαι κοινωνίαν αὐταῖς παρέχουσι πρὸς ἀλλήλας, ἢ κατὰ σύνδεσμον ἓνα ἀδιαίρετον, ἢ κατὰ μετάδοσιν τῶν μειζόνων ἄφθονον, ἢ κατὰ ὑποδοχὴν τῶν ἐλαττόνων ἀκώλυτον, ἢ κατὰ σύνδετον ἀμφοῖν ὁμόνοιαν<sup>182</sup>.

*Некоторые, занимая среднее положение между теми и другими [богами], обеспечивают их взаимную общность или в виде единой нерасторжимой связи, или в виде независтливого участия лучшего, или в виде беспрепятственного восприятия у худшего, или в виде свойственного тому и другому согласия*<sup>183</sup>.

Таким образом, все три предполагаемых элемента универсальной дидактической формулы Михаила Пселла мы обнаруживаем уже у Ямвлиха. И если первые две триады можно с большей или меньшей степени реконструировать, то третья «крайность I — середина — крайность II» Ямвлихом проговорена эксплицитно.

Михаил Пселл считал халкидского философа одним из своих учителей, о чем он говорит в том же пассаже, где и о заимствованной у Прокла «точности умозрений». Не вызывает сомнений начитанность Михаила Пселла в сочинениях Ямвлиха. В отдельных случаях он прямо ссылается на халкидского философа как на предшественника Прокла в некоторых вопросах. Например, упоминает, что Ямвлих прежде Прокла учил, будто природа является неким искусством Бога<sup>184</sup>. Данный пассаж перекликается с собственным мнением Михаила Пселла о том, что природа является средним элементом между Творцом и творениями<sup>185</sup>, то есть мы можем зафиксировать прямую зависимость от Ямвлиха. Еще один пассаж Михаила Пселла (на него ссылается и Дженкинс<sup>186</sup>) о том, что душа представляет собой средний элемент между неподвижным умом и движимым от иного телом,

<sup>182</sup> Iamblichus. De mysteriis. V.19 (225, 18 — 226, 3); Places. P. 173–174.

<sup>183</sup> Ямвлих. О египетских мистериях. С. 181.

<sup>184</sup> Michael Psellus. Theologica I. 69, 36–38; Gautier. P. 266.

<sup>185</sup> Michael Psellus. Oratoria minora. 24, 57–61; Littlewood A.R., ed. Michaelis Pselli oratoria minora. Leipzig: Teubner, 1985. P. 86.

<sup>186</sup> Jenkins D. Michael Psellos. P. 453.

содержит прямую отсылку к Ямвлиху<sup>187</sup>, что свидетельствует о том, что Михаил Пселл связывал идею среднего элемента с именем халкидского философа.

Невозможно отрицать того исключительного влияния, которое на Михаила Пселла оказал Прокл: об этом влиянии свидетельствуют и слова самого византийского философа и многочисленные ссылки на сочинения диадоха Афинской академии и те концепции Михаила Пселла, которые могли возникнуть только под влиянием Прокла. Однако в случае дидактической формулы, на наш взгляд, ее источником можно считать либо обобщенное учение позднего неоплатонизма, в котором невозможно различить элементы, которые можно приписать Ямвлиху, Сириану, Проклу или Дамаскию, либо сочинения первого в этом ряду философа, являющегося автором многих специфичных для позднего неоплатонизма новаций. Присовокупив к этому, что Михаил Пселл не только был знаком с сочинениями Ямвлиха, но и вполне осознавал его философское первенство, можно заключить: именно Халкидец является вдохновителем универсальной дидактической формулы Михаила Пселла.

Скорректировав историко-философский фундамент триадической схемы Михаила Пселла, я должен повторить, что сама эта схема является следствием базовой установки Михаила Пселла на рационализацию познания, проявившуюся как в гносеологии, так и в этике. Причиной рационализации, как я сказал в п. 2.1, стала универсализация философского дискурса, признание за философией статуса неотменяемого ни на каком из уровней гносеологической иерархии инструмента познания, а это, в свою очередь, стало следствием включения Михаилом Пселлом античной философии в общее пространство текста на равных правах с христианской догматикой. Однако схематизация любого знания не могла стать единственным следствием трансформации концептуального текста. Далее я буду говорить о тех ее «частных» следствиях, которые касаются конкретного содержания христианской догматики — триадологии, христологии и ангелологии.

---

<sup>187</sup> Michael Psellus. *Theologica I*. 97, 29–34; Gautier. P. 379.

## Выводы для второй главы

На материале «Хронографии» Михаила Пселла, а также письма Иоанну Ксифилину я проследил отношение Михаила Пселла к предшествующей традиции, и пришел к выводу, что основной «претензией» его к этой традиции было принижение роли философского знания. Первоначальной интенцией Михаила Пселла было не низвержение одной философской традиции ради другой, например, перипатетической ради платонической, а реабилитация философского знания как такового. В отличие от Анастасия Синаита и тех богословов XI века, которые опирались на Анастасия Синаита, полагавших, что философии доступно только знание о природе, знание о вещах этого мира, в отличие от Максима Исповедника, который в собственном смысле богословием считает переход от дискурсивного мышления к созерцанию, Михаил Пселл полагает, что богословие — это только «иная философия», что никакой границы между двумя этими областями знания нет, что философия, дискурсивное мышление, являясь высшей познавательной возможностью человека, даже на высшем этапе интеллектуального восхождения не утрачивает своих полномочий. Из этого следует, что для Михаила Пселла не существовало никаких метафизических препятствий для соединения в одной мировоззренческой плоскости, в пространстве одного текста античного (языческого) и христианского богословско-философского содержания.

Специфический рационализм Михаила Пселла не мог не привести его к тому, что описание всего возможного знания оказалось заключено в рамки некой логической схемы — а именно триадической схемы, с помощью которой, по мнению Михаила Пселла, можно было бы описать любую предметность, любую сферу знания. Михаил Пселл исключает как из этики, так и из гносеологии любой элемент мистики в смысле наличия в процессе познания и деятельности непознаваемого, непостижимого «другого». «Другой» не представляет иного содержания, помимо рационального, то есть является таким же разумным существом как и человек познающий. Это можно сказать как о Боге, с которым,

по мнению Михаила Пселла, мы можем иметь дело только как с «внешним умом», так и о другом человеке, которого Михаил Пселл воспринимает в первую очередь как рациональное существо. Логично, что рационализация, то есть восприятие любой действительности как разумной, предполагает описание любой действительности с помощью модели, которую субъективный ум воспринимает в качестве универсальной.

В случае дидактической формулы, на мой взгляд, — и в этом я не согласен с ее открывателем Д. Дженкинсом, который считал, что Михаил Пселл заимствовал ее у Прокла — ее источником можно считать либо обобщенное учение позднего неоплатонизма, в котором невозможно различить элементы, которые можно приписать Ямвлиху, Сириану, Проклу или Дамаскию, либо сочинения первого в этом ряду философа, являющегося автором многих специфичных для позднего неоплатонизма новаций. Скорректировав историко-философский фундамент триадической схемы Михаила Пселла, я должен повторить, что сама эта схема является следствием базовой установки Михаила Пселла на рационализацию познания, проявившуюся как в гносеологии, так и в этике. Причиной рационализации стала универсализация философского дискурса, признание за философией статуса неотменяемого ни на каком из уровней гносеологической иерархии инструмента познания, а это, в свою очередь, стало следствием включения Михаилом Пселлом античной философии в общее пространство текста на равных правах с христианской догматикой.

## Глава 3. Ревизия Михаилом Пселлом византийской богословско-философской традиции: триадология и иерархия бытия

### 3.1. Триадология Михаила Пселла

Эта глава <sup>188</sup> будет посвящена учению Михаила Пселла о Троице. Исследования, вышедшие из-под пера западных пселловедов, триадологии касались редко. В обобщающих работах Перикла Иоанну и Георга Карахалиоса учению о Троице отведено свое место. Если Иоанну лишь вскользь коснулся данного аспекта <sup>189</sup> (его основным предметом было учение Михаила Пселла о творении), то Карахалиос пишет о Троице довольно подробно <sup>190</sup>. Он констатирует, что триадология Михаила Пселла, хотя и выстроена под влиянием философии Прокла, по существу, является вполне традиционной. В доказательство этого он приводит прямые высказывания Михаила Пселла, в которых тот опровергает те или иные аспекты учения афинского неоплатоника. По мнению Карахалиоса, хотя Михаил Пселл и отождествляет христианскую Троицу с первой умопостигаемой триадой Прокла, он строго демаркирует границу, отделяющую Бога от творения, и отрицает всякую возможность эманации и субординации ипостасей <sup>191</sup>.

Впрочем и Карахалиос, и другие исследователи <sup>192</sup> не могут объяснить одну странность сочинений Михаила Пселла: наряду с ясно артикулированным

---

<sup>188</sup> Подробнее об этом см. мою статью: Щукин Т.А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINA: Проблемы философии и теологии. 2013. Т. 2. № 1–2 (3–4). С. 388–405.

<sup>189</sup> Joannou P. *Christliche Metaphysik in Byzanz*. S. 48–60. Иоанну рассматривает богословие Михаила Пселла и Иоанна Итала, как нечто единое, и на основании этого уделяет больше внимания второму мыслителю, которым сам занимался специально.

<sup>190</sup> Karahalios G. *The philosophical trilogy of Michael Psellos*. P. 1–35; Карахάλιος Γ. Α. Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Σ. 61–80.

<sup>191</sup> Karahalios G. *The philosophical trilogy of Michael Psellos*. P. 25–27.

<sup>192</sup> Следует выделить уже упоминавшуюся статью Д. Дженкинса, который показал, насколько Михаил Пселл методологически зависел от Прокла. По мнению исследователя, Михаил Пселл использовал структурную триаду «предел — беспредельное — смешанное», рассуждая «о своем характере, о философии, о риторике, о мистическом единении и даже о личности императора» (Jenkins D. *Psellos' Conceptual Precision*). Безусловно полезной является

учением о координированной (равноправной) триаде в его текстах наличествует столь же ясное учение о триаде субординированной: Единое, Ум, Душа. Философия Михаила Пселла функционирует в рамках двух дискурсов, которые условно можно назвать «святоотеческим» и «неоплатоническим».

Наиболее удачную попытку предпринимает Д. Вальтер, на которого я не раз уже ссылался. Исследователь, пожалуй, впервые в пселловедении предлагает четкий критерий разделения богословско-философских сочинений Михаила Пселла — наличие авторских рассуждений в пользу той или иной точки зрения, что маркирует данную точку зрения как принадлежащую Михаилу Пселлу. Сочинения, которые содержат такие рассуждения, Д. Вальтер называет «аргументативными» (*argumentativen*), а те, которые просто пересказывают чужие взгляды, «дескриптивными» (*deskriptiven*)<sup>193</sup>. По мнению Д. Вальтера, если конструируя богословскую систему Михаила Пселла мы будем следовать только аргументативным сочинениям, то увидим, что, во-первых, это достаточно последовательный и непротиворечивый мыслитель, а во-вторых, мыслитель христианский<sup>194</sup>. Тем более, если мы сравним объем сочинений богословского характера во всем корпусе сочинений Михаила Пселла, особенно тех, которые предлагают его собственную точку зрения, мы увидим, что они существенно перевешивают те работы, которые посвящены разбору философских концепций<sup>195</sup>. С другой стороны, и это тоже важное наблюдение Д. Вальтера, Михаил Пселл воспринимает философию как инструмент познания в том числе и божественной реальности, инструмент интерпретации библейского текста и догмата<sup>196</sup>, почему византийский мыслитель позволяет себе полемизировать не только с языческими авторами, но и с христианами<sup>197</sup>. Богословие и философия

---

обобщающая статья: Gemeinhardt P. Die Trinitätslehre des Michael Psellos // *Theologie und Philosophie*. 2001. Vol. 76. S. 509–529.

<sup>193</sup> Walter D. Michael Psellos. S. 17.

<sup>194</sup> Там же. S. 22.

<sup>195</sup> Там же. S. 14.

<sup>196</sup> Там же. S. 17.

<sup>197</sup> Там же. S. 20.

для него составляют единое интеллектуальное пространство, границы между ними условны.

Введение критерия для классификации текстов Михаила Пселла — несомненное достижение Д. Вальтера. Мне кажется, перспективным является движение в сторону углубления и усложнения этой классификации. Например, она пока не очень применима для трактата «О всеобщем учении» (*De omnifaria doctrina*). Д. Вальтер, кажется, причисляет это сочинение к дискриптивным и по этой причине отвергает необходимость анализа некоторых его глав, посвященных неоплатоническим ипостасям ума (гл. 21–29) и души (гл. 30–56)<sup>198</sup>. На мой взгляд, это не вполне оправдано. Во-первых, стоит обратить внимание на то, что в «О всеобщем учении» в некоторых главах прямо называются имена языческих философов, на чьи мнения ссылается Михаил Пселл, в то время как в других главах он излагает некое обобщенное мнение. Если следовать логике Д. Вальтера, Михаил Пселл отвергает и это обобщенное мнение и мнение отдельных философов. Во-вторых, любопытна сама структура трактата «О всеобщем учении». Первые его главы излагают триадологию и христологию, потом следует учение об ангелах, потом главы, посвященные ноологии, затем психологии<sup>199</sup>. Не вполне понятно, чем должен руководствоваться исследователь, принимая главы о Троице, Христе и ангелах как собственную точку зрения Михаила Пселла, и отказывая в том же главам об уме и душе, ведь в «теле» трактата они даны как равночестные. Почему бы не предположить, что теологические, англологические, ноологические и психологические главы трактата «О всеобщем учении» соответствуют соответствующим ипостасям неоплатонизма: Единому, числам, уму и душе? К чему бы Михаилу Пселлу давать материал в соответствии с логикой неоплатонической иерархии, если он ее полностью отвергал? На мой взгляд, допущение неоплатонического характера системы Михаила Пселла, вовсе не противоречит базовому тезису Д. Вальтера о последовательном христианстве

---

<sup>198</sup> Там же. S. 15–16.

<sup>199</sup> На этот простой факт обращает внимание еще К. Зервос: Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle. P. 455.

Михаила Пселла, но только подтверждает его мнение о том, что Михаил Пселл — мыслитель самостоятельный и оригинальный. Именно отказ от того, чтобы воспринимать «неоплатонические» главы «О всеобщем учении», мешает Д. Вальтеру заполнить некоторые лакуны в системе Михаила Пселла, в частности в триадологии.

По мнению исследователя, учение Михаила Пселла о Троице принципиально не отличается от новоникейского (то есть сформулированного в IV веке Никейским и Константинопольским Вселенскими соборами)<sup>200</sup>. Михаил Пселл, считает Д. Вальтер, лишь уточняет некоторые его аспекты. Исходя из этого, уже доказанного положения, Д. Вальтер сравнивает учение Михаила Пселла о Троице с неоплатоническими концепциями: учением Плотина о трех субординированных ипостасях<sup>201</sup>, общенеоплатоническим учением о духе (=душе)<sup>202</sup>, проклианской интерпретацией учения о духе<sup>203</sup>, ямвлихинским учением о триаде<sup>204</sup>, учением Алкиноя об Уме<sup>205</sup>. Во всех случаях Д. Вальтер показывает: данные учения, если и повлияли на Михаила Пселла, то только на уровне терминологии, но не содержательно. Тут нужно сделать два замечания. Во-первых, исследование Д. Вальтера подтверждает точку зрения, высказанную еще П. Иоанну и Г. Карахалиосом<sup>206</sup>, что для Михаила Пселла непреложным является тезис о строгой демаркации божественной и тварной реальностей, однако очень мало дает для понимания того, как устроена собственно тварная иерархия. Почему неоплатоническая логика не может функционировать при описании тварного мира? Во-вторых, критикуя рассуждение Дэвида Дженкинса о том, что Михаил Пселл якобы рассмаривает Святой Дух как «середину» между

---

<sup>200</sup> Walter D. Michael Psellos. S. 25–26.

<sup>201</sup> Там же. S. 28–32.

<sup>202</sup> Там же. S. 32–34.

<sup>203</sup> Там же. S. 34–35.

<sup>204</sup> Там же. S. 35–37.

<sup>205</sup> Там же. S. 37–39.

<sup>206</sup> Joannou P. Christliche Metaphysik in Byzanz. S. 42; Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos. P. 45–46.

Отцом и Сыном, что, по мнению Дженкинса, является следствием зависимости Михаила Пселла от неоплатонической традиции<sup>207</sup>, Д. Вальтер совершенно справедливо отмечает, что в данном случае Михаил Пселл вовсе не воспроизводит буквально неоплатоническое учение о прокловской триаде, что мы имеем дело лишь с элементом описания, который не выводит триадологию Михаила Пселла за рамки православной догматики<sup>208</sup>. Однако, на мой взгляд, в данном случае упрощается уже точка зрения Д. Дженкинса, который не столько «обвиняет» Михаила Пселла в заимствовании учения Прокла, сколько показывает, что данное учение стало основой для разработанной Пселлом универсальной формулы, применяемой к описанию любой реальности. Тем самым, проблема не в том, что Михаил Пселл предлагает какое-то принципиальное учение, а в том, что использует некий новый инструментарий. По мнению Д. Вальтера, впрочем, так же, как и по мнению Д. Дженкинса, ничего существенного данный инструментарий не привносит. Д. Вальтер совершенно справедливо ставит разбираемый Д. Дженкинсом отрывок в контекст других сочинений Михаила Пселла и показывает, что «проклианская интерпретация является неправдоподобной»<sup>209</sup>, ссылаясь на учение Михаила Пселла об Отце как принципе бытия Троицы, а также на учение о самобытности ипостасей, которые в силу этого нельзя рассматривать в качестве элементов интеллектуальной триады. На мой взгляд, однако, именно в случае триадологии Михаила Пселла речь должна идти не о трансформации учения, а о «сбое настроек», нарушении вероучительной гармонии. Да, конечно, и Иоанн Дамаскин называет Святого Духа «средним между Нерожденным и Рожденным»<sup>210</sup>, однако для традиции нехарактерно «логическое принуждение» Святого Духа к тому, чтобы быть

---

<sup>207</sup> Jenkins D. Psellos' Conceptual Precision; Jenkins D. Michael Psellos.

<sup>208</sup> Walter D. Michael Psellos. S. 34–35.

<sup>209</sup> Там же. S. 35.

<sup>210</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 13, 77; Kotter. S. 40; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 183. Хотя Д. Дженкинс явно упускает из виду, что Михаил Пселл в разбираемом им отрывке просто цитирует Иоанна Дамаскина, это не ослабляет его аргументации. Дело не в цитате, а в том, как работает «триадичное» мышление Пселла.

необходимым третьим элементом триады. Триадология скорее выводится из опыта Церкви, из того, как Отец, Сын и Дух действуют по отношению к миру.

Разумеется, в сочинениях Михаила Пселла христианский и неоплатонический дискурсы пересекаются и терминологически и, так сказать, «пространственно» — в рамках одного и того же текста, но они легко различимы. В итоге авторы, такие как Карахалиос или Гемайнхардт, фокусирующие внимание на «святоотеческом» дискурсе Михаила Пселла, или Д. Вальтер, полагавший, что с неоплатонизмом Михаил Пселл встречается только в описательных текстах, видели в нем строго православного богослова, а другие (скажем, К. Зервос), делающие акцент на его неоплатонических штудиях, считали мыслителя последователем Прокла. На наш взгляд, наиболее продуктивным является метод, который рассматривал бы любой текст Михаила Пселла с точки зрения единства обоих дискурсов. Важны не «святоотеческие» и «неоплатонические» акценты в дискурсе Михаила Пселла, а сам этот дискурс. При этом вполне оправдано деление текстов на те, в которых Михаил Пселл пытался изложить и интерпретировать православную триадологию (в том виде, в каком она сформировалась к концу VII в.), и те, что содержат философские изыскания. Для чистоты эксперимента (принимая правила игры, предложенные Д. Вальтером) следует уяснить внутреннюю логику «святоотеческого» дискурса Михаила Пселла, опираясь на первую категорию текстов.

Исследование триадологии Михаила Пселла логично начать с текстов, написанных в жанре «кредо»<sup>211</sup>. Важнейший из них — начальная глава

---

<sup>211</sup> Первым таким текстом, дошедшим до нас, является «Изложение веры, приготовленное для царя Мономаха для устранения его недоумений». Триадологии посвящен первый абзац: «Верую в Отца, Сына и Святого Духа, Святую Троицу и единосущную, разделяемую Лицами, нераздельную по сущности и божеству, из которого произошло все сущее, умопостигаемое и то, что в телесных чинах. Верую и исповедую три Лица, три ипостаси, но одно начало и господство, безначальное, бесконечное, нескончаемое, вечное. И анафематствую Савеллия, сливающего три Лица в одно, и Ария, разделяющего единое божество на три природы. Верую, что Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Отца вне времен и веков. Верую, что Отец есть причина Сына по природе и что Сын есть совершенная ипостась, неотделимая от Отеческой ипостаси, и что Дух Святой, исходящий от Отца с Отцом и Сыном споклоняется и сославится, будучи неотделим от Отца и Сына и неразделим с Ними. Верую и исповедую, что сверхвременная и единосущная Троица не исключена из всей сущности, неслитно соединяясь и нераздельно

пространного сочинения, названного средневековыми издателями «О всеобщем учении»:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα πατέρα τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα, ἀναίτιον δὲ καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα· πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ καὶ προβολέα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ εἰς ἕνα υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, οὐ γεννώμενον ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐκπορευόμενον καὶ ἐν τῷ υἱῷ ἀναπαυόμενον· παράκλητον ὀνομαζόμενον ὡς τὰς τῶν ὄλων παρακλήσεις δεχόμενον· κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ

---

разделяясь. Она есть одна сущность и три ипостаси, от начала совершенная и не для одной из ипостасей не недостаточная, ибо равно Отец, Сын и Святой Дух» (Michael Psellus. *Theologica* II. 35, 3–22; Westerink, Duffy. P. 133–134). См. интерпретацию этого отрывка: Иванов И., свящ. О современном издании богословских сочинений византийского монаха Михаила Пселла — «*Theologica*» // *Христианское чтение*. 2016. № 5. С. 80–81. Еще одно исповедание веры того же периода — стихотворение «Ипертима Пселла о догмате к царю Мономаху»: «Знай, что Господь Бог есть вневременная и бесконечная основа всего — телесного и бестелесного, по природе бестелесный, беспредельный и без-образный, недоступный, непознаваемый по сущности, познаваемый в энергиях, одновременно единый и троичный, единый по сущности, троичный в ипостасях или, если угодно, в Лицах. Бог — триипостасная единица, Отец, Сын и Святой единосущный Дух. Единый Отец и безначальный Отец-Правитель, единый Сын, безначальный в отношении своей плоти, ведь начало Его — Отец, но если ты взглянешь с точки зрения времени — безначальный, Дух, Дух Святой и Бог по сущности, от Отца произошедший превыше природы, исходящий не по-сыновьи, хотя и непостижимо, Каждый — ипостась, Единый Бог — три» (Michael Psellus. *Poemata*. 3, 3–18; Westerink L. G., ed. *Michaelis Pselli poemata*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1992 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). P. 68–69). На наш взгляд, в этих текстах нет ничего оригинального. В первом дается описание того, как соотносится в Троице общее и единичное. Михаил Пселл придерживается вполне традиционного взгляда: общее не является совокупностью единиц, но присутствует целиком в каждой из единичностей. Второй — менее информативен, но из того, что Богом называется и общая сущность, и третья ипостась видно, что Пселл и в данном тексте выражает аналогичные взгляды. В 13-й главе трактата «О всеобщем учении» также проводится идея о совершенном присутствии общего божества в ипостаси (Michael Psellus. *De omnifaria doctrina*. 13, 2–4; Westerink. P. 23), однако этот же трактат сообщает иные подробности учения, которые уже не являются столь «традиционными». Если богословские главы трактата «О всеобщем учении» были составлены не раньше 1067 г. (начало царствования адресата — Михаила VII Дуки), то два приведенных текста — не позже 1054 г., когда Пселл впал в немилость у Константина Мономаха и постригся в монахи. Титул «ипертим» в названии, к сожалению, не позволяет датировать текст более точно, поскольку, очевидно, является анахронизмом: его Пселл получил после смерти Константина Мономаха в 1055 г. Таким образом, тексты в жанре «кредо» были составлены Пселлом с разницей не менее чем в 13 лет, а может быть гораздо большей, ведь Пселл был приближенным лицом Константина Мономаха с 1043 г., а Михаила VII Дуки — до 1078 г. Разумеется, за этот период взгляды Пселла могли существенно поменяться.

καὶ τῷ υἱῷ· ἐκ τοῦ πατρὸς μὲν προερχόμενον, δι' υἱοῦ δὲ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβάνομενον ὑπὸ πάσης κτίσεως, τούτων δὲ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, πατρός, υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος, μία θεότης, μία ἀρχή, μία μορφή, μία φύσις, μία οὐσία καὶ δύναμις.

*Веруем во единого Отца, Начало и Причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, Отца по природе едиnorodного Сына Его и Изводителя Святого Духа. И в единого Сына Единородного, Господа нашего Иисуса Христа, и в единого Духа Святого, не рожденного от Отца, но из сущности Его исходящего и в Сыне почивающего, называемого Утешителем, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобно Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью. У трех ипостасей — Отца, Сына и Духа, — единое божество, единое начало, единая форма, единая природа, единая сущность и сила<sup>212</sup>.*

<sup>212</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 1, 1–12; Westerink. P. 17; в парижской рукописи XIV в. скриптор прибавляет на полях: «единый образ, единое впечатление, единое божество, единая сущность, единая благодать, единое равенство, единая слава, единое исповедание, единая сила» (Westerink. P. 17). Еще в двух рукописях — ватиканской XIII в. и оксфордской XIV в. — аналогичная вставка имеется уже в тексте второй главы: «Единое впечатление, единое божество, единая благодать, единая мощь, единая слава, единое исповедание и единая сила» (Там же). Данные вставки, я предполагаю, восходят к сочинению «О Святой Троице», которое приписывается Иоанну Дамаскину: «Таким образом, мы веруем, что блаженная, животворящая и нераздельная Троица есть Отец, Сын и Дух Святой, три лица — единый образ, три печати — единое впечатление, три ипостаси — единое божество, три особенности — единая сущность, три действия — одна благодать, три существования — одно равенство, три рассмотрения — одна слава, три имени — одно исповедание, три исповедания — одна вера» (Joannes Damascenus. De sancta Trinitate. 24; PG 95. 13, 4–11). Из текста данного отрывка следует, что он не принадлежит Иоанну Дамаскину, поскольку для последнего словосочетание «три действия» в приложении к Троице было неприемлемо: «Если вместе с действием вводится лицо... будет как три лица... так и три действия... Святые же Отцы согласно сказали, что вещи одной и той же сущности и действие имеют одно и то же» (Joannes Damascenus. Expositio fidei. 15 (59), 94–100; Kotter. S. 147–148; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 264). Мы имеем дело со школьным текстом, отражающим не вполне традиционные триадологические взгляды, спецификой которых является акцент на индивидуальности ипостасей и на их соотношении как единичностей внутри вида. Характерно, что данный текст был востребован в XIII в., а может быть и ранее, ведь рукописей «О всеобщем учении» XI–XII вв. не сохранилось. Поэтому вполне вероятно, что данные вставки восходят к непосредственным последователям Пселла, хотя почти наверняка не к самому константинопольскому энциклопедисту.

Михаил Пселл очень часто либо прямо заимствует<sup>213</sup>, либо использует чужие тексты в качестве материала для компиляции. Он производит отбор необходимого ему материала, отсеивая лишнее. Поэтому, приступая к анализу его текста, необходимо учитывать и то, что он заимствовал, и то, от чего решил избавиться. Пример такой компиляции — приведенный выше текст. Источником его является восьмая глава трактата Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры».

Для удобства далее я привожу таблицу, в которой слева текст Михаила Пселла, а справа — соответствующие места из Иоанна Дамаскина. Текст Михаила Пселла разбит на несколько частей, во-первых, для удобства сравнения и, во-вторых, в соответствии с последовательностью предложенного мной ниже анализа. Слова, которые включил Михаил Пселл, выделены жирным, а слова, которыми он пренебрег, заключаются в квадратные скобки в левом столбце. Греческий оригинал опущен для удобства чтения.

<b>Михаил Пселл</b>	<b>Иоанн Дамаскин</b>
1. Веруем во единого Отца, Начало и Причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, [Творца всех, а] Отца [одного только] по природе едиnorodного Сына	Веруем... во единого Отца, Начало и Причину всего, не от кого-либо рожденного, но являющегося исключительно беспричинным и нерожденным, Творца всех, а Отца одного только по природе Единородного Сына

<sup>213</sup> Наиболее курьезным случаем такого заимствования является одно из толкований Пселла на знаменитые слова Григория Богослова о движущейся монаде (Michael Psellus. Theologica II. 27; Westerink, Duffy. P. 115–117). При ближайшем знакомстве с текстом видно, что он представляет собой 80-ю главу трактата «О недоумениях к Иоанну» преподобного Максима Исповедника (Maximus Confessor, Ambigua ad Joannem. 80 (18); Constas. Vol. 1. P. 398–400). Данный факт не был замечен ни Вестеринком при описании Синайской рукописи и двух ее копий, содержащих этот текст, ни вторым издателем богословских сочинений Михаила Пселла Даффи.

Его [Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа] и Изводителя Святого Духа. И в единого Сына [Божия] Единородного, Господа нашего Иисуса Христа [от Отца рожденного прежде всех век, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через которого все стало...].

Его, Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Изводителя Святого Духа. И в единого Сына Божия Единородного, Господа нашего Иисуса Христа, от Отца рожденного прежде всех век, света от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через которого все стало...<sup>214</sup>

2. И в единого Духа Святого, [Господа и животворящего] рожденного от Отца, но из сущности Его исходящего и в Сыне почивающего [с Отцом и Сыном спокланяема и сславима, как и единосущного и совечного, Духа Божьего, и опять, главенствующего, источник жизни и освящения, Богом наряду с Отцом и Сыном являющегося

...и в единого Духа Святого, Господа и животворящего, из Отца исходящего и в Сыне почивающего, с Отцом и Сыном спокланяема и сславима, как и единосущного и совечного, Духа Божьего, и опять, главенствующего, источник жизни и освящения, Богом наряду с Отцом и Сыном являющегося и называемого...<sup>215</sup>

<sup>214</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 30–37; Kotter. S. 19–20; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 166.

<sup>215</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 172–177; Kotter. S. 25–26; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 170.

называемого]...

Дух Святой, исходящий  
из сущности Отца, не  
рождаемый, но  
исходящий...<sup>216</sup>

3. ... Утешителем,  
поскольку Он принимает  
воззвания всего мира, во всем  
подобного Отцу и Сыну, от  
Отца исходящего, через Сына  
передаваемого и  
воспринимаемого всей  
тварью.

...Утешителя,  
поскольку Он принимает  
воззвания всего мира, во всем  
подобного Отцу и Сыну, от  
Отца исходящего, через Сына  
передаваемого и  
воспринимаемого всей  
тварью<sup>217</sup>.

4. [Веруем в единого  
Бога, единое начало  
безначальное...] У трех  
ипостасей — **Отца, Сына и**  
**Духа**, — единое божество,  
единое начало, **единая**  
**форма, единая природа,**  
единая сущность и сила  
[единое желание, единое  
действие, единое начало,  
единую власть, единое  
владычество, единое  
царство].

Веруем в единого Бога,  
единое начало  
безначальное... единую  
сущность, единое божество,  
единую силу, единое  
желание, единое действие,  
единое начало, единую  
власть, единое владычество,  
единое царство, в трех  
ипостасях...<sup>218</sup>

<sup>216</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 138–139; Kotter. S. 24; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 169.

<sup>217</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 180–183; Kotter. S. 26; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 171.

<sup>218</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 1. 21–23; Kotter. S. 18–19; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 165, 166.

**Фрагмент 1.** Константинопольский мыслитель отказывается от фразы «Творца всех». Иоанн Дамаскин, говоря об Отце, сначала указывает на Его общие характеристики по отношению ко всему, следующему за Ним, вне зависимости от того, с чем Он соотносится, — с нетварными ипостасями Сына и Святого Духа или с тварным космосом. Затем Иоанн уточняет, что для «всего» Он является Творцом, в то время как для Сына и Святого Духа — Отцом и Изводителем соответственно. В тексте Михаила Пселла мы сталкиваемся с другим синтаксисом. Мыслитель, если взглянуть на текст формально, перечисляет как бы трех «отцов»: Причину и Начало всего, Отца Сына и Изводителя Духа. Возможно, это случайность и Михаил Пселл всего лишь решил сузить проблематику данного отрывка, сведя ее к рассмотрению внутритроичных отношений (хотя во второй части первой главы идет речь и об отношении к тварному, правда, только в связи со Святым Духом). В таком случае, какой смысл говорить об Отце как «Начале и Причине всего»? Что подразумевается под этим «всем»? Если только ипостаси Троицы, то при отсутствии жесткого противопоставления Отца как творческого начала и Отца как Отца Сына и Изводителя Духа, налицо преимущество Отца перед другими ипостасями. Если же «всё» — это и тварные сущности тоже, то неясно — почему Михаил Пселл убрал слово «Творец»? Кроме того, изменение синтаксиса, при котором «во... Отца по природе едиnorodного Сына Его и Изводителя Святого Духа» уже не является пояснением к первой фразе, дает нам возможность предполагать, что для Михаила Пселла Отец первого простого предложения не тождественен Отцу Сына и Изводителю Духа. По крайней мере, текст построен так, что подобная трактовка вполне возможна. Тем более что Михаил Пселл удалил присутствующие у Иоанна слова «одного только» перед словом «Сын» — слова, которые подчеркивали исключительность отношений Отца и Сына, непохожесть их на то отношение, которое имеет место между Отцом и миром. Характерно, что Михаил Пселл отбрасывает и те слова, которые Иоанн заимствует из Никео-Константинопольского «Символа веры» «...от Отца рожденного» и т. д. Ведь они как раз призваны объяснить, чем отличается отношение Отца к Сыну и Отца к миру; кроме того, в «Символе» и о Сыне

говорится как о Творце. Фраза «...Господа нашего Иисуса Христа» остается бессодержательной, почти этикетной формулой.

Еще одна любопытная черта отличает текст Михаила Пселла от того, что мы встречаем у Иоанна Дамаскина: константинопольский мыслитель совершенно исключает из данной главы слово «Бог», хотя у святого Иоанна в тех строках, которые использовал Михаил Пселл, оно встречается несколько раз и по отношению к каждой из ипостасей.

Слова «Бог» Михаил Пселл избегает во всех триадологических главах трактата «О всеобщем учении». Пояснение дается в 12-й главе:

ὅτι ὅταν μὲν λέγωμεν θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα, ὅλην τὴν φύσιν δηλοῦμεν τῆς θεότητος καὶ ὅλην τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπότητος· ὅταν δὲ λέγωμεν θεὸν καὶ ἄνθρωπον, οὐ πάντοτε τὰς ὁλότητας δηλοῦμεν τῶν φύσεων, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τὰ πρόσωπα καὶ τὰς ὑποστάσεις. ὅταν μὲν οὖν εἶπω οὕτως, 'πιστεύω εἰς θεόν', μὴδὲν ἄλλο προσθείς, ὅλην ἐδήλωσα τὴν θεότητα· ὅταν δὲ εἶπω, 'ὁ θεὸς ἐγένετο ἄνθρωπος', οὐ τὴν θεότητα ἐσήμανα, ἀλλὰ μόνον τὸ τοῦ υἱοῦ ὄνομα. καὶ πάλιν, εἰ μὲν εἶπω, 'ὁ θεὸς διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐσαρκώθη', ὅλην ἐδήλωσα τὴν ἀνθρωπότητα· ἐὰν δὲ εἶπω, 'ἄνθρωπος ἦν ἐν χώρα τῇ Ἀβσιτίδι', μόνον τὸν Ἰῶβ ἐδήλωσα.

*Когда мы говорим «божество» и «человечество», мы обозначаем целую природу божества и целую природу человечества, а когда говорим «Бог» и «человек», не всегда имеем в виду целокупность природ, но бывает что и лица и ипостаси. Когда я говорю «верую в Бога», не прибавляя более ничего, обозначаю целое божество, а когда говорю «Бог стал человеком» — не все божество, а только имя Сына. Если же я говорю: «Бог воплотился через человека», показываю целое человечество, а если: «был человек в земле Авситидийстей», имею в виду только Иова<sup>219</sup>.*

<sup>219</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 12, 8–13; Westerink. P. 21–22.

Основная мысль Михаила Пселла заключается в том, что «божество» и «человечество» являются точными терминами, употребляемыми только по отношению к конкретным реальностям. В то же время в богословском дискурсе понятия «Бог» и «человек» используются не строго: иногда по отношению к общему, иногда — к единичному. Видимо поэтому сам Михаил Пселл избегает слова «Бог», предпочитая «божество». Далее в данном тексте Михаил Пселл употребляет термин по отношению к Христу<sup>220</sup> (он объяснил, что это словоупотребление — неточное). В 15-й главе он уже развернуто поясняет, что такое «Бог» в строгом смысле: «Некая иная природа непостижимая и неисследимая, во всяком суждении превышающая время и природу, и только умом таинственно описуемая... Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, единая сущность в трех ипостасях, и характеризующих идиомах» (ἀλλά τις ἑτέρα φύσις ἀνεξερεύνητος καὶ ἀνεξιχνίαστος πᾶσαν ὑπερεκίπτουσα ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως, νῶ μόνῳ σκιαγραφουμένη... οὗτος πατήρ ἐστι καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον, οὐσία μία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι καὶ τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι)<sup>221</sup>. Таким образом, можно предположить, что с точки зрения Михаила Пселла «Бог» — это «природа», т. е. нечто общее, тождественное тому, что мыслитель в предыдущих главах называет «божеством». При этом «Бог» Михаила Пселла деятелен и субъектен, что видно из следующих статей, где речь идет о творческой и промыслительной Его роли<sup>222</sup>.

Хотя мыслитель утверждает<sup>223</sup>, что божество присутствует в каждой из ипостасей, это присутствие, с его точки зрения, не делает ипостась Богом в собственном смысле. Можно предположить, что само по себе обладание всех ипостасей божественной природой, по мнению Михаила Пселла, не делает ипостаси равночестными ей.

<sup>220</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 12, 12–14; Westerink. P. 22.

<sup>221</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 15, 6–8. 11–12; Westerink. P. 23–24.

<sup>222</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 16–18; Westerink. P. 24–25.

<sup>223</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 1, 10–12; Westerink. P. 17.

**Фрагмент 2.** Слова: «...и в единого Духа Святого, не рожденного от Отца, но из сущности Его исходящего и в Сыне почивающего...» также являются соединением двух фраз из сочинения Иоанна Дамаскина. Михаилу Пселлу было важно свести два элемента триадологии, единство которых не было эксплицитно выражено Иоанном. Фразы, которые использует мыслитель, объединяет характеристика Святого Духа как исходящего. Слова о почивании Духа на Сыне взяты из первой фразы, о нерожденности Духа и происхождении из сущности Отца — из второй. Следовательно, целью этого соединения было указание на концепцию (1) нерожденного, (2) исходящего из сущности Отца, (3) почивающего в Сыне Духа. То есть в данном случае исхождение Святого Духа само по себе не несет для Михаила Пселла смысловой нагрузки и не противоположно рождению, свойственному Сыну. Тем самым Михаил Пселл противопоставляет не рождение и исхождение, а — происхождение не из сущности и происхождение из сущности, свойственное Духу и предполагающее почивание в Сыне, Который, в свою очередь, рождается от Отца, а не от Его сущности.

Выражение «из сущности Отца», очень распространенное в византийской триадологии начиная с IV в., практически никогда не относилось к Святому Духу: словоупотребление Иоанна Дамаскина является уникальным. При этом сам по себе случай использования данного выражения не является отклонением от нормы по существу — Иоанн Дамаскин сделал логический вывод из концепции единосущия Сына и Святого Духа, указывая, что «происхождение из сущности» не является отличительной особенностью второй ипостаси. У Михаила Пселла акценты расставлены иначе. В столь кратком тексте выражение «из сущности Отца» применительно именно к Святому Духу, возможно, свидетельствует, что отличительной особенностью данной ипостаси является не «исхождение», а «исхождение из сущности Отца». Если «исхождение из сущности Отца» свойственно лишь Святому Духу, что такое «сущность Отца»? Она отлична от Самого Отца, поскольку иначе нет смысла противопоставлять рождение и исхождение из сущности Отца. Она также не является чем-то четвертым по отношению к трем ипостасям, поскольку в данном контексте никак не

упоминается в связи с Сыном, а значит никак с Ним не соотносится, существуя лишь в отношении к Отцу и Святому Духу. Остается предположить, что сущность Отца — это Сын, что вполне логично: Дух изводится через Сына и в Нем же почиет. Концепция изведения Духа через Сына является вполне традиционной и Пселл ее разделяет (см. следующий фрагмент).

**Фрагмент 3.** Фраза: «...Утешителя, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью» прямо и без всяких изменений заимствована у Иоанна Дамаскина. Однако поскольку предыдущий фрагмент содержит оригинальную мысль, принадлежащую Михаилу Пселлу, данный отрывок нужно рассматривать как развитие идеи, содержащейся в предыдущем фрагменте. В разобранным нами только что фрагменте содержится концепция триединого божества в такой форме: Отец рождает Сына, Который также является сущностью Отца, а из этой сущности изводится Святой Дух, причем последний находится с Сыном в особом отношении «почивания». Иоанн Дамаскин вполне рационально объясняет, что такое «почивание Духа в Сыне»: это бытие Духа через Сына (Слово), симметричное бытию Сына (Слова) от Бога-Отца<sup>224</sup>; для Михаила Пселла «почивание в Сыне» — это просто синоним «бытия через Сына».

Фрагмент 3 поясняет фрагмент 2. Именно Дух Святой, в отличие от Отца и Сына, принимает «воззвания всего мира» и далее «переносится на всю тварь». У Иоанна Дамаскина в 8-й главе приводится пространное перечисление атрибутов Святого Духа, призванное продемонстрировать равночестность Его Отцу и Сыну. Пселл все это опускает, и самое главное, опускает именование Святого Духа Богом и «Господом животворящим». Это наводит на мысль о том, что, по мнению Михаила Пселла, только Святой Дух непосредственно соотносится с миром. Тем более, как мы видели выше, мыслитель исключил из текста именование Отца Творцом (именование, которое присутствует в тексте Иоанна Дамаскина и

---

<sup>224</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 7; Kotter. S. 16–17.

указывает на непосредственное отношение первой ипостаси к мирозданию), оставив за ним безличное именование «начала» и «причины». Пселл вообще очень слабо обосновывает равночестность Святого Духа Отцу и Сыну. Действительно, фраза «во всем подобный Отцу и Сыну» приводится без объяснения, и потому сама по себе ничего не дает для понимания. Все же прочие обстоятельства бытия Святого Духа, по Михаилу Пселлу, указывают скорее на неравночестность Святого Духа Отцу и Сыну. Данный фрагмент подтверждает идею опосредованного отношения Святого Духа к Отцу и непосредственного к Сыну.

**Фрагмент 4.** Важная особенность данного фрагмента — упоминание наряду с такими понятиями, как «божество», «форма» (μορφή), «природа», «сущность» и «сила», понятия «начало». В тексте Иоанна Дамаскина соблюдается баланс между теми терминами, которые указывают на внутреннее бытие божества, и теми, что указывают на его отношение к творению. Так, к первой категории относятся «сущность», «божество» и «сила», ко второй — «желание», «действие», «начало», «власть», «владычество», «царство», причем термины идут не попеременно, а поочередно: сначала те, что относятся к внутреннему бытию, затем — те, что указывают на обращенность Бога вовне. У Михаила Пселла фраза построена иначе. Во-первых, почти все термины относятся к внутритроичному бытию. Исключение составляет термин «начало», который в тексте Иоанна Дамаскина указывает на Бога как на Творца и открывает список понятий, описывающих отношение Бога к творению. Действительно, сначала Иоанн Дамаскин приводит два термина, обозначающие то общее, чем обладают божественные ипостаси, — «сущность» и «божество». Первый указывает на общность бытия божественных единичностей, второй — на то, что это за общность. Далее приводятся термины, которые указывают на активность божества на разных его стадиях, но безотносительно к иному — «сила», «желание» и «действие». Наконец, последняя группа терминов объединяет весь спектр деятельностных отношений, которые существуют между Творцом и

творением. «Начало» указывает на первое из них. Бытие в качестве начала для другого — это также и начало любого отношения к другому.

Эта логика, безусловно, нарушена у Михаила Пселла. Поэтому в его тексте термин «начало» встроен в другую понятийную схему. Все приведенные Михаилом Пселлом термины являются синонимами. Действительно, «форма» (μορφή), «природа» и «сущность» — это те понятия, которые в формально-логических сочинениях поздней Византии синонимичны и обозначают логическую общность для единичностей, обладающих одними и теми же существенными особенностями; см. например: «Святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, то есть низший вид, назвали сущностью, природой и формой»<sup>225</sup>. Далее, «божество» — только имя этой общности, а «сила» — безотносительная к внешнему возможность общности, ее содержание, в конечном итоге, то, что есть эта общность, и чем она может быть. Следовательно, все пять терминов обозначают одно и то же. Логично предположить, что и понятие «начало» должно вписываться в эту логику, обозначая не первичное отношение к иному, а некий момент бытия самой общности ипостасей.

Исключение из текста фразы «Творца всех», изменение оригинального синтаксиса (сложносочиненное предложение вместо сложноподчиненного), исключение слов о том, что Отец является Отцом лишь Сына, исключение слов из «Символа веры», проясняющих специфику отношения Отца и Сына, а также использование термина «начало» по отношению не к Отцу как Творцу, а к общей природе божества, — все это указывает на иное чем у Иоанна Дамаскина понимание отношения между Отцом и другими ипостасями. Так, отношение «Отец — Сын и Дух» не противопоставляется отношению «Отец — мир». Пселл вводит категорию «сущности Отца», которая не тождественна ни ипостаси Отца, ни общему для ипостасей и, судя по всему, является именем Сыновней ипостаси. В тексте Пселла единственная ипостась, которая непосредственно соотносится с

<sup>225</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica sive Capita philosophica* (recensio fusior). 31, 23–25; Kotter P. B., ed. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1: *Dialectica*. Berlin: De Gruyter, 1969. S. 94.

миром, — Святой Дух. На это указывает (1) отказ именовать Отца Творцом, (2) отсутствие характеристик Сына, связывающих Его с миром (кроме этикетной формулы «Господь наш Иисус Христос»), (3) опущение характеристик Святого Духа, указывающих на Его равночестность Отцу и Сыну.

Прямое указание на субординацию ипостасей у Михаила Пселла содержится в *Theologica I. 23*. В этом трактате философ полемизирует с нехристианскими концепциями божества и, прежде всего, с неоплатоническим «монархианством». Он полагает, что Бог не просто неделимая генада, или соединение, в котором все слито:

οὔτε γὰρ ἀπλῶς ἐστὶν ἕνας ὡς μὴ διαιεῖσθαι, οὔτε μὴν ἕνωσις ὡς συγκεχύσθαι· οὐ γὰρ ἓν τι παρ' ἡμῖν πρόσωπον ὁ θεός, ἀλλὰ φύσις μὲν μία καὶ δύναμις μία, ὑποστάσεις δὲ καὶ χαρακτῆρες καὶ πρόσωπα τρία. πῶς οὖν μοναρχία, εἰ τρία; ὅτι καὶ τῆ φύσει ὁμότιμα καὶ τῆ γνώμῃ σύμπνοα.

*Бог не единое лицо, но единая природа и единая сила, а ипостасей, характеров и лиц три. Почему же в Боге монархия, если три лица? Потому что они равночестны по природе и обладают единой волей<sup>226</sup>.*

Монархия толкуется Пселлом как природное единоначалие (не связанное с пониманием ипостаси Отца как источника единства). Далее он делает любопытное терминологическое уточнение:

ἀλλ' ὃ μὲν διεστήκασιν, ἀριθμός ἐστι καὶ ὑπόστασις· ὃ δὲ ἦνονται, θεότης καὶ δύναμις καὶ μορφή, ἅπερ ἀδύνατον ἐπὶ τῆς γεννητῆς ὀφθῆναι φύσεως... ἓν καὶ τρία, οὐ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ μετὰ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἅμφω· ἓν μὲν γάρ, ὅτι θεότης, τρία δέ, ὅτι πρόσωπα· ἃ δὲ καὶ διήρηται οὐ τῆ φύσει (ἢ αὐτὴ γὰρ ἓν ἅλασι καὶ ὁμότιμος), ἀλλὰ μόναις ταῖς ιδιότησιν.

<sup>226</sup> Michael Psellus. *Theologica I. 23*, 100–103; Gautier. P. 90.

*То, чем ипостаси разделились, есть число и ипостась, а то, чем соединились, — божество, сила и форма, которые невозможно созерцать в рождаемой природе... Бог — один и три, не так, что одно первично, а другое вторично, но и то и другое вместе. Ведь они различаются не по природе (ибо она тождественна и равночестна во всех трех ипостасях), а единичными особенностями<sup>227</sup>.*

Таким образом, важнейшим отличием природы от ипостаси, по Пселлу, является ее нечисловая природа. Еще более определенно Пселл сформулировал ту же идею в *Theologica I. 20*:

ένώσεως δὲ καὶ μονάδος καὶ έναδος καὶ ενός κρείττον τὸ ἕν· ἢ τε γὰρ ἕνας μετέχει τοῦ ενός, τὸ δὲ μετέχον χειρὸν οὗ μετέχει.

*Единое выше и единения, и монады и генады и одного, потому что генада причастствует Единому, а то, что причастствует, хуже того, чему оно причастствует<sup>228</sup>.*

Таким образом, абсолютное единство божества выше единства ипостасей и тем более любой из них в отдельности. Не вполне понятно, почему Пселл в таком случае говорит о том, что Бог-Единое не выше Бога-Троицы. Ответ на это дается в том же месте *Theologica I. 20*:

ἢ τε ἔνωσις έναδων ἐστὶ σύνοδος· τὸ δ' ἐξ έναδων συγκείμενον οὐ καθαρῶς ἕν, ἀλλὰ καὶ πλῆθος· ἀρχικώτερον δὲ τοῦ πλήθους τὸ ἕν. ἢ δὲ μονάς, εἴ τις βούλοιο κυριολογεῖν, οὐκ αὐτὸ ἐστὶ τὸ ἕν, ἀλλὰ πάθος τι ἢ ἕξις τοῦ ενός· τοῦτο γὰρ δηλοῖ, μονήν τινα τοῦ ενός καὶ ἀπαραλλαξίαν· μόνον γὰρ τὸ ἕν πολυπλασιαζόμενον ἕν πάλιν ἐστί. διὰ τοῦτο γὰρ μονὰς τὸ ἕν, ὅτι μένει ὅπερ ἐστί, μὴ ἐξαλλαττόμενον τοῖς

<sup>227</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 23, 107–109. 110–113; Gautier. P. 90.

<sup>228</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 20, 50–52; Gautier. P. 77.

πολλαπλασιασμοῖς, ἀλλὰ κἄν ἐπ’ ἄλλων ἀριθμῶν γένηται, συντηρεῖ κάκεῖνα καὶ μένειν ποιεῖ ἄπερ εἰσίν.

*Единство генад есть собрание. А составленное из генад является уже не в чистом виде единым, но многим. Единое же выше многого. А монада, по большому счету, не есть единое само по себе, но некое состояние или свойство единого. Ибо ясно, что она есть некий покой и безразличие единого. Ибо только единое, умножившись, все равно остается единым. Потому единое есть монада, что оно остается тем, что оно есть, не переменяясь от умножений, и даже если переходит к иным числам, то сберегает прежние свойства и сохраняет их такими, какие они есть<sup>229</sup>.*

Таким образом, Михаил Пселл различает Единое-в-себе как то, чему причастствует генада, которая в таком случае ниже и хуже единого, и единое-как-единичность, которая вступает в отношение с другими единичностями и которая оказывается им равночестной. Во втором случае идет речь не об ипостаси Отца — на это Пселл указывает недвусмысленно<sup>230</sup>, — а как раз о модусе бытия единого или общей природы трех ипостасей. Именно поэтому, с одной стороны, Михаил Пселл в *Theologica I. 23* говорит о равночестности божественного единства и божественной троичности, а с другой — приписывает ипостасям числовое бытие, делающее их онтологически ущербными по отношению к божественной природе.

В философии Прокла, на которую в данном случае ориентируется Михаил Пселл, такая первая после единого единичность называется «единой генадой», которая является одновременно и первым сущим, причастующим Единому, и

<sup>229</sup> Michael Psellus. *Theologica I. 20*, 52–59; Gautier. P. 77–78.

<sup>230</sup> «Монада здесь — это не когда, как некоторые полагают, Отец заключает в себе отеческое лицо или сыновнее или лицо Духа, так что Он, словно из некоей точки излившийся и через Сына, словно через двоицу, прошедший, в Духе совершился. Напротив, монадой называется единство трех, собранных вместе, воспринятое вместо генады» (μονάδα ἐνταῦθα ὁ πατήρ οὐ τὸ πατρικὸν πρόσωπον ἢ τὸ υἱικὸν ἢ τὸ τοῦ πνεύματος, ὡς τινες φήθησαν, ἐξελάβετο, ἵν’ ἦ ὅτι ὁ πατήρ οἷα δὴ τις στιγμή ρυεῖς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ὀδεύσας οἷα δυάδος εἰς τὸ πνεῦμα ἀπετελεύτησεν, ἀλλ’ ἐνταῦθα μονάδα τὴν τῶν τριῶν ὑπέιληφεν ἔνωσιν, ἀντὶ τῆς ἐνάδος ἐνταῦθα παραληφθεῖσαν) (Michael Psellus. *Theologica I.20*, 45–49; Gautier. P. 77).

первым множеством, а точнее «единомножеством», отличающимся от множества «генад сущих»<sup>231</sup>. Монада — первичный элемент любого бытийного разряда. Таким образом, генада — частный случай монады. Михаил Пселл использует терминологию не совсем так, как Прокл. В *Theologica I. 20* он скорее всего использует эти понятия, а также ἕν, без артикля, как синонимы. В *Theologica I. 23* мыслитель называет генадой простую единичность, а монадой — единичность, которая содержит в себе потенцию числового ряда. Однако логика Михаила Пселла, на наш взгляд, соответствует логике Прокла: Единое постольку, поскольку оно вовлечено в числовые отношения, оказывается и первым членом, и одновременно единством порожденных им единичностей-ипостасей.

Именно из этой двойственности Единого рождается внутритроичный «механизм» отношения ипостасей между собой, рождается субординация:

τὸ πνεῦμα καὶ τὸν υἱόν· μετὰ γὰρ τὸν πατέρα ὡς αἴτιον, πρὸς ὃν καὶ ἀνάγεται· μένουσί τε γὰρ ἐν τῷ πατρὶ ὡς ἐν αἰτίῳ, καὶ προΐασιν ὡς ἐκεῖθεν διακριθέντα καὶ ἐπιστρέφουσι· φύσει γὰρ τὸ ἀπὸ τινος πρὸς ἐκεῖνο ἐπεστράφηται. εἰ μὲν γὰρ ἐν ἐκείνῳ μόνως μένει τὰ ἐξ ἐκείνου, οὐδαμοῦ διακρίσεις τῶν ὑποστάσεων· εἰ δὲ μόνως προΐασι, λέλυται ἢ ἀναφορά· ἐπιστρέψουσι δὲ πῶς, μὴ προαχθέντα ἀπὸ αἰτίου; μείζων οὖν ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ καὶ οὐ μείζων· τῷ μὲν γὰρ αἰτίῳ τὸ μείζων ἔχει, τῇ δὲ φύσει καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τὸ ἴσον. υἱός, ὅτι ‘ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν’.

*Сын и Святой Дух пребывают после Отца как причины, к Нему и возводятся. Они пребывают в Отце как в причине, и исходят, будучи там разделяемыми, и возвращаются. Ибо по природе то, что от чего-либо, к нему и возвращается. Ибо если только пребывает в нем то, что из него, то никак не разделяется на ипостаси. Если только исходит, лишается восхождения. Ибо как могут возвратиться те, что не изведены из причины? Отец и больше Сына, и не больше. Как причина больше, по природе и власти равен<sup>232</sup>.*

<sup>231</sup> Proclus. *Theologia Platonica*. III; Saffrey H.D., Westerink L.G., eds. *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1978. P. 11, 17 — 17, 14.

<sup>232</sup> Michael Psellus. *Theologica I. 23*, 123–130; Gautier. P. 91.

Михаил Пселл фактически воспроизводит учение Прокла о монаде, которая, существуя (пребывание), создает собственное инобытие (исхождение) и бытие себя в инобытии (возвращение)<sup>233</sup>. Взятое само по себе это учение не указывает ни на субординацию, ни на координацию элементов триады (например, триада Гегеля, которая сама появилась не без влияния Прокла, не является субординированной). Однако поскольку существует Единое-в-себе, не включенное в числовые отношения, первый элемент триады, как «более единый», не может не превосходить второй и третий. Кроме того, триада «пребывание — исхождение — возвращение» нивелирует субъектность Сына и Святого Духа, поскольку их бытие сводится к бытию от Отца и в Отце.

Можно сделать предварительный вывод, что перед нами реальность близкая к интеллектуальной триаде неоплатонизма, для которой первый элемент триады и ее «общее» неуловимым образом превосходят второй и третий элемент триады, которые в свою очередь обеспечивают переход к более низшим ступеням бытия — к интеллектуальной и душевной сферам, о которых я буду говорить в п. 3.2.

При этом у триадологии Михаила Пселла есть любопытная особенность — относящаяся скорее к способу описания отношений между ипостасями: эти отношения даются с подчеркнутым пренебрежением к динамической образности. Приведем несколько примеров.

В 10-й главе трактата «О всеобщем учении» раскрывается способ обособления ипостасей:

Ἡ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία τὸν μὲν πατέρα δογματίζει ἀγέννητον, τὸν δὲ υἱὸν γεννητὸν ἐκ τοῦ πατρὸς, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορευτὸν ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ. ὀνομάζει δὲ τὸν υἱὸν λόγον τοῦ πατρὸς καὶ ἀπαύγασμα διὰ τὸ ἄνευ συνδυασμοῦ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀρρεύστως καὶ ἀχωρίστως γεγεννηῆσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς· υἱὸν δὲ καὶ χαρακτῆρα τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως διὰ τὸ τέλειον καὶ

<sup>233</sup> См., напр.: Proclus. *Institutio theologica*. 21; Dodds E. R., ed. Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 24.

ἐνυπόστατον καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ εἶναι πλὴν τῆς ἀγεννησίας· μονογενῆ δέ, ὅτι μόνος ἐκ τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη. εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς· ἄλλος δὲ τρόπος ὑπάρξεως οὗτος. ἡ δὲ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις, ὡς δὲ καὶ ἡ ἀγεννησία, οὐ σημαίνει οὐσίας διαφοράν, οὐδὲ ἀξίωμα, ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως.

*Святая вселенская Церковь исповедует как догмат Отца нерожденного, Сына Рожденного от Отца, и Духа, исходящего только от Отца, но не от Сына. Она также именуется Сыном Словом и сиянием Отца, по причине того, что Он был рожден от Отца без соития бесстрастно, вневременно, неизменно и нераздельно. Сын — это “начертание ипостаси” Отца (Евр. 1, 3), по причине того, что Он совершенен, воипостасен и во всем подобен Отцу, кроме нерожденности. Единородный, потому что Он один рожден от Отца. Ибо хотя Дух Святой происходит от Единого Отца, но не путем рождения, а путем исхождения. И это иной образ бытия. Рождение, исхождение, как и нерожденность, не указывают на отличие сущности или на славу, но являются образом бытия<sup>234</sup>.*

Данный пассаж довольно точно пересказывает соответствующий отрывок 8-й главы «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина. В нем, однако, выпущены некоторые фрагменты. Во-первых, Пселл опускает большой кусок текста, в котором Иоанн Дамаскин сравнивает отношения Отца и Сына с отношением огня и света, что является традиционным для восточнохристианской богословской поэтики образом; его важную черту составляет динамизм отношения Отца и Сына. Второе отличие: Иоанн Дамаскин говорит о рождении «одного только Сына от одного Отца» (μονογενῆς δέ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη)<sup>235</sup>, в то время как Пселл упрощает цитату: «Он один рожден от Отца». Говоря об исхождении Святого Духа от Отца, Иоанн Дамаскин вообще не использует прилагательное μόνος ни по отношению к Отцу, ни по отношению к

<sup>234</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 10; Westerink. P. 20–21.

<sup>235</sup> Joannes Damascenus. Expositio fidei. 8, 112; Kotter. S. 23.

Святому Духу, в то время как Пселл относит его к Отцу. В тексте Иоанна Дамаскина специально не подчеркивается уникальность происхождения Духа от Отца; Пселл же указывает на эту уникальность, делая акцент на «отечестве» как отличительной особенности. Иоанну Дамаскину было важно подчеркнуть исключительность рождения Сына; для Пселла важно показать отличительную особенность Самого Сына. Наконец, последнее отличие (есть и другие, на наш взгляд, не существенные): Пселл опускает слова «все, что имеет Отец, принадлежит... Сыну», но оставляет «во всем подобен Отцу»; для Иоанна Дамаскина «подобие во всем» и «обладание тем же» не тождественны. Последнее предполагает общность содержания, первое же — скорее принадлежность к одной природе. Тем самым, в данном отрывке все изменения по сравнению с текстом Иоанна Дамаскина ведут к формальной определенности (подчеркивается уникальность Сына, а не уникальность исхождения, подчеркивается единственность Отца) и де-динамизации ипостасных отношений (исключение образа света, исключение цитаты об «общности имущества»).

Любопытно, что Михаил Пселл нигде не употребляет характерный для Иоанна Дамаскина термин «проникновение» (περυχώρησις), который обозначает реальное бытие божества в ипостасях, позволяющее Им обладать единым движением сущности. Подобный «адинамизм» триадологии Михаила Пселла можно проследить также на примере трактатов, в которых он интерпретирует некоторые места из сочинений Григория Богослова. Весьма продуктивным является изучение данных толкований в сравнении с аналогичными экзегетическими упражнениями Максима Исповедника. В частности, в *Theologica I. 2* Пселл излагает идею Григория Богослова о том, что Отец и Сын есть соотносительные имена и не предполагают разделения на сущность и энергию<sup>236</sup>. Михаил Пселл, формально ссылаясь на Григория Богослова, по существу выдвигает собственное объяснение. Во-первых, он, опираясь на Аристотеля, говорит, что сущность и энергия, наряду с другими понятиями, такими как

<sup>236</sup> Gregorius Nazianzenus. De filio (orat. 29). 16; Barbel J., ed. Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 154–156.

добродетель и порок, чет и нечет, являются «непосредственными», т. е. не имеющими никакого третьего термина, которому бы они равно противостояли (пример: «середина» по отношению к «началу» и «концу»). Проще говоря, сущность и энергия являются абсолютными противоположностями, а значит исключают друг друга: одна и та же реальность не может называться одновременно сущностью и энергией. Михаил Пселл, цитируя Григория Богослова, говорит, что Отец — это ни сущность, ни энергия, а отношение Отца к Сыну. И именно соотносительность имени является доказательством единоприродности ипостасей. Для пояснения своей мысли Пселл использует пример арифметического счета, для которого характерно сопоставление различных математических элементов и выведение одного из другого. Именно так, по его мнению, соотносятся между собой Отец и Сын. Логика же Григория Богослова несколько иная. Он не останавливается на третьем предложенном им термине «отношение» (σχέσις), но как раз имея в виду относительность имен «Отец» и «Сын» приходит к тому, что о первой ипостаси можно говорить и как о сущности, и как об энергии. В первом случае относительность имени «Отец» сама по себе предполагает единосущие с тем, с чем соотносится Отец. Во втором — единосущие окажется самим действием Отца (αὐτό δέ τοῦτο ἐνηργηκῶς ἂν εἴη τὸ ὁμοούσιον<sup>237</sup>), т. е. выражением того же отношения. Допущенное Михаилом Пселлом опущение свидетельствует о том, что понятие «отношения» он не желает понимать ни в «сущностном», ни в «энергетическом» смысле. Проще говоря, Михаил Пселл трактует имя «Отец» в строго апофатическом смысле, как то, что не является Сыном.

Еще более лапидарно комментарий Михаила Пселла выглядит в сравнении с комментарием на это же место Максима Исповедника. Объяснение последнего тоже не лишено апофатизма: по его мнению, понятие энергии к отношениям Отца и Сына не следует прилагать в собственном смысле, поскольку эти отношения вообще превосходят любое понятие, однако в той степени, в какой логический

---

<sup>237</sup> Gregorius Nazianzenus. De filio (orat. 29). 16; Barbel. S. 156.

аппарат может быть применен к внутритроичной жизни, допустимо использовать и термин энергия; однако эту энергию стоит понимать не как действие предмета вовне, а как само бытие предмета, его движение внутри себя, воспроизводство своего логоса (или в приложении к тварной вещи — ее природных логосов)<sup>238</sup>. С большей ясностью об этом природном движении Максим говорит в другом месте: «[Бог] стал человеком не без природного движения, смысл которого — определение сущности, сказывающееся природно обо всем, с чем он сроден по сущности» (οὐ χωρὶς φυσικῆς ἐνεργείας ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος, ἧς ὁ λόγος, ὅρος τῆς οὐσίας ἐστὶν, πάντας χαρακτηρίζων φυσικῶς οἷς κατ' οὐσίαν ἐμπέφυκεν)<sup>239</sup>. То есть движение в данном случае — это бытие общего в единичном, определение общего в единичной реальности, но не движение этой самой единичной реальности<sup>240</sup>. Таким образом, применительно к отношениям Отца и Сына речь должна идти как раз о бытии Отца, которое, само по себе являясь тем, чем оно является, предполагает бытие Сына. По какой-то причине подобная логика оказалась для Михаила Пселла неприемлемой. На наш взгляд, это связано с тем, что константинопольский мыслитель совершенно отвергал энергийное понимание внутритроичного бытия. Разумеется, возникает вопрос: если отвергается логика энергии, почему принимается логика отношения? Думается, что логика отношения в меньшей степени предполагает общение ипостасей, их реальную, а не формальную близость.

Наконец, рассмотрим самый яркий пример свойственного триадологии Михаила Пселла адинамизма — *Theologica I 20*, где мыслитель разбирает

<sup>238</sup> Maximus Confessor. *Ambigua ad Joannem*. 26; *Constas*. Vol. 2. P. 18–22. Интерпретации данного отрывка: Шервуд П. Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом / сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. С. 406, 411; Беневич Г.И. Комментарии. *Amb.* 23–26 // Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы. С. 641–643.

<sup>239</sup> Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam*. 2.35–38; *Constas*. Vol. 1. P. 14.

<sup>240</sup> В данном отрывке, очевидно, идет речь о природной энергии человечества, но поскольку преподобный Максим оперирует универсальными понятиями, ничто не мешает нам перенести это понятие и на бытие Бога, насколько вообще понятия сущности, энергии и т.п. применимы к Нему. См. Беневич Г.И. Комментарии. *Amb.* 1–5. *Epistula Secunda ad Thomam* // Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы. С. 225.

знаменитую формулу Григория Богослова: «Посему Единица, от начала в Двоицу подвижная, на Троице остановилась» (διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔσται). Он начинает с того, что критикует и фразу в целом, и все ее составляющие, как неподобающие Божеству. Главная же претензия состоит в том, что Григорий описывает Троицу в категориях движения, что, согласно Пселлу, совершенно недопустимо. Далее Пселл переходит от критики к попытке истолкования. Он строит рассуждение на нескольких тезисах, отчасти разобранных нами выше. Во-первых, он утверждает, что монада — это не ипостась, а некое единство всех трех ипостасей. Во-вторых, он вводит различие монады, генады и Единого. Первое, по его мнению, это то, что причастует Единому, но само существует вкупе с множеством единичностей. Второе является состоянием Единого, его безразличием к какому-либо становлению и способностью быть единым, даже умножаясь. Наконец, Единое, по мнению Пселла, выше и единения, и монады, и генады, и единого. Проще говоря, абсолютное единство выше любого своего отражения в ином. Подобная логика, конечно, отрицает возможность всякого движения в Троице. Однако с точки зрения философа можно говорить об этом движении как о движении человеческого ума. Не Единица движется к Троице, а наш ум движется от Единицы к Троице. Пселл резюмирует: смысл рассуждения Григория Богослова в том, что православное богословие не должно останавливаться на примитивном монотеизме, но двигаться к более сложному и возвышенному пониманию божественного единства. Как мы знаем, Максим Исповедник, на которого в данном тексте ориентируется Михаил Пселл, также не допускал буквального толкования указанного отрывка, не принимал никакого «движения Божества» (а точнее движения в Боге). Так же, как и Михаил Пселл, он полагал, что субъектом движения в данном случае является не Бог, а познающий Его ум<sup>241</sup>. Однако если для Михаила Пселла речь идет о чисто рассудочной реальности, логической

---

<sup>241</sup> См. об этом Piret P. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne, 2000. P. 70–83; Беневиц Г.И. Триадология и «движение Бога» в Первой тудности к Фоме прп. Максима // Вестник РХГА. 2008. Т. 9, вып. 1. С. 252–264.

процедуре, хотя бы и довольно сложной, отрицающей закон «исключенного третьего», то Максим Исповедник говорит о реальном взаимоотношении Бога и твари, о таком постижении со стороны последнего, в котором участвует сам Бог: «движется Единица в способном Ее вмещать уме (будь то ангельском<sup>242</sup>, будь то человеческом), через Нее и в Ней допытывающемся о Ней»<sup>243</sup> (Κινεῖται γὰρ ἐν τῷ ταύτης δεκτικῷ νῷ, εἴτε ἀγγελικῷ εἴτε ἀνθρωπίνῳ, δι' αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιούμενῳ)<sup>244</sup>. Бог движется в том смысле, что действует в твари, которая, повинувшись этому действию, движется к Нему и постигает Его, в том числе и с помощью некой логической процедуры. Таким образом, различие в трактовках Михаила Пселла и Максима Исповедника заключается не в том, насколько буквально они толковали слова о движении в Божестве, а в том, насколько они «вписывали» человека в «божественный процесс». Если Максим Исповедник делает человека тем, «ради чего» движется Божество (ради того, чтобы человек двигался к нему), Михаил Пселл оставляет божественное движение в пределах человеческого сознания.

Итак, в собственно богословских сочинениях Михаила Пселла мы не найдем прямого утверждения соподчиненности ипостасей Троицы. Михаил Пселл не столько снимает резкое разграничение внутритроичных отношений и отношений Бога и мира, сколько создает едва уловимое «напряжение», размежевание между природой и ипостасями. В некоторых текстах речь идет о большем наборе абсолютных характеристик, отнесенных к Отцу, нежели к Сыну и Духу. В других мы имеем дело с двумя уровнями внутритроичного бытия, на первом из которых находится Единица, общая природа, на втором — Отец (единица, вовлеченная в числовые отношения), Сын и Святой Дух.

Парадокс триадологии Михаила Пселла в том, что при очевидной неравночестности ипостасей (основанной на представлении о неравночестности

<sup>242</sup> Упоминание ангелов указывает на «сверхрассудочность» божественного движения, на то, что оно не только «субъективно».

<sup>243</sup> Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem. 23.4, 3–5; Constat. Vol. 2. P. 6.

<sup>244</sup> Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы. С. 624.

общей природы и ипостасей), которая, казалось бы, предполагает их более интенсивное взаимодействие (что имеет место в языческой философии), мыслитель не только стремится рассматривать отношение между ними в формальном ключе, но и исключает из триадологии всякую динамику.

На наш взгляд, это противоречие, возможно, объясняется следующим образом. В общем и целом принимая трактовку Троицы как реальности близкой к интеллектуальной триаде неоплатонизма, в рамках «православного» дискурса Михаил Пселл, с одной стороны, стремится минимизировать — это обусловлено как раз необходимостью соответствия доминирующему дискурсу — разрыв между ипостасями, а также между ипостасями и общей природой. Можно предположить, что для этого он скрывает те «неоплатонические» описательные элементы, которые давали бы представление о субординативном характере отношений между ипостасями. Но отказываясь от этих элементов, Михаил Пселл исключает из описания ипостасей (=членов интеллектуальной триады) мотив их взаимодействия. В итоге эти отношения зачастую сводятся к отношениям общего и частного, то есть формализуются. При этом в некоторых случаях Михаил Пселл все же вводит «динамическую» терминологию Прокла для описания внутритроичного «механизма». Отсюда двойственность триадологии Михаила Пселла, ее внутренняя противоречивость.

Далее я буду говорить о том, как Пселл трактовал более низкие по отношению к Троице сферы бытия — интеллектуальную и душевную сферы, для описания которых использовал терминологию «сущности» и «природы», трактуя ее существенно иначе, чем это было принято в актуальной для XI века богословско-философской традиции.

### 3.2. Иерархия бытия: сущность и природа в интерпретации Михаила Пселла

В этой главе <sup>245</sup> я продемонстрирую, каким образом византийский энциклопедист XI века Михаил Пселл воспринимал и интерпретировал конвенциональное для поздневизантийской традиции отождествление понятий «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία) <sup>246</sup>. Я покажу, что трансформация сложившейся конвенции была следствием включения в христианский контекст античных трактовок данных понятий.

Иоанн Дамаскин, чей «Источник знания» в послеиконоборческий период, наряду с «Путеводителем» Анастасия Синаита репрезентировал богословско-философскую традицию в Византии, формулируя логический инструментарий для догматики, выдвинул сущность в качестве универсального понятия для обозначения любого «общего» — как относящегося к Божеству, так и к тварному миру <sup>247</sup>. Так в 4-й главе своей «Диалектики» он говорит, что «Сущность есть нечто самое важное, так как она имеет существование в себе самой, а не в другом...» (Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ τὸ κυριώτερον ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξίν) <sup>248</sup>; «Сущность есть вещь самосушая и не нуждающаяся для существования в другой» (Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὑπαρξίν) <sup>249</sup> и ниже отмечает, что «сущностью, стало быть, является Бог и

<sup>245</sup> Подробнее об этом см. мою статью: Щукин Т.А. Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла // Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральской консерватории. 2019. № 16. С. 105–116.

<sup>246</sup> Насколько нам известно, так вопрос исследователями ранее не ставился. Небольшой обзор релевантной философской терминологии Михаила Пселла дает Г. Карахалиос (Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos. P. 70–77). Фундаментальный труд Campo Echevarría A. del. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio дает представление и о системе Михаила Пселла в целом (P. 445–560), и разбирает отдельные ключевые для нашей темы тексты: «Синописис десяти категорий» (P. 530–537) и толкование на слова «Сущность есть самосушая вещь» (P. 546–552).

<sup>247</sup> См. новейший (небольшой, но содержательный) обзор: Zhyrkova A. John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 435–441; также Campo Echevarría A. del. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio. P. 288–302.

<sup>248</sup> Joannes Damascenus. Dialectica. 4, 6–10; Kotter. S. 57–58.

<sup>249</sup> Joannes Damascenus. Dialectica. 4, 62–64; Kotter. S. 59.

всякое творение, хотя Бог есть и “пресущественная сущность”» (Οὐσία τοίνυν ἐστὶ θεὸς καὶ πᾶν κτίσμα, εἰ καὶ ὁ θεὸς ὑπερούσιος οὐσία ἐστίν)<sup>250</sup>. В 31-й главе он также оговаривает, что в отличие от языческих философов для христианской мысли не свойственно различение сущности и природы, как «бытия вообще» и «качественно определенного бытия»:

Οἱ μὲν ἔξω φιλόσοφοι... διαφορὰν εἶπον οὐσίας καὶ φύσεως, οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι, φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν καὶ μετὰ τοῦ ἀπλῶς εἶναι καὶ τὸ τοιῶσδε εἶναι ἔχουσαν, εἴτε λογικὴν εἴτε ἄλογον, εἴτε θνητὴν εἴτε ἀθάνατον, ἤγουν αὐτήν... τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἀμετάθετον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ ἐντεθεῖσαν ἐκάστῳ εἶδει πρὸς κίνησιν... Ταύτην ἐκάλεσαν φύσιν ἤγουν τὰ εἰδικώτατα εἶδη, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς καθολικώτερα καὶ περιεκτικὰ τῶν ὑποστάσεων καὶ ἐν ἐκάστη τῶν ὑπ’ αὐτῶν περιεχομένων ὑποστάσεων ὁμοίως καὶ ἀπαραλείπτως ὑπάρχοντα. Ὡστε τὸ μὲν μερικώτερον ἐκάλεσαν ὑπόστασιν, τὸ δὲ καθολικώτερον καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις ἐκάλεσαν φύσιν, τὴν δὲ ἀπλῶς ὑπαρξιν ἐκάλεσαν οὐσίαν. Οἱ δὲ ἅγιοι πατέρες παρεάσαντες τὰς πολλὰς ἐρεσχελίας τὸ μὲν κοινὸν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον ἤγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν<sup>251</sup>.

*Внешние философы... различали сущность и природу. Сущностью они называли бытие вообще, природой же — сущность, определенную в виде ее существенными отличиями и соединяющую с бытием вообще именно вот такое бытие: разумное или неразумное, смертное или бессмертное, или... само неизменное и непреложное начало, причину, силу, вложенную в каждый вид Творцом для движения... Это они назвали природой, т.е. самые низшие виды, например, ангела, человека, лошадь и тому подобное, — как более общие, чем ипостаси, и обнимающие их и в каждой обнимаемой ими ипостаси равным и неизменным образом существующие. Таким образом, ипостасью они называли*

<sup>250</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica*. 4, 67–69; Kotter. 1. S. 59; совокупно данные определения повторяются в: Joannes Damascenus. *Dialectica*. 40, 2–6; Kotter. 1. S. 106.

<sup>251</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica*. 31, 3–9, 16–25; Kotter. S. 93–94.

*более частное, более общее и обнимающее ипостаси — природой, а существование вообще они назвали сущностью. Но святые отцы, отказавшись от многих преириательств, общее и о многом высказываемое, а именно низший вид назвали сущностью, природой и формой<sup>252</sup>.*

По Иоанну Дамаскину понятие универсального включает два аспекта. Во-первых, оно автаркично, то есть не предполагает какого-либо источника бытия за пределами себя. Во-вторых, охватывает все ступени бытия без исключения. Нет нужды вводить отдельный терминологический ряд для Бога, а также гипостазировать различные моменты универсального.

Для Иоанна Дамаскина само наличие данных различных понятий, функционировавших в античной (языческой) философии и аргументация в пользу их различения, представляются не очень важными. При этом, «Диалектика» построена на адаптации языческого логического наследия, и отдельные ссылки на авторитет внешних философов только подчеркивают это. В некоторых местах Иоанна Дамаскин дополняет сказанное философами, например, в 9-й главе он говорит, что помимо разбираемых ими значений слова «род» существует еще «отношение одного ко многим происшедшим от него: например, все ведущие свое происхождение от Израиля называются израильтянами»<sup>253</sup>.

В целом для Иоанна Дамаскина крайне нетипично вступать в прямую полемику с языческой философской мудростью: он либо дополняет сказанное ей, либо отсылает к инородному для нее, нефилософскому дискурсу. Потому к аргументации Иоанна Дамаскина в 31-й главе следует присмотреться пристально.

Собственно аргументы язычников он принимает без всякой критики: действительно, и дихотомия «природы» и «сущности» и описание области их применения дается им в форме вполне приемлемой и для него самого. Ничего в системе Иоанна Дамаскина не противоречит тому, что существует некое бытие

---

<sup>252</sup> Иоанн Дамаскин. Творения. С. 83–84.

<sup>253</sup> Joannes Damascenus. Dialectica. 9, 17–19; Kotter. S. 72–73.

вообще и то же самое бытие, обособленное с помощью сущностных признаков<sup>254</sup>. Так, говоря о сущности в 4-й главе, он рассматривает её как высший род, свободный от конкретизирующих признаков, и далее, описывая «процесс» родовидовых отношений, показывает, что сущность может быть и определенной сущностью в рамках обычных отношений более высокого и более низкого рода в логической иерархии. Вопрос: почему бы для этих двух модусов бытия не использовать различные термины? Иоанн Дамаскин объясняет, почему он этого не делает, ссылкой на святых отцов. Но не только:

καὶ γὰρ καὶ ἡ οὐσία παρὰ τὸ εἶναι λέγεται, καὶ ἡ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι, τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταὐτόν ἐστι· καὶ ἡ μορφή δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει<sup>255</sup>.

*Слово «сущность» происходит от [глагола] «быть», а слово «природа» — от «становиться», а εἶναι и πεφυκέναι означают одно и то же. Равным образом слова «вид» и «форма» означают то же, что и «природа»<sup>256</sup>.*

Тем самым, ключевой для Иоанна Дамаскина аргумент — чисто языковое тождество двух слов: если тождественны по смыслу слова естественного языка, от которых происходят научные термины, то и сами научные термины обозначают одно и то же. Важно, что Иоанн Дамаскин отсылает к значениям слов, которые по

<sup>254</sup> А. дель Кампо Эчевария полагает, что Иоанн Дамаскин усвоил терминологическое различие неоплатонической философии и в его системе оно имеет сотериологический смысл: термин «природа» указывает на то, что каждый тварный род имеет свой собственный смысл и предназначение (Campo Echevarría A. del. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio. P. 302–304). На наш взгляд, подобная интерпретация данного отрывка требует доказательств, основанных на иных местах из сочинений Иоанна Дамаскина (а их-то испанский ученый и не приводит). Эксплицитно из отрывка следует отрицание данной терминологической дихотомии. Однако даже если удастся доказать, что различие «сущности» и «природы» действительно существует в системе Иоанна Дамаскина, оно относится не к иерархии бытия, не к различным его уровням, а к структуре индивидуума, как это, нам представляется, имело место в философии Леонтия Византийского (см. Shchukin T. Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings<sup>[SEP]</sup>// Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2016. Vol. 12. P. 308–321).

<sup>255</sup> Joannes Damascenus. Dialectica. 31, 26–28.

<sup>256</sup> Kotter. S. 94; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 84.

определению имеют конвенциональный и строго не фиксируемый объем. Естественный язык подвижен, с ним невозможно «договориться о терминах» и потому отсылка к тому или иному значению в этом языке есть отсылка к некому общепринятому значению. Допустим, оно является устоявшимся в некоем языковом социуме (например, говорящих на византийском греческом), но почему это значение должно приниматься наравне с тем, что является результатом научной рефлексии? С одной стороны, Иоанн Дамаскин нивелирует эволюцию данных понятий в науке, указывая на то, что и без этой эволюции язык сам знает, что эти слова значат. С другой, результатом его доказательства является строгое (отрефлексированное) тождество «сущности» и «природы», не допускающее какого-либо, сколь угодно тонкого, различия. В итоге чисто языковой факт — тождества словоупотребления — оказывается философским фактом — тождества терминов.

Это нелогично в логико-философском контексте, но «логично» в религиозном, когда предание отцов, традиция, функция тех или иных слов не в научном, а в паралитургическом тексте (каковым является для монаха святоотеческий текст) оказывается важнее философской рефлексии, даже вполне приемлемой с точки зрения интеллектуального благочестия и внутренне непротиворечивой. «Так принято» для религиозного сознания выше, чем «так логично». Другое дело, что «так принято» базируется на «так надо», то есть имеет своим основанием конкретную исторически сложившуюся нужду (например, отмежевание от монофизитства в VI веке). Иоанн Дамаскин, однако, использует иную аргументацию, основанную на естественном словоупотреблении, которое, впрочем, легко стыкуется с религиозной мотивацией. Религиозный язык развивается по законам схожим с развитием языка в собственном смысле.

В любом случае именно такая трактовка понятий «сущность» и «природа» для XI века была нормативной для богословского дискурса, и Михаил Пселл, на чьем понимании данных терминов я бы хотел остановиться, в своих важнейших сочинениях, например, в трактате «О всеобщем учении» опирался на «Источник

знания» Иоанна Дамаскина. Именно ориентируясь на последнего, Михаил Пселл, видимо, дает определение природы в данном трактате:

Οὐσία καὶ φύσις ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος τὸ αὐτό, ἀμφότερα γὰρ κοινὰ καὶ καθολικὰ καὶ κατὰ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγόμενα· τούτων γὰρ μία φύσις καὶ οὐσία. ὑπόστασις δὲ πάλιν καὶ πρόσωπον τὸ αὐτό· οἷον ὑπόστασις καὶ πρόσωπον ὁ πατήρ, ὑπόστασις καὶ πρόσωπον ὁ υἱός, ὑπόστασις καὶ πρόσωπον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. δόξαζε οὖν τρία πρόσωπα ἦτοι τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν δὲ φύσιν τὴν αὐτὴν καὶ οὐσίαν. οἱ οὖν ἅγιοι πατέρες ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τάττουσι τὸ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς ὄνομα· καὶ πάλιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὸν χαρακτήρα. μία οὖν θεότης, μία φύσις, μία οὐσία, μία μορφή· καὶ πάλιν τρία πρόσωπα, τρεῖς ὑποστάσεις, τρεῖς χαρακτήρες, τρεῖς ιδιότητες. ἔστι δὲ ιδιότης ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς ἡ ἀγεννησία, ἐπὶ δὲ τοῦ υἱοῦ ἡ γέννησις, ἐπὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ ἐκπόρευσις.

*Сущность и природа применительно к святой и единосущной Троице — одно и то же, и то и другое является общим и всецелым и тем, что сказывается о трех ипостасях. Ибо у них одна природа и сущность. Опять-таки ипостась и лицо — одно и то же. Например, Отец — лицо и ипостась, Сын — лицо и ипостась, Святой Дух — лицо и ипостась. Итак, следует исповедовать три лица или три ипостаси, природу же единую и ту же самую сущность. Конечно, святые отцы к одному и тому же прилагают имя сущности и природы и формы. И опять-таки к одному и тому же «лицо», «ипостась» и «характер». Тем самым, единое божество, единая природа, единая сущность, единая форма. И опять-таки три лица, три ипостаси, три характера, три свойства. Свойство же есть применительно к Отцу — нерожденность, применительно к Сыну — рождение, применительно к Святому Духу исхождение<sup>257</sup>.*

Михаил Пселл, опираясь на «Источник знания» Иоанна Дамаскина при всем том, что заимствование идет на уровне последовательности речевых оборотов и

<sup>257</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 2, 1–14; Westerink. P. 17.

порядка слов, всё же редактирует свой источник и адаптирует его к своей концепции. Даже в этом небольшом отрывке можно отметить несколько моментов, в которых точка зрения Михаила Пселл отличается от точки зрения Иоанна Дамаскина.

Отождествление сущности и природы производится мыслителем XI века только «применительно к святой и единосущной Троице». Мы видели, что для Иоанна Дамаскина базовой характеристикой терминологического тождества был его универсализм: сущность и природа — это одно и то же на всех уровнях бытия, не может быть одного словоупотребления для тварных вещей и другого — для Бога. Для Михаила Пселла эта логика, кажется, неприемлема. Дело в том, что, с его точки зрения, на уровне божественном сущность и природа совпадают, поскольку совпадает их значение. И то и другое является «всеобщим и всецелым», и то и другое сказывается о трех ипостасях. На уровне космологическом вполне возможен вариант, когда сущность является «всеобщим и всецелым» не в том же смысле, в каком и природа, и именно потому, что сущность, абстрагированная от своих свойств, не может сказываться об ипостасях иначе, чем будучи «частью» природы. Но поскольку абстрагирование сущностных свойств на уровне нетварном невозможно, то невозможно и различение сущности и природы.

Чтобы проверить это предположение, нужно спуститься на тварный уровень бытия и посмотреть, как на этом уровне функционирует понятие «природы». Вот какое определение дает тварной природе Михаил Пселл в 57-й главе трактата «О всеобщем учении»:

Φύσις ἐστὶ δύναμις ὀφθαλμοῖς μὲν ἀθέατος, νῶ δὲ θεωρητή, τοῖς σώμασιν ἐγκατεσπαρμένη παρὰ θεοῦ, ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας. αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ κινουῦσα τὰ φυσικὰ σώματα καὶ αἴθρις ἡρεμεῖν ποιοῦσα. πάντα γὰρ τὰ σώματα, οἷον τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ ἐκ τούτων συγκεείμενα, εἰ καὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἡσυχίαν ἔχει, ἀλλὰ προσεχῶς ὑπὸ φύσεως κινεῖται. πολλὰ μὲν γὰρ εἰσὶ τὰ κινουῦντα τὰ σώματα, πρῶτον ὁ θεός, εἶτα ὁ νοῦς, εἶτα ἡ ψυχὴ· ἀλλὰ τελευταῖον ἡ φύσις, ἥτις οἷον ὄργανόν ἐστι τοῦ

θεοῦ. τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον καὶ τὰ ἄλογα ζῶα κινεῖ καὶ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ φύσις, τὰ δὲ σώματα καὶ τὰ ἀπλά καὶ τὰ σύνθετα μόνη ἡ φύσις κινεῖ καὶ πάλιν ἴστησι τῆς κινήσεως.

*Природа есть сила незримая для глаз, созерцаемая же умом, распределенная (рассеянная: ἐγκατεσπαρμένη) Богом в телах, начало движения и покоя. Ибо она движет природные тела, а с другой стороны приводит их в покой. Ведь все тела, как то стихии и то, что из них сложено, хотя и от Бога движение и отдых получают, но непосредственно движимы природой. Ибо тех, что движут тела, много: сначала Бог, далее Ум, далее Душа. Но окончание есть природа, которая именно словно есть инструмент Бога. Ибо человека и неразумные существа движет и Душа и природа, а тела и простые и сложные движет только природа и опять-таки останавливает движение<sup>258</sup>.*

В данном контексте речь идет о природе в узком значении «общего для тварных единичностей». Она не только присутствует в телах и существует только в качестве тел, но и является одновременно причиной и конечной целью их движения. Тем самым, природа — это то общее, которое одновременно и

---

<sup>258</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 57, 1–11; Westerink. P. 40. Благодаря недавно изданному Г. Бенакисом комментарию Михаила Пселла на «Физику» Аристотеля, мы гораздо больше узнали о соответствующих взглядах Михаила Пселла. Издание: Benakis G., ed. Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5). Athenis: Akademia Atheniensis, 2008. Определение же природы, которое Пселл дает в данном трактате, уточняет то, что присутствует в трактате «О всеобщем учении»: «Итак, заключим, что природа есть начало движения и покоя; ибо [она] не всегда движет, но иногда и прекращает [движение], когда вещь завершена. До завершения же [движет] первично, сама по себе и не по сопутствию. Первично (πρώτως), поскольку дерево будет двигаться к возрастанию, принимая в себя и навоз, и воду, и что-либо иное извне, но последнее вторично; ведь если дерево движется не по природе, ни одно из этих [вторичных движений] не приведет к цели. Это ясно на примере плаща: ибо он греет, когда укрывает тело, и не греет, когда укрывает камень. А сама по себе и не по сопутствию [она движет] так же, как врач, когда он лечит сам себя, и может показаться, что он имеет движение из самого себя, но врач болеет и лечится по сопутствию. Это ясно из следующего: и врач, и выздоровление часто разделены. Природа же движет не так, но в самой себе имеет начало движения, и сама по себе, а не по сопутствию» (Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. Физика. Книга В / Пер. Т. Щукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. 2018. Т. 3, № 1. С. 298–299); также интересным представляется различие сущности и природы, как формы и материи тварных вещей, о котором Пселл говорит, толкуя Phys. 191a 11. См. также следующую главку.

умопостигаемо и реально, поскольку не существует отдельно от того, для чего оно является общим. С другой стороны, природа не является универсальным понятием даже для тварной сущности. То есть, например, из этого контекста следует, что ум и душа не подпадают под власть природы, а поскольку не являются также и нетварными реальностями, должны трактоваться как нечто, что не имеет общности, которую корректно, с точки зрения Пселла, было бы называть природой. На наш взгляд, это обусловлено тем, что в системе координат Михаила Пселла «природа» — это термин, который описывает только те реальности, которые являются общими для реально существующих единичностей. А в случае ума и души не существует ни общей интеллектуальной и психологической универсалии, которые существовали бы в единичных душах, ни самих единичных умов и душ, которые являлись бы воплощением общих.

В том же трактате содержатся ясные характеристики ума<sup>259</sup>:

Οὐ πᾶς νοῦς μετέχεται ὑπὸ πάσης ψυχῆς· ὁ δὲ πρῶτος νοῦς ὑπ' οὐδὲμιᾶς ψυχῆς μεθεκτός ἐστιν. ὁ γὰρ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα νοῦς καὶ πάντων δημιουργὸς πῶς ἂν ὑπὸ ψυχῆς μετασχεθεῖ τινός; πάσης γὰρ τῆς νοεῖας πληθύος καὶ τοῦ πλήθους τῶν νόων ἠγεῖται τις νοῦς καὶ ἀμέθεκτος. καὶ πρῶτος μὲν οὗτος νοῦς καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται. μετὰ δὲ τὸν ἀμέθεκτον νοῦν ὁ μεθεκτός μὲν, οὐχ' ὁ ἐγκόσμιος δέ, ἀλλ' ὁ ὑπερκόσμιος καὶ χωριστὸς τοῦ κόσμου, εἶτα ὁ ἐγκόσμιος· ἐπεὶ κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων λόγους καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἔμψυχος ἅμα καὶ ἔννοος ἐστί. καὶ ἡ ἐγκόσμιος ψυχὴ οὐκ εὐθὺς μετέχει τοῦ ὑπερκοσμίου νοός, ἀλλὰ πρώτως τοῦ ἐγκοσμίου. ἔστιν οὖν ἡ τάξις καὶ ὁ ἀριθμὸς καὶ τὰ ὀνόματα οὕτως· ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, ὁ ὑπερκόσμιος, καὶ ὁ ἐγκόσμιος, ἡ ὑπερκόσμιος ψυχὴ καὶ ἡ ἐγκόσμιος.

*Не всякий ум допускает причастие всякой души. Первый Ум не допускает причастия никакой души. Ибо каким образом превышающий все Ум и Творец*

<sup>259</sup> См. новейший обзор текстов Михаила Пселла, посвященных Уму, в сопоставлении с аналогичными текстами Иоанна Петрици (Alexidze L. Michael Psellos and Ioane Petritsi on Intellect // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. 2021. Vol. 66, № 1. P. 7–38). Л. Алексидзе констатирует тотальную зависимость Михаила Пселла от «Первооснов теологии» Прокла.

*всего допустит причастие некой души? Ведь некий Ум предшествует множеству всего мыслящего и множеству умов. Именно этот Ум и есть и называется непрчастуемым и первым. После непрчастуемого Ума следует причастуемый — не внутримировой, но премирный и отделенный от мира, а потом уже внутримировой. Поскольку, по словам эллинов, и сам мир является одушевленным и разумным. И внутримировая душа не прямо причастует премирному уму, но сперва — внутримировому. Таким образом, существуют порядок, число и имена этих умов: непрчастуемый Ум, премирный ум и ум внутримировой<sup>260</sup>.*

Интеллектуальная реальность организована иерархически, причем более высокий уровень, который предполагает более высокую степень единства и, следовательно, более высокую концентрацию «умности», специфичных для ума свойств (например, способности мыслить себя и созерцать сущее в его цельности), всегда обнаруживает обособленность от более низкого уровня и не присутствует в нем в том смысле, как природа присутствует в единичных физических объектах. Проще говоря, «более общее» всегда обособлено от «более частного». Тем самым, закономерно, что на уровне ума нет какого-то общего, объединяющего все, верхнее и нижнее, а также умов одного бытийного уровня. Верхнее и нижнее не могут иметь общего, поскольку общим в смысле наибольшей свободы от разделения и множественности является то, что отделено от частного. Более же частные умы одного уровня не имеют общего, поскольку то, что в наиболее чистом виде содержит свойственное им, никоим образом в них не присутствует. В итоге каждый ум оказывается реальным общим только для самого себя, а общность многих умов между собой обнаруживается лишь на уровне формально-логическом (все они относятся к роду «умов») и метафорическом, рассматриваясь по аналогии с физическими объектами.

---

<sup>260</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 21, 1–13; Westerink. P. 26.

Терминологически обособленное бытие отдельного ума оформляется с помощью термина «сущность»:

Πᾶς νοῦς καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν αἰώνια ἔχει. ὅλη γὰρ ἅμα ἐστὶν ἡ οὐσία τοῦ νοῦ καὶ οὔτε αὐξεται οὔτε μεγεθύνεται, οὐδὲ ὁ σήμερον ἐστὶ χθὲς οὐκ ἦν. καὶ ἡ νόησις δὲ αὐτοῦ ὁμοία ἐστὶ τῇ οὐσίᾳ, πληρεστάτη γὰρ καὶ ὅλη· καὶ ὁμοῦ πάντα νοεῖ καὶ οὔτε τὸ παρεληλυθὸς ὄρα οὔτε τὸ μέλλον ὡς ἐσόμενον οἶδεν, ἀλλ' ἐν τῷ ἐνεστῶτι πάντα οἶδεν, οὐ κινούμενος, οὐκ ἀλλοιούμενος, οὐ συλλογιζόμενος, οὐχ' ὥσπερ ἡ ψυχὴ προτάσεις τιθεὶς καὶ ἐπάγων συμπεράσματα, ἀλλ' ἐν τῷ ἐνὶ πάντα ἐπιστάμενος. ἀκίνητος γὰρ ὢν οὐκ ἂν ὑπὸ χρόνου μετροῖτο, οὔτε κατὰ τὴν οὐσίαν οὔτε κατὰ τὴν ἐνέργειαν. εἰ οὖν καὶ ἡ οὐσία τούτου αἰώνιος καὶ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ μέση τούτων οὔσα δύναμις αἰωνίαν τὴν ὑπόστασιν ἐκλήρωσατο.

*Всякий ум имеет вечную сущность, силу и энергию. В то же время сущность ума является цельной, не прибавляется, не увеличивается, и не такова, что сегодня она есть, а вчера — не было. И мышление его подобно сущности. Преисполненное и цельное, оно вместе с тем все мыслит, но оно не видит преходящего и не знает будущее, как то, что будет, но все ведает в единстве, не двигаясь, не рассуждая, не строя предположений и не делая выводов, как душа, но все в одном познавая. Будучи неподвижным, ум не измеряется временем, ни по сущности, ни по энергии. Если и сущность Его, и энергия являются вечными, то и силе, которая есть посредница между ними, определено вечное существование<sup>261</sup>.*

Несколько иначе устроен психологический уровень. С одной стороны, душа «далеко отстоит от природы и... существует отдельно намного раньше всех этих тел»<sup>262</sup>. Благодаря этому, видимо, частные души, помня о своем божественном происхождении, могут пребывать в ней<sup>263</sup>. Душа в таком состоянии сближается с умом: собственно говоря, высшую силу души Михаил Пселл называет

<sup>261</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 23, 1–12; Westerink. P. 27.

<sup>262</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 47, 1–3; Westerink. P. 36.

<sup>263</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 26, 9–11; Westerink. P. 28.

«мышлением»<sup>264</sup>. С другой стороны, душа, забывая о себе и своем достоинстве, может попасть в рабство к телу<sup>265</sup>. Душа, тем самым, амбивалентна: она «не является ни подлинным бытием, ни подлинным небытием (οὐτε ὄντως ὄν ἐστὶν οὐτε ὄντως μὴ ὄν)». Поэтому мы говорим, что она является посредницей между вечными и чувственными вещами, будучи в строгом смысле ни вечной, ни чувственной, но смешанной из того и другого, и словно составленной из крайностей»<sup>266</sup>. Душа вторично содержит все виды, которые ум содержит первично, а значит она и отделена от единичностей (содержит обособленные виды) и не отделена от них (лишь подражает совершенно обособленному уму). Она есть все вещи: парадигматически (выступая в качестве образца) — чувственные, иконически (подражая) — умопостигаемые<sup>267</sup>. Следовательно, душа одновременно и не является общим для частных душ, поскольку совпадает с умом, и в то же время выступает как универсалия, поскольку соприкасается с чувственным. Думаю, этим обусловлено свободное применительно к душе употребление терминов «природа» и «сущность». Например, в 30-й главке Михаил Пселл пишет, что сущностью души является живое и жизнь<sup>268</sup>, а в 31-й главке, явно имея в виду душу, говорит о природе, существующей в божественном уделе<sup>269</sup>.

Я не настаиваю на том, что на всем протяжении трактата «О всеобщем учении» можно проследить четкую корреляцию между термином «сущность» и описанием интеллектуальной реальности, и «природой» и описанием реальности единичных вещей. Например, в 32-й главке Михаил Пселл употребляет термин «умопостигаемая природа» (νοητή φύσις)<sup>270</sup>, явно заимствованный, как и весь

<sup>264</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 31, 1–2; Westerink. P. 30.

<sup>265</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 47, 9–12; Westerink. P. 36.

<sup>266</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 53, 7–10; Westerink. P. 39.

<sup>267</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 30, 10–12; Westerink. P. 30.

<sup>268</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 30, 12; Westerink. P. 30.

<sup>269</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 31, 7–8; Westerink. P. 30.

<sup>270</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 32, 12–13; Westerink. P.

текст данной главки из «Эннеад» Плотина<sup>271272</sup>. Однако данные «отклонения» всё же не отменяют общей тенденции в словоупотреблении.

Еще более внятно не-универсальность понятия сущности Михаил Пселл утверждает в небольшом трактате на слова Иоанна Дамаскина (восходящие к псевдо-Архиту<sup>273</sup>) «Сущность есть самосущая вещь» (Οὐσία ἐστὶ πράγμα αὐθόλαρκτον)<sup>274</sup>. Само определение вполне принимается Пселлом в логическом контексте. В «Синописе десяти категорий» он пишет, что сущность есть самодостаточная вещь, не нуждающаяся в ином для составления. Эта сущность как таковая или всеобщий род является высочайшим родом и имеет три подлежащих вида, на которые и разделяется: тело, бестелесное и смешанное из того и другого. Также сущность имеет шесть особенностей: не содержаться в подлежащем, как привходящее, синонимично сказываться о частных сущностях, обозначать нечто единичное, не быть ничему противоположным, не иметь лучшей и худшей степени, а также сохранять тождество по числу, воспринимая качественные противоположности<sup>275</sup>. То есть в чисто логической плоскости сущность есть, вполне в рамках аристотелевской парадигмы, во-первых,

<sup>271</sup> Enn. I, 1. 8, 9.

<sup>272</sup> См. подробнее о заимствованиях Пселла у Плотина: Lauritzen F. Psellos and Plotinus // *Byzantinische Zeitschrift*. 2014. Vol. 107, 2. S. 711–724.

<sup>273</sup> Pseudo-Archytas. *Fragmenta* // Thesleff H., ed. *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*. Abo, 1965. P. 3, ll. 12–15; Дирк Краусмюллер (Krausmuller D. *Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God* // *Journal of Theological Studies*. 2017. Vol. 68. P. 625–649) обращает внимание на то, что данное определение присутствует в «Толковании на молитву Господню» Максима Исповедника (Maximus Confessor. *Expositio orationis dominicae*. 755–756; Deun P., van, ed. *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*. Turnhout: Brepols, 1991. P. 53–54) именно применительно к Божеству, который называется «подлинно самосущей сущностью» (οὐσία κυρίως αὐθόλαρκτος) и что Максим имеет в виду именно определение псевдо-Архита (P. 644–648). Мы, во-первых, можем констатировать, что оно вошло в богословский обиход к VII веку (А. дель Кампо Эчевария указывает на Леонтия Византийского как самого раннего «пользователя» данного определения: Campo Echevarría A. del. *La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio*. P. 292). И, во-вторых, манифестировало богословское мировоззрение противоположное тому, носителем которого был Михаил Пселл (см. ниже).

<sup>274</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. 7; Duffy J.M., ed. *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 1: *opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Leipzig: Teubner, 1992. S. 22–28.

<sup>275</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica*. 52, 93–111; Duffy. S. 221.

универсальный род для единичных вещей и, во-вторых, собственно единичная вещь. Михаил Пселл не акцентирует внимания на том, к какому уровню относится данное понимание сущности. Вероятно, в данном, чисто логическом, контексте она может приниматься как универсальная, что следует из заголовка трактата: «Учение краткое и яснейшее о десяти категориях... прежде познав которые, некто ко всякому иному знанию и искусству... двинется» (Διδασκαλία σύντομος καὶ σαφεστάτη περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν... περὶ ὧν τις προδιδαχθεὶς εἰς πᾶσαν μὲν καὶ ἄλλην ἐπιστήμην καὶ τέχνην... ἐμπορεύσεται)<sup>276</sup>.

Однако при переходе от логики к онтологии определение получает новое звучание. С точки зрения Михаила Пселла, Бог не является в строгом смысле сущностью. Точно так же как он не является, например, вечным, ведь вечен тот, кто причастен вечности, а Бог скорее выше вечного<sup>277</sup>. Действительно, Бог не является самодостаточным или наполненным, поскольку самодостаточность предполагает восполнение недостатка, что для Бога невозможно. Нет, Бог сверхсамодостаточен и сверхполон, благодаря чему может служить источником самодостаточности и полноты для того, что располагается ниже Его<sup>278</sup>. «Итак, — резюмирует Пселл, — первым идет Единое, далее сущее, которое разум и познает в качестве самодостаточного, после него же следует третье — самодвижное» (ἐν οὖν πρῶτον, εἶτα ὄν, ὃ δὴ καὶ αὐθύπαρκτον ὁ λόγος ἐγνώρισε, μεθ' ἧ τρίτον τὸ αὐτοκίνητον)<sup>279</sup>. Таким образом, хотя Михаил Пселл прямо об этом и не говорит, в строгом смысле автаркичность и следовательно право называться «сущностью» принадлежит только той бытийной сфере, что следует непосредственно за единым (или Троицей), то есть сфере Ума<sup>280</sup>. То, что выше данной сферы (Бог) и то, что

<sup>276</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica*. 52, 1–5; Duffy. S. 218.

<sup>277</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica*. 7, 68–71; Duffy. S. 24.

<sup>278</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica*. 7, 92–95; Duffy. S. 25.

<sup>279</sup> Michael Psellus. *Opuscula logica*. 7, 95–97; Duffy. S. 25.

<sup>280</sup> А. дель Кампо Эчевария, анализируя толкование Пселла, приходит к ровно противоположным выводам. Он полагает, что провозглашая сверхсущность Божества, Михаил Пселл делигитимизирует в своей системе сущность как обособленную от мира реальность неоплатонизма и повышает онтологический статус единичных сущностей (Campo Echevarría A. del. *La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio*. P. 551–552). На наш взгляд, из того, что понятие автаркичности и, следовательно, подлинного бытия в качестве сущности, закрепляется за

ниже (душа, материально-телесная реальность) может называться сущностью лишь в несобственном смысле. Бог — метафорически, правда, ровно в той же степени как и «природой» (за счет чего и возможно принятие в случае божественной реальности отождествления сущности и природы, предложенной Иоанном Дамаскиным). А душа и материально-телесная реальность — по причастию, причем как мы видели выше, для данного уровня бытия более адекватным является термин «природа».

Таким образом, для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина, которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны в трактате «О Всеобщем учении» он говорит о них как о синонимичных. С другой стороны, в этом же трактате он дает определение природы как сугубо тварной реальности, которая невидима для глаз, однако созерцается умом, внедрена в тела Богом, является началом движения и покоя и т.д. Еще более усложняет дело обращение к тем главам трактата «О всеобщем учении», где речь идет об уме и душе: оказывается, что на этом уровне термин «сущность» применяется к сфере ума, словоупотребление в случае души не отличается четкостью (что обусловлено самим статусом души в квазинеоплатонической онтологии Михаила Пселла). Далее, в «Синописе десяти категорий» Михаил Пселл воспроизводит определение сущности, данное Иоанном Дамаскиным. Однако из достаточно подробного толкования этого определения следует, что оно не приложимо к Богу, поскольку Он не нуждается в Себе Самом, чтобы получить бытие. Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации. Тем самым, модель, в которой сущность и природа оказываются синонимичными терминами, пригодными для описания Божества, Михаилом Пселлом манифестируется, но де факто отвергается. И это, как мне представляется, является следствием

---

интеллектуальной сферой, как раз следует принижение сферы единичного. Кроме того, делая акцент на антиплатонической полемике в данном трактате, А. дель Кампо Эчевария не замечает, что Михаил Пселл вводит точку зрения, существенно разнящуюся с точкой зрения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина.

легитимации в пространстве христианского текста логики неоплатонической иерархии.

## Выводы для третьей главы

Я предлагаю решение проблемы несоответствия триадологии богословских сочинений Михаила Пселла, где излагается на первый взгляд вполне традиционное учение о Троице, и условно философских сочинений, особенно соответствующих глав трактата «О всеобщем учении», где Михаил Пселл предлагает христианскую трактовку неоплатонической иерархии. Объяснение, предлагаемое Д. Вальтером в его новейшей биографии, мне не представляется убедительным. На мой взгляд, действительно в собственно богословских сочинениях Михаила Пселла мы не найдем прямого утверждения соподчиненности ипостасей Троицы. Однако в них и нет строгого соответствия традиции. Трансформация выглядит следующим образом. Михаил Пселл не столько снимает резкое разграничение внутритроичных отношений и отношений Бога и мира, сколько создает едва уловимое «напряжение», размежевание между природой и ипостасями. В некоторых текстах речь идет о большем наборе абсолютных характеристик, отнесенных к Отцу, нежели к Сыну и Духу. В других мы имеем дело с двумя уровнями внутритроичного бытия, на первом из которых находится Единица, общая природа, на втором — Отец (единица, вовлеченная в числовые отношения), Сын и Святой Дух. Парадокс триадологии Михаила Пселла также и в том, что при очевидной неравночестности ипостасей (основанной на представлении о неравночестности общей природы и ипостасей), которая, казалось бы, предполагает их более интенсивное взаимодействие (что имеет место в языческой философии), мыслитель не только стремится рассматривать отношение между ними в формальном ключе, но и исключает из триадологии всякую динамику. На мой взгляд, это противоречие можно объяснить следующим образом. В общем и целом принимая трактовку Троицы как реальности близкой к интеллектуальной триаде неоплатонизма, в рамках «православного» дискурса Михаил Пселл, с одной стороны, стремится минимизировать — это обусловлено как раз необходимостью соответствия доминирующему дискурсу — разрыв между ипостасями, а также между ипостасями и общей природой. Можно

предположить, что для этого он скрывает те «неоплатонические» описательные элементы, которые давали бы представление о субординативном характере отношений между ипостасями. Но отказываясь от этих элементов, Михаил Пселл исключает из описания ипостасей (=членов интеллектуальной триады) мотив их взаимодействия. В итоге эти отношения зачастую сводятся к отношениям общего и частного, то есть формализуются. При этом в некоторых случаях Михаил Пселл все же вводит «динамическую» терминологию Прокла для описания внутритроичного «механизма». Отсюда двойственность триадологии Михаила Пселла, ее внутренняя противоречивость.

Михаил Пселл для описания более низких по отношению к Троице сфер бытия — интеллектуальной и душевной — использовал терминологию «сущности» и «природы», трактуя ее существенно иначе, чем это было принято в актуальной для XI века богословско-философской традиции. Для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина, которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны в трактате «О Всеобщем учении» он говорит о них как о синонимичных. С другой стороны, в этом же трактате он дает определение природы как сугубо тварной реальности, которая невидима для глаз, однако созерцается умом, внедрена в тела Богом, является началом движения и покоя и т.д. Еще более усложняет дело обращение к тем главам трактата «О всеобщем учении», где речь идет об уме и душе: оказывается, что на этом уровне термин «сущность» применяется к сфере ума, словоупотребление в случае души не отличается четкостью (что обусловлено самим статусом души в квазинеоплатонической онтологии Михаила Пселла). Далее, в «Синописе десяти категорий» Михаил Пселл воспроизводит определение сущности, данное Иоанном Дамаскиным. Однако из достаточно подробного толкования этого определения следует, что оно не приложимо к Богу, поскольку Он не нуждается в Себе Самом, чтобы получить бытие. Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации. Тем самым, модель, в которой сущность и природа оказываются синонимичными терминами, пригодными для описания

Божества, Михаилом Пселлом манифестируется, но де факто отвергается. И это, как мне представляется, является следствием легитимации в пространстве христианского текста логики неоплатонической иерархии.

## Глава 4. Ревизия Михаилом Пселлом византийской богословско-философской традиции: христология и ангелология

### 4.1. Христология Михаила Пселла<sup>281</sup>

В предыдущем пункте я рассмотрел трактовку Михаилом Пселлом терминов «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) преимущественно на космологическом материале и пришел к выводу, что византийский философ более или менее строго различает данные термины, используя их согласно следующему принципу: термин «сущность», как правило, применяется к реальностям высших сфер иерархии (умной и душевной), в то время как термин «природа» зарезервирован за собственно космическим, материальным бытием. При этом к Богу могут применяться в равной степени оба термина, так как ни тот, ни другой в строгом смысле к Нему неприменимы.

В п. 3.2 я опустил идейный источник различения сущности и природы, а именно физические взгляды Михаила Пселла<sup>282</sup>. Представление о них мы можем получить, прежде всего, из его комментария на соответствующий трактат Аристотеля. Византийский философ, работая с этим аристотелевским текстом, анализирует указанные понятия в их максимально отвлеченном виде куда более тщательно, чем в других своих сочинениях, по большей части учебных или компилятивных. Вполне естественно, что определения природы, с которыми

<sup>281</sup> Подробнее об этом см. мою статью: Щукин Т.А. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 26–42.

<sup>282</sup> Общее представление об этих взглядах, в частности о понятии природы, можно получить из обстоятельных работ Линоса Бенакиса (см. прим. 22), а также из предисловий к недавно вышедшим переводам фрагментов из комментария Михаила Пселла на «Физику» Аристотеля: (Варламова М. Н. Предисловие к переводу Комментария Михаила Пселла на I книгу «Физики» Аристотеля ESSE: Философские и теологические исследования. 2017. Т. 2, № 1/2 (3/4). С. 373–383; Варламова М. Н. Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на 1–3 главы II книги «Физики» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. 2018. Т. 3, № 1. С. 329–338; Варламова М.Н. Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на III.1–3 и VIII.10 «Физики» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 2. С. 247–267). Г. Карахалиос (Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos. P. 62–72) описывает круг значений термина φύσις у Михаила Пселла, а также делается обзор релевантной философской терминологии.

солидаризируется Михаил Пселл в этом сочинении, были использованы им в иных богословско-философских контекстах. Как известно, определение природы, базовые параметры природных вещей, специфику знания о природе и физического объекта Аристотель рассматривает в первой книге трактата. Разбирая его, Михаил Пселл приводит следующее различение:

Ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις, δηλονότι ἡ ὕλη — καὶ ὄρα πῶς ἔχουσιν οἱ Ἕλληνες ἄλλην τὴν φύσιν, τὴν ὕλην δηλαδή, καὶ ἄλλην τὴν οὐσίαν, τουτέστι τὸ εἶδος — αὕτη γοῦν ἡ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ εἶδος ἦν κυρίως ἐπιστητὸν (νῶ γὰρ κατ' ἐπιστήμην ἐγνωρίζετο), ἡ δὲ ὕλη οὐχ ἀπλῶς ἐπιστητὴ κατ' εὐθυωρίαν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· ἀναλόγως γὰρ ἐκ τῶν εἰδοποιημένων τῇ ἀπουσίᾳ τοῦ εἶδους γνωρίζεται αὕτη. Ὅταν γὰρ ἐκ τοῦ ἀνδριάντος τὸ ἀνδριάντειον εἶδος ἀφαιρεθῆ, ἐναπελείφθη χαλκός, καὶ ὅτε ἐκ τοῦ πυρὸς τὸ πύρινον εἶδος ἀφαιρεθῆ, νόθῳ λογισμῶ ἡ ὕλη γνωρίζεται. Οὐσίαν λέγει τὸ εἶδος, τὸ δ' ἐξ αὐτοῦ ἀπογέννημα, τὸ αἰσθητόν, τόδε τι καὶ ὄν. Ὡστε ἡ ὕλη τὸ φύσις λέγεσθαι ἐκκληρώσατο. Εἰ δὲ οὐσία ἐκ τοῦ εἶναι λέγεται, μὴ ὄν ἐκείνη οὕσα, πῶς οὐσία κληθείη; Ὅμως ἐλάβομεν πῶς κατ' ἀναλογίαν ἀπὸ τῶν εἰδοποιημένων καὶ νόθῳ λογισμῶ ἡ ὕλη λέγεται ἐπιστητή. Μία οὖν αὕτη ἀρχὴ ὡς ὑποκείμενον, οὐχὶ δὲ μία οὕτως ὡς τόδε τι καὶ ἔν· ἔχει γὰρ ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν στέρησιν. Δευτέρα ἡ ὁ λόγος... λόγος δὲ λέγει τὸ εἶδος. τοῦ γὰρ ὄντος ὁ λόγος τὸ εἶδος ἐστίν<sup>283</sup>.

*Подлежащая природа (ὑποκειμένη φύσις), очевидно, материя; заметь, что эллины одно, а именно материя, называют природой, другое — сущностью, то есть формой. И хотя сама подлежащая природа познаваема, но по преимуществу познаваема форма (ибо она постигается умом с помощью науки), материя же познаваема не просто и непосредственно, а по аналогии, потому что она, при отсутствии собственной формы, постигается по аналогии с оформленным. Так, если от статуи отнять форму статуи, останется медь, а если от огня отнять форму огня, то, используя незаконное умозаключение, можно постичь материя. Сущностью он называет форму, порожденное из*

<sup>283</sup> Michael Psellos. In Aristotelis physicorum libros commentarium. 1; Benakis. S. 53, 11 — 54, 11.

*самого себя, чувствуемое, это-вот и сущее. Поэтому и материя получила наименование природы. Если же сущность сказывается от бытия, то каким же образом материя, будучи не-сущим, будет названа сущностью? Но все же мы понимаем ее по аналогии с оформленными, и материя называется познаваемой с помощью незаконного умозаключения. Итак, одно начало — это подлежащее, хотя оно не так едино, как это-вот и одно, ибо оно имеет в себе самом и лишенность. Второе же [начало] — это логос... логосом же он называет форму, потому что логос существующего и есть форма<sup>284</sup>.*

Во-первых, в данном отрывке присутствует искомое противопоставление терминов «сущность» и «природа», которого мы не находили эксплицитно в иных текстах Михаила Пселла. Противопоставление отсылает к самому тексту «Физиики», в котором Аристотель говорит о двух противоположных началах и который можно трактовать в том смысле, что термин «природа» соотносится с материей, а термин «сущность» ближе к форме или определению:

*ή δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὕσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἦς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, ἢ στέρησις<sup>285</sup>.*

*Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии: как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное [вещество] еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она*

<sup>284</sup> Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. Физика. Книга А / пер. с греч. Т. Шукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. 2017. Т. 2, № 1/2 (3/4). С. 407. Полемика вокруг авторства толкования: Golitsis P. Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la Physique d'Aristote, Faussement Attribué à Michel Psellos // Byzantinische Zeitschrift. 2007. Vol. 100. Issue 2. S. 637–676; Benakis L. G. Einleitung. S. 5\* — 10\*; аргументы, предлагаемые Л. Бенакисом в пользу авторства Михаила Пселла, мне представляются убедительными.

<sup>285</sup> Aristoteles. Physica I.7 191a 7–13.

*относится к сущности, к определенному и существующему предмету. Итак, одно начало — этот [субстрат] (хотя он не так един и существует не в том смысле, как определенный предмет), другое же — определение...*<sup>286</sup>

Круг значений термина φύσις и соотношение его с термином οὐσία Аристотель рассматривает в пятой книге «Метафизики»<sup>287</sup>, в той же книге дается и определение сущности<sup>288</sup>. Круг значений φύσις гораздо шире, в него входит вообще всё, что в различных смыслах порождает вещь, но, как кажется, данное понятие связывается в любом случае с до-формальным бытием вещи, с её движением, ростом, внутренней связью элементов, её материальным субстратом, в то время как οὐσία определяется либо как единичная вещь, либо как форма вещи. Более того, даже определение природы как формы и сущности, которое также присутствует у Аристотеля, предполагает, что это форма и сущность материальной вещи, тогда как собственно сущность отделима от материи. При этом оговоримся: Аристотель вполне мог использовать данные термины как взаимозаменяемые и синонимичные. Да это было и неизбежно в силу того, что они описывают одну и ту же реальность, в случае «природы» лишь акцентируя в ней материальную, а в случае «сущности» — формальную составляющую. Указанный отрывок из Аристотеля всего лишь высветляет эти акценты<sup>289</sup>.

Классическим и консенсусным для последующей традиции стало определение природы как «начала движения и покоя»<sup>290</sup>, то есть такой причины вещи и всего бытия, которую невозможно помыслить вне материального

<sup>286</sup> Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / Перевод, вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981. С. 77.

<sup>287</sup> Aristoteles. *Metaphysica*. V.4 1014b 16 — 1015a 19.

<sup>288</sup> Там же. V.8 1017b 10–26.

<sup>289</sup> Aristoteles. *Physica*. II.1 193a 27–33. Литература по данному вопросу, разумеется, неисчислима. Обзор ключевых интерпретаций см. в относительно недавней диссертации: Fawcett W. W. N. *Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions*. Thes. in philos. The University of Western Ontario, 2011. О понятии природы в античности в целом см.: Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль, 1993. С. 298–330. Относительно понятия φύσις у комментаторов Аристотеля см.: Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook*. In 2 vols. Vol. 2: *Physics*. Bristol: Bristol Classical Press, 2012. P. 33 и далее.

<sup>290</sup> Aristoteles. *Physica*. II.1 192b 13–14; Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators*. P. 33.

субстрата. Этого определения, как мы видели выше, придерживается и Пселл<sup>291</sup>, осознавая неоднозначность аристотелевской терминологии<sup>292</sup>. Аристотель именно в связи с определением природы как «начала движения и покоя» констатирует, что «природа двойка: она есть и форма и материя»<sup>293</sup>. И в других контекстах, комментируя соответствующие пассажи «Физиики», Михаил Пселл принимает это определение. Проблема заключается в том, что сближение природы с материей в текстах Аристотеля возможно, а в комментарии Михаила Пселла оно дано куда более эксплицитно, чем у Стагирита.

Действительно, в приведённой выше цитате Аристотеля чёткого противопоставления сущности и природы всё же нет. Здесь материя соотносится не с формой, а с единичной вещью, с «определённым и существующим предметом», с тем, что обладает формой. Далее утверждается наличие двух противоположных начал: материи и ее определения, но в данном случае нельзя однозначно утверждать, что сущность и определение тождественны. Безусловно, они соотносятся с материей и противостоят ей в одном контексте, но вполне допустима интерпретация, согласно которой сущность в данном контексте — это единичное, а определение — это его форма или смысл. Если речь идет о познании, что именно познается в единичном (и по аналогии с чем познается материя)? Вероятно, все-таки сущность с точки зрения своего определения и смысла, но не в смысле чуждости.

---

<sup>291</sup> Michael Psellus. *De omnifaria doctrina*. 57, 1–11; Westerink. P. 40; Michael Psellos. In *Aristotelis physicorum libros commentarium*. 2; Benakis. S. 64, 15 — 65, 2. Этому определению придерживаются и ученики Михаила Пселла — Иоанн Итал (Joannes Italus, *Quaestiones quodlibetales*. 66, 1; Иоанн Итал. Сочинения. Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Г. Ф. Церетели / Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси: Мецниереба, 1966. С. 166) и Феодор Смирнский (Theodorus Smyrnaeus, *Epitome de natura et de principiis naturalibus*. I.1, 16–17; Benakis L. G., ed. *Theodorus Smyrnaeus. Epitoma de natura et de principiis naturalibus* (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi byzantini. Vol. 12). Athenis: Akademia Atheniensis, 2013. S. 1).

<sup>292</sup> Michael Psellos. In *Aristotelis physicorum libros commentarium*. 2; Benakis. S. 68, 16 — 69, 3; Варламова М. Н. Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на 1–3 главы II книги «Физиики» Аристотеля. С. 331.

<sup>293</sup> Aristoteles. *Physica*. II.2 194a 13–14.

Откуда же Михаил Пселл заимствовал противопоставление «сущности» и «природы»? На наш взгляд, источником могут быть позднеантичные толкования на «Физику»<sup>294</sup>, среди которых я бы выделил комментарий Иоанна Филопона:

Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν. Ἐντεῦθεν τίς ὁ τρόπος τῆς γνώσεως τῆς ὕλης ὑποτίθεται, ὅτι κατὰ ἀναλογίαν, εἶπομεν δ' ὅτι ὁ Πλάτων καὶ τῷ ἐξ ἀφαιρέσεως τρόπῳ κέχρηται. οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. εἰπὼν πρὸς οὐσίαν καὶ τόδε τι, ἀνῆλθεν ἐπὶ τὸ καθολικώτερον εἰπὼν καὶ τὸ ὄν· ὑποκειμένη γὰρ ἡ ὕλη τῇ οὐσίᾳ, δι' αὐτῆς δηλονότι καὶ τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται. καὶ συλλογίσθη αὐτὸ οὕτως· ἡ ὕλη τῇ οὐσίᾳ ὑπόκειται, ἡ οὐσία τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται, καὶ ἡ ὕλη ἄρα τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται.

*«Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии». Отсюда начинается изложение некоего способа познания материи, а именно познания «по аналогии». Мы ранее также сказали, что Платон пользуется методом, основанным на отнятии. Так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету. Говоря сначала «к сущности» и «к*

---

<sup>294</sup> По мнению Бенакиса, на комментарий Михаила Пселла оказали влияние соответствующие трактаты Иоанна Филопона и Симпликия, а также парафраз Фемистия (Benakis L. G. Einleitung. S. 28\*). Однако применительно к данному отрывку Бенакис не находит прямых параллелей с комментариями Филопона и Симпликия, в частности подчеркивая, что если Михаил Пселл различает οὐσία и τόδε τι καὶ ὄν, то для данных комментаторов они тождественны и означают вещь, составленную из формы и материи (Benakis L. G. Einzelunersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos. S. 358). На мой взгляд, это верно в отношении Симпликия, чей комментарий также не мог послужить источником для данного толкования Пселла, поскольку в нем отсутствует противопоставление сущности и природы. Однако, как представляется, в отношении Иоанна Филопона это не так: в его комментарии οὐσία и τόδε τι καὶ ὄν различаются. В плане противопоставления сущности и природы также важен парафраз Фемистия, где ὑποκειμένη φύσις, с одной стороны, противопоставляется «сложной сущности» οὐσία σύνθετον, а с другой — ставится вопрос о тождестве сущности и формы (Themistius. In Aristotelis physica paraphrasis. 1; Schenkl H., ed. Themistii in Aristotelis physica paraphrasis (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 5.2). Berlin: Reimer, 1900. S. 29, 13–17). Также стоит отметить, что различение сущности как «сложной формы» и природы как сложноструктурированного до-формального бытия присутствует уже у Александра Афродисийского (Варламова М. Н. О единстве сущего как предмета первой науки в комментарии Александра Афродисийского на «Метафизику» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. 2017. Т. 2, № 1. С. 365–366) и влияние его на Михаила Пселла нельзя отрицать (Benakis L. G. Einleitung. S. 7\*), однако толкование Александра Афродисийского на «Физику» до нас не дошло.

*определенному», а потом говоря «и существующему», он продвигается к более общему. Ведь материя является подлежащим по отношению к сущности, благодаря сущности, очевидно, материя становится подлежащим и для привходящих свойств. Он бы мог сформулировать так: материя является подлежащим для сущности, сущность является подлежащим для привходящих свойств и, следовательно, материя также является подлежащим для привходящих свойств<sup>295</sup>.*

В данном контексте у Иоанна Филопона «природа» отождествляется с материей. В случае же сущности делается различие сущности как единичного (или определенного) и сущности как существующего, причем существующее оказывается более общим, чем единичное. Представляется, что здесь идет речь именно о той дистинкции сущности как единичности и сущности как познаваемого смысла, которая не проговорена в толкуемом отрывке из Аристотеля. Действительно, термин «сущность» у Стагирита, не только в данном отрывке, неизбежно двойственен, и Иоанн Филопон эту двойственность подчеркивает. Материя является подлежащим для сущности, но сама сущность двойственна, и, следовательно, само это бытие в качестве подлежащего оказывается двойственным. Действительно, материя соотносится с сущностью как чем-то существующим, еще не определенным привходящими свойствами, то есть речь идет еще не о единичном существовании, а о существовании как таковом, о простом соотнесении материи и бытия, и, видимо, корректно было бы отождествить сущность с видом, но не отвлеченным видом (формой), а видом, соотнесенным с определенной материей. В другом месте Иоанн Филопон говорит, что поскольку сложная (то есть составленная из материи и вида) сущность является самоипостасной (αὐθυλόστατον), то и причины ее должны быть самоипостасными. Из этого Иоанн Филопон делает вывод о том, что и вид, и

---

<sup>295</sup> Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria. 17; Vitelli H., ed. Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, in 2 vols, vol. 1 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 16). Berlin: Reimer, 1887. S. 166, 20 — 167, 2.

материя являются в некотором роде сущностями. При этом все же вид специфичен для каждой сущности, а материя является общей. Следовательно, вид все же в большей степени соотносится с сущностью, а материя — постольку поскольку она является материей для конкретного вида<sup>296</sup>. На втором этапе — вернемся к предыдущему отрывку — материя соотносится уже не только с существующей сущностью, но с сущностью определенной. На этом этапе она получает привходящие свойства и становится определенной материей определенной сущности. В любом случае именно у Иоанна Филопона мы наблюдаем соотнесения сущности с видом, формой и смыслом вещи, а природы — с материей. Последние, исходя из других рассуждений Филопона, составляют до неразличимости единое целое, в котором природа выступает субъектом становления, а материя — субстратом<sup>297</sup>.

Вернемся к комментарию Михаила Пселла. Второе, что нужно в нем отметить, это объяснение того, почему сущностью по преимуществу называется именно форма. Потому, что именно она является носителем смысла единичной вещи, а материя только воспринимает этот смысл. Михаил Пселл объясняет это различие, опираясь на слова Аристотеля о познании «по аналогии». Византийский мыслитель пишет: если сущностью является то, что является носителем смысла, то оно познается с помощью науки, а природа, поскольку она лишь воспринимает смысл, не может быть и познана в собственном смысле, будучи постигаема только с помощью незаконного умозаключения. Это происходит благодаря возможности мыслительно «отнять» форму от материи при сохранении за ней определенности по отношению к этой форме, то есть материя сохраняет за собой все, что дает ей форма, за исключением самого бытия в оформленной вещи. Тем самым, материя мыслится ровно так же, как если бы она мыслилась, пребывая в форме, в ней не пребывая. За счет этого она может мыслиться как носительница смысла.

---

<sup>296</sup> Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria. 16; Vitelli. S. 138, 7–16.

<sup>297</sup> Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria. 16; Vitelli. S. 201, 10 — 202, 12.

В-третьих, Пселл в этом отрывке перечисляет четыре возможности использования термина «сущность»: форму, порожденное из самого себя, чувствуемое, это-вот и сущее, то есть (1) собственно форму, (2) то, что существует обособленно и независимо, (3) то, что чувственно воспринимается, а также (4) существующее. Первые три объекта именованя так или иначе связаны с формой — в ее «чистом» виде, в таком аспекте формы, как способность обособливать вещь, а также в аспекте делать ее чувственно воспринимаемой. Очевидно, что и четвертый объект именованя сложно трактовать как отвлеченное, «идеальное» сущее: речь идет о бытии наличном и определенном. Тем самым, термин «сущность» в трактовке Михаила Пселла накрепко привязан к форме, он также привязан к любому другому объекту, который является или обладает формой. Далее, из того, что подлинное бытие, бытие сущностью, это бытие в форме, Михаил Пселл заключает, что материя не имеет никакого права называться сущностью. И именно поэтому, додумываем мы, она должна называться как-то иначе, а именно, как сказал Михаил Пселл выше, природой.

Завершая свое рассуждение о дихотомии сущности и природы, Михаил Пселл договаривает то, что недоговорено Аристотелем и не вполне очевидно из его текста. Он отождествляет подлежащее с материей, оговариваясь, что его единство — это единство, обусловленное единством формы, а саму форму отождествляет с логосом вещи.

Если в противопоставлении сущности и природы Михаил Пселл находился под влиянием позднеантичных комментариев на «Физику» Аристотеля, в частности — под влиянием соответствующего комментария Иоанна Филопона, те христологические выводы, которые он сделал из этого учения, были сделаны им совершенно самостоятельно. Действительно, Михаил Пселл не был знаком с христологическими сочинениями Иоанна Филопона, да и христология Филопона, разрабатываемая существенно позже комментария на «Физику», базируется уже на немного ином физическом учении<sup>298</sup>. Учение Михаила Пселла о

---

<sup>298</sup> Sorabji R. John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / ed. by R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. P. 18–19.

Боговоплощении оригинально<sup>299</sup>, в том числе в интерпретации терминов «сущность» и «природа».

Обратимся к ключевому в этом отношении тексту — трактату-толкованию на слова Григория Богослова «Природы обновляются и Бог становится человеком» (Καινοτομοῦνται φύσεις καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται)<sup>300</sup>. Михаил Пселл пытается истолковать термин «природа», приводя множество мнений языческих и христианских авторов и, в конце концов, останавливаясь на том же определении, которое он дает в трактате «О всеобщем учении» и в толковании на «Физику», — на определении природы как начала движения и покоя. Перед мыслителем встает закономерный вопрос: если природа — это то, что является началом и концом природной вещи, каким образом можно применить данный термин к тому, что не имеет ни начала, ни конца, ни движения? Почему мы вообще называем Божество и человечество природами, если между этими реальностями нет ничего общего?

Ὅρα γοῦν ἐπὶ τοῦ λόγου· ‘καινοτομοῦνται φύσεις’. ἀλλὰ τῶν φύσεων τούτων ἡ μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος, ἡ δὲ θεός, καὶ ἡ μὲν σύνθετον, ἡ δ’ ἀπλοῦν, καὶ ἡ μὲν ψυχὴ χρωμένη τῷ σώματι, ἡ δὲ ἄυλον καὶ ἀσώματον. πῶς οὖν ἀμφότεραι φύσεις; ἄνω γὰρ ὁ λόγος τὴν φύσιν ἐπὶ τῶν σωμάτων ἀπέξεσε· τὸ δὲ ἀσώματον κρεῖττον ὄν εἰμαρμένης κρεῖττον καὶ φύσεως πέφυκε καὶ μᾶλλον θεός, ὃς οὐ μόνον τὴν φύσιν ὑπερεφώνησεν, ἀλλὰ καὶ αὐτός ἐστι ταύτης δημιουργός.

*Итак, обратимся к словам «обновляются природы». Но из этих природ одна человек, другая — Бог, одна — сложная, другая — простая, одна душа,*

---

<sup>299</sup> Единственной работой, в которой предпринимается попытка выявить оригинальные моменты учения Пселла о Боговоплощении, является статья Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur (см. о ней во введении). Автор выявляет несколько пунктов, по которым Михаил Пселл расходится с предшествующей ему богословской традицией: богослов отрицает принцип tantum-quantum, растождествляет человечество Христа и природу всех людей, объявляет Его ипостасью одного вида, считает, что Ум Христа выступил посредником между природами при Боговоплощении и что человечество Христа обожествляется после воскресения. На наш взгляд, выводы Лурье должны быть проверены после рассмотрения христологии Михаила Пселла в контексте его неоплатонической космологии.

<sup>300</sup> Gregorius Nazianzenus. In Sancta Lumina (Orat. 39). 13, 8–9; Moreschini Cl., Gallay P., eds. Gregoire de Nazianze: Discours 38–41 (Sources chrétiennes. Vol. 358). Paris: Belles lettres, 1990. P. 176.

*нуждающаяся в теле, другая нематериальная и бестелесная. Каким же образом и то и другое природы? Ведь приведенное выше определение ограничило природу телами, а из бестелесных, будучи выше судьбы, тем более превосходит природу Бог, который не только признается лучшим, чем природа, но и сам является ее Творцом<sup>301</sup>.*

Михаил Пселл предлагает объяснение, основанное на многозначности термина «природа». По его мнению, «природа» в случае Божества — это совсем не то же самое, что «природа» в случае человека:

*ἴστε τοιγαροῦν ὅτι ἐν τῶν σηματομένων ὑπὸ τῆς φύσεως ἐστὶ καὶ τὸ ὀψωσοῦν τι πεφυκός· κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ ψυχῆς φύσιν φαμέν καὶ νοῦ καὶ θεοῦ, οὐχ ὅτι τοιῶσδ' ἔχουσιν, ἀλλ' ὅτι ὅλως πεφύκασιν. ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν ἀκουστέον καθ' ἣν ἀνωτέρω σημασίαν ὁ λόγος εὔρηκεν· ἐπὶ δὲ τοῦ θεοῦ διότι πέφυκεν.*

*Поэтому следует знать, что одним из обозначаемых словом «природа» является то, что каким-то образом существует. По этой причине мы говорим «природа» применительно к душе, уму и Богу, не потому, что они чем-то таким обладают, но потому что вообще существуют. Итак, применительно к человеку мы должны трактовать слово «природа» согласно тому значению, которое содержится в определении выше. О Боге же мы говорим «природа», потому что Он существует<sup>302</sup>.*

Прежде чем проанализировать данный пассаж, обратимся к тому контексту, в котором он возник, к тем расхожим определениям «природы», которые бытовали в XI в. Таковыми для данного времени были два определения, одно из которых можно назвать «этимологическим», а второе «онтологическим».

<sup>301</sup> Michael Psellus. Theologica I. 69, 84–90; Gautier. P. 268.

<sup>302</sup> Michael Psellus. Theologica I. 69, 90–94; Gautier. P. 268.

Примером первого, за пределами богословского круга текстов, является то, которое дает *Etymologicum Gudianum*<sup>303</sup>:

Φύσις, παρὰ τὸ φύειν τὰς ὑποστάσεις, ἤτοι τίκτειν· ἢ παρὰ τὸ πεφυκέναι.

*Природа* — от «производить υποσταςι» или от «рождать» или от «быть»<sup>304</sup>.

Примером онтологического определения является определение словаря «Суда» (X в.):

Φύσις ἐστὶν ἢ τε συνέχουσα τὸν κόσμον καὶ ἢ φύουσα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἢ οὕτως· ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὠρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα, ἀφ' οἷων ἀπεκρίθη. ταύτην δὲ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῆς οὐρανοῦ δημιουργίας. ἢ φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῶν ὄλων, τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεώς τε καὶ ἡρεμίας. οἷον ἢ γῆ κινεῖται μὲν κατὰ τὸ βλαστάνειν καὶ ζωογονεῖν καὶ τὸ ὄλως ἀλλοιοῦσθαι· ἡρεμεῖ δὲ κατὰ τὴν ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάστασιν, ἀκίνητος οὔσα παντελῶς καὶ ἀπόρευτος. τὴν οὖν ἀρχὴν τῆς τοιαύτης κινήσεώς τε καὶ ἡρεμίας οὐσιωδῶς, ἤγουν φυσικῶς, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τῇ γῆ ἐνυπάρχουσαν, φύσιν καλοῦσιν. οὐ τὴν κίνησιν δὲ αὐτὴν καὶ τὴν ἡρεμίαν τῶν πραγμάτων φύσιν εἰρήκασιν, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν, τουτέστι τὴν αἰτίαν, καθ' ἣν οὐ κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλ' οὐσιωδῶς αἱ οὐσίαι κινουῦνται καὶ ἡρεμοῦσιν. ὅταν δὲ λέγῃ ὁ Ἀπόστολος, καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, οὐ κατὰ τοῦτο τὸ

<sup>303</sup> Сохранился оригинал данного лексикона (Vat. Barb. Gr. 70), датируемый либо серединой XI в. (Sciarrà E. Note sul codice Vat. Barb. gr. 70 e sulla tradizione manoscritta dell'Etymologicum Gudianum // *Selecta colligere*. № 2: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus / ed. by R. M. Piccione, M. Perkams. Alessandria: Ed. dell'Orso, 2005. P. 356–357), либо второй половиной X в. (Alpers K. *Difficult Problems in the Transmission and Interrelation of the Greek Etymologica* // *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos* / ed. by G. A. Xenis. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015. P. 295 и далее).

<sup>304</sup> *Etymologicum Gudianum* (ζείδωρος—ᾄμα). Phi.; Sturz F. W., ed. *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*. Lipsiae: apud J. A. G. Weigel, 1818 (repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973). S. 559, 46–47.

σημαινόμενον τῆς φύσεως λέγει· ἐπεὶ τοῦ ποιήσαντος ἂν ἦν τὸ ἔγκλημα· ἀλλὰ τὴν ἔμμονον καὶ κακίστην διάθεσιν καὶ χρονίαν, πονηρὰν συνήθειαν.

*Природа — это то, что связывает космос и порождает земные вещи. Или так: состояние, от себя получающее движение согласно семенным логосам, завершающее и связывающее то, что из нее произошло в определенные сроки, и тем и делающее тех, от чего взято<sup>305</sup>. Из творения неба ясно, что целью природы является сообразное. Или природа есть начало всех вещей, движения и покоя каждого из сущих. Например, движение земли выражается в росте, порождении живых существ и в целом изменении. Покоится же она в смысле перемещения с места на место, будучи совершенно неподвижной и непреходящей. Итак, начало такого движения и покоя, сущностно или природно или не привходящим образом свойственное земле, называют природой. Не сами движение и покой вещей названы природой, но начало, то есть причина, согласно которой не привходящим образом, но сущностно сущности движутся и покоятся. Когда же Апостол сказал «мы были по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3), как и прочее в этом духе, он употребил слово «природа» не в собственном смысле, поскольку это был бы упрек сотворившему природу. Но здесь о природе говорится в смысле устойчивого и давнего самого плохого душевного задатка и дурного навыка<sup>306</sup>.*

В комплексе «этимологическое» и «онтологическое» определения дают нам тот круг значений, которые были актуальны для византийского книжника XI в. Во-первых, он знал, что вполне уместно называть природой то, что соотносится с ипостасями или единичными вещами и как общий для них род, и как источник их бытия. Во-вторых, природа — это то, что просто существует, это синоним

<sup>305</sup> «Суда» почти дословно цитирует Диогена Лаэртского (Diogenes Laertius. Vitae philosophorum. VII.148; Marcovich M., ed. Diogenis Laertii Vitae philosophorum. In 3 vols. Vol. 1: Books I–X. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 2008. S. 532, 10–16), излагающего учение стоиков, а далее парафразирует «Физику» Аристотеля (Aristoteles. Physica. II 1 192b 20–23).

<sup>306</sup> Suda. Lexicon. Phi. 864, 1–18; Adler A., ed. Suda lexicon, 4 vols., vol. 4 (Lexicographi Graeci. Vol. 1.4). Leipzig: Teubner, 1935. S. 777.

определенного вида бытия. В-третьих, книжник воспринимал определения, заимствованные из уже обезличенной античной философской традиции, в которой природа предстает источником бытия космоса в его наличном виде, источником его движения, наличной самождественности и конечного оформления. В этом определении природа противопоставлена семенным логосам, которые придают природе определенные границы, однако природа оказывается содержанием и оформленным бытием для всего, что есть в видимом космосе, она зависит от логоса, но является причиной его «реальности», а значит, и определенного, хотя и по отношению к логосам, бытия. Это определение очень близко к тому прочтению Аристотеля, которое мы видели у позднеантичных комментаторов, в частности у Иоанна Филопона.

Также важно подчеркнуть, что для византийского книжника библейское значение термина «природа» оказывается второстепенным и даже немного неудобным, поскольку не укладывается в позднеантичную философскую парадигму. Ему приходится различать собственное и несобственное значение термина, из чего следует первичность определения, заимствованного из философской традиции. Трактовка же термина «природа» как истинного бытия (или вида истинного бытия) оказывается ближе к «этимологической», которая, в свою очередь, представляется оппозиционной по отношению к «онтологической» или стоико-аристотелевской.

Противопоставление этих традиций<sup>307</sup> было вполне отрефлексовано Иоанном Дамаскиным (см. п. 3.2), который полагал, что, с точки зрения внешних философов, природа является видом, ближе всего стоящим к единичному бытию, тем, что непосредственно связано с определенной в бытии вещью. Сущность и природа трактуются язычниками, полагал Дамаскин, как то, что противоположно материи, то есть соотносятся с ней как форма. Фактически в трактовке Иоанна

---

<sup>307</sup> Нужно подчеркнуть, что определение φύσις через этимологию восходит к античной натурфилософской традиции, которая нашла отражение, в частности, у Аристотеля (Aristoteles. *Metaphysica*. V 4 1014b 16–19), однако в рамках христианского дискурса оно приобрело особое звучание, работая на трактовку φύσις как истинного бытия или определенного вида этого истинного бытия.

Дамаскина обобщенные внешние философы различали сущность и природу как разные уровни бытия формы и под сущностью понимали родовое бытие, а под природой видовое. Возможно, подобная трактовка восходит к александрийской школе неоплатонизма и нашла свое отражение также в православной христологии VI в.<sup>308</sup> Для нас, однако, важнее то, что Иоанн Дамаскин считает подобную «онтологическую» трактовку чуждой христианской традиции, а христианское понимание связывает с трактовкой этимологической, которую он артикулирует далее<sup>309</sup>. Этимологическая интерпретация в богословском контексте первых своих приверженцев нашла в начале VI в. Вероятно, первым, кто предпринял соответствующую ревизию богословской терминологии, был Севир Антиохийский<sup>310</sup>. Отголоски этимологической аргументации присутствуют у Леонтия Византийского<sup>311</sup>, позже у Иоанна Дамаскина, но особенное значение определение природы как чистого бытия или вида этого чистого бытия имело для

<sup>308</sup> См. выше об Иоанне Филопоне. Попытку адаптировать данное различие предпринял Леонтий Византийский (Shchukin T. *Identity in Difference*).

<sup>309</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica*. 31, 26–28; Kotter. S. 94; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 84.

<sup>310</sup> См.: Severus. *Epistula ad Grammaticum III*; Lebon J., ed. *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 120; Scriptorum Syri. Vol. 65). Louvain: Durbecq, 1949. P. 126, 21 и далее; анализ см.: Давыденков О., прот. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007. С. 67; Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. Диссертация. М.: ПСТГУ, 2018. С. 68. Любопытно, что Севир указывает на этимологическое тождество не только терминов οὐσία и φύσις, но и терминов ὑπόστασις и ἕκταξις, и полагает, что на основании одной этимологии провести различие между терминами невозможно. Для различения требуется, с одной стороны, опора на традицию, с другой, богословская спекуляция. Методологически между Севиром и поздними халкидонитами нет принципиальной разницы. Разница — в тех положениях веры, для защиты которых используется этимологическая аргументация.

<sup>311</sup> «Если говорят, что природа — это значит становиться чем-то (τὸ πεφύκεναι τι), а никакая природа не производит противоположного и взаимоисключающего, то единая, по их словам, природа Христа, испытав это, не будет уже единой» (Leontius. *Epilyseis*. 8; Daley B. E., ed. *Leontius of Byzantium. Complete works* (Oxford Early Christian Texts). Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 306, 3–6). Леонтий Византийский ссылается на данное определение как на расхожее, но очевидно, что речь идет не о богословской традиции. Важно отметить, что при всей схожести определений Леонтия Византийского, прпп. Иоанна Дамаскина и Анастасия Синаита (см. ниже), определение первого гораздо ближе к тому, что дают у Иоанна Дамаскина «внешние философы». Тем самым, видимо, после Леонтия Византийского данное определение трансформировалось и, потеряв местоимение τι, превратилось из определения природы как «чего-то определенного» (низшего вида) в «бытие вообще», «истинное бытие».

Анастасия Синаита. Весь пафос его полемики с монофизитами заключался в растождествлении природы и ипостаси<sup>312</sup>, а для этого требовалось растождествить природу и единичное тварное бытие, придав термину φύσις отвлеченное значение. В частности Анастасий Синаит, следуя богословам VI в., отождествляет сущность и природу и подчеркивает, что различие между ними свойственно эллинской мудрости, а христианское словоупотребление восходит — через Василия Великого и Климента Александрийского — к апостолу Павлу<sup>313</sup>. Саму же природу Анастасий определяет строго в соответствии с «этимологической» интерпретацией, которая работает на понимание термина «природа» в духе истинного бытия или вида истинного бытия:

Καὶ φύσις μὲν ἐστὶ κατὰ τὸ φρόνημα τῆς Ἐκκλησίας, ἀληθῆς πράγματος ὕπαρξις. Κατὰ δὲ Ἀριστοτέλην καὶ τοὺς λοιποὺς Ἕλληνας, πολυτρόπως ἡ φύσις ὀρίζεται· οὐστὶνας ὄρους οἱ ἀπὸ Σευήρου κρατοῦντες ἀπεπλανήθησαν. Φύσις ἐστὶ κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον, πᾶν τὸ ἐν ἀληθείᾳ ὄν, ἀλλ'οὐκ ἐν φαντασίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν φαντασίᾳ

<sup>312</sup> До последнего времени обобщающих работ о богословии Анастасия Синаита не выходило, если не считать устаревших монографий 150— и 100-летней давности: (Kumpfmüller J. B. De Anastasio Sinaita. Würzburg: Friedr. Pastet, 1865.; Spáčil S. La teologia di S. Anastasio Sinaita // Bessarione. 1922. №. 38. P. 157–178; 1923. №. 39. P. 15–44). Огромный вклад в изучение рукописного наследия Анастасия, историю текста его сочинений, историко-богословского ландшафта VII века внес Карл-Хайнц Утеман. Его многочисленные статьи недавно изданы отдельным томом: Uthemann K.-H. Studien zu Anastasios Sinaites: Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vol. 174). Berlin: De Gruyter, 2017. Собственно богословию Анастасия посвящена другая фундаментальная работа Утемана: Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft (Arbeiten zur Kirchengeschichte. Vol. 125/I-II). Berlin, Boston: De Gruyter, 2015. Утеман также является издателем практически всех трактатов синайского игумена. Краткое, но очень хорошее изложение богословской системы Анастасия, с акцентом на учение о двух волях во Христе: Novorun C. Anastasius of Sinai and His Participation in the Monothelite Controversy // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2019. Vol. 95. № 3. P. 505–27. Последняя обобщающая работа: Пашин А. В. Главное христологическое произведение. См. также мою статью: Щукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля.

<sup>313</sup> «Богомудрый Василий говорит, обращаясь к Амфилохию: „Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно“. Отец, говоря „в соответствии с церковными догматами“, обозначил, что у эллинов сущность и природа не одно и то же. Поэтому и Климент [Александрийский], обильный мудростью и ведением, создал особым образом определения церковных догматов, будучи учеником и подлинным питомцем помощников святых апостолов Петра и Павла, более всеумудрого; слыша, как последний отвергает, отвращается и глумится над эллинской мудростью» (Anastasios Sinaita. Viae dux. 1.3, 69–79; Uthemann. S. 21–22; Пашин. С. 157–158).

λεγόμενον, καθὰ πλατύτερον λέξομεν ἐξῆς. Φύσιν λέγει ἡ Ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν, ἡγουν τὸ τούτων ἐνούσιον. Φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι, ὥσπερ καὶ οὐσία ὡς οὕσα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γνωριζομένη. Φύσις καὶ οὐσία καὶ γένος καὶ μορφή ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἰσιν ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασιν, ὥσπερ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ψωμίον καὶ βουκίον. Διὸ καὶ τὸ ἔμφυτον καὶ τὸ ἐνούσιον ταῦτόν τί ἐστι. Τετραχῶς δὲ εἴρηται ἡ φύσις... οὐσία καὶ φύσις καὶ γένος καὶ μορφή<sup>314</sup>.

*Природа, в соответствии с церковным образом мыслей, есть истинное существование вещи, а согласно Аристотелю и прочим эллинам, природа определяется многообразным образом, и в этих определениях заблудились севириане. По божественному Апостолу, природа есть все то, что существует поистине, а не то, что изрекается как плод воображения... Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществленность<sup>315</sup>. Она называется природой, потому что произошла и есть, подобно тому как и сущность познается как поистине существующая. По церковному учению природа, сущность, род и вид суть одно и то же, как одно и то же хлеб, кусок (хлеба) и лепешка. Поэтому одним и тем же является природное и восуществленное... для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» и «вид»<sup>316</sup>.*

Цель рассуждений Анастасия Синаита — не усложнить, не утончить понятие природы, а напротив, сделать его максимально простым, понятным почти

<sup>314</sup> Anastasius Sinaita. *Viae dux*. 2.3, 3–17; Uthemann. S. 31–32.

<sup>315</sup> Это цитата из приписываемого Клименту Александрийскому фрагмента трактата «О Промысле»: «Природа есть истина вещей, или их осуществленность» (Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων ἐνούσιον) (Clemens Alexandrinus. *Fragmenta*. 37, 6–7; Stählin O., Früchtel L., Treu U., eds. *Clemens Alexandrinus. Vols. 3. Vol. 3. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis diues saluetur, Fragmente* (Die griechischen christlichen Schriftsteller. Vol. 17). Berlin: De Gruyter, 1970. S. 219). По мнению большинства исследователей, фрагменты трактата «О Промысле» Клименту Александрийскому не принадлежат. См. напр.: Bergjan S.-P. *Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: The Concept of «Pronoia» in the «Stromateis», Book VII (with Appendix: Fragments from Clement of Alexandria, Περ προνοίας) // The Seventh Book of the Stromateis: Proc. of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, Oct. 21–23, 2010) / ed. by M. Havrda e. a. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 90–92.*

<sup>316</sup> Пашин. С. 162–163.

на уровне интуитивного схватывания. Для этого богослов, во-первых, противопоставляет монофизитское понимание, которое, с его точки зрения, коренится в аристотелевском и вообще эллинском, и христианское, которое основывается на Священном Писании. Монофизитская трактовка предполагает многозначность термина и производит ошибки, второе основывается на единственном и самом очевидном значении и потому себя от подобных ошибок обезопасило. Во-вторых, термин «природа» трактуется, со ссылкой на апостольский и вообще церковный авторитет, максимально обобщенно, как то, что существует не умоглядно, но в реальности. Данный вывод Анастасий поддерживает отсылкой к этимологии слова «природа». В-третьих, природа явно отождествляется не только с сущностью, которой Анастасий также приписывает истинное существование, но и с чисто логическими понятиями рода и вида. Следует задать вопрос: если природным называется реально существующее, но при этом природа отождествляется с родом и видом, не следует ли из этого, что род и вид приобретают реальное существование? Ответ, видимо, следует искать в противопоставлении существующего поистине и воображаемого, где воображаемое не тождественно умопостижаемому. Тем самым, в интерпретации Анастасия Синаита, понятие природы охватывает огромную область бытия, которая включает в себя и умопостижимую реальность рода, и вид, непосредственно соотнесенный с единичностью, и, кажется, даже бытие единичностью со стороны формы, проще говоря, всякое бытие, не тождественное бытию в качестве конкретной единицы.

Наконец, последний важный для поздневизантийского богословия момент. Богословы-халкидониты настаивали на том, что богословская терминология сохраняет свои значения при переходе от триадологии к христологии и, соответственно, она актуальна для описания как Божественной, так и человеческой реальности. Первым с обоснованием подобной точки зрения выступил Леонтий Византийский<sup>317</sup>. Анастасий Синаит, который стремился

---

<sup>317</sup> Leontius. Epilyseis. 3; Daley. P. 276–280.

свести употребление термина к некоему общему значению, на практике делает это и в отношении различных объектов применения термина — в отношении Троицы и Боговоплощения. Сам он не артикулирует тождество терминологии для разных уровней бытия (хотя это самоочевидно из общего контекста его богословия), но высмеивает соответствующую позицию монофизитов<sup>318</sup>.

Еще более внятно терминологический универсализм манифестирует Иоанн Дамаскин, говоря, что «сущностью, стало быть, является Бог и всякое творение (πᾶν κτίσμα), хотя Бог есть и „пресущественная сущность“ (ὑπερουσίος οὐσία)»<sup>319</sup>. Поскольку для Иоанна Дамаскина сущность и природа неразличимо тождественны, можно констатировать, что и термин «природа» используется только в одном значении и для всех уровней бытия.

Итак, для поздневизантийских богословов природа — это (а) нечто истинное, (б) общее (в) универсальное понятие, применимое на всех уровнях бытия. Подобная трактовка максимально сближает термин «природа» с термином «сущность», вплоть до их полного отождествления. Однако уже для книжника X в. («Суда») подобная трактовка не является самоочевидной. Характерно, что, интерпретируя апостола Павла (см. цитату выше), он фактически полемизирует с Анастасием Синаитом, который «природу» в данном новозаветном тексте трактует именно в смысле истинного и общего бытия, отвергая лишь трактовку ее как единичности<sup>320</sup>. Тем самым если для Анастасия Синаита именно библейское

<sup>318</sup> «Севириане... скажут примерно так: „В учении о Троице природа и ипостась — не одно и то же, а в воплощении Христа, единого от Святой Троицы, природа и лицо, то есть ипостась — одно и то же, ибо не может быть безличной природы“» (Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 9.2, 79–84; Uthemann. S. 142; Пашин. С. 241).

<sup>319</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica*. 4, 67–69; Kotter. S. 59.

<sup>320</sup> «А божественный Апостол говорит о нас, [пришедших в Церковь] из язычников: „мы некогда по природе чада гнева“. Итак, если бы нечестивые были суетными естественным образом, то есть по самой природе своей, они были бы безукоризненны. Ведь то, что присуще нам от природы и естественным образом, безупречно и безукоризненно, поскольку естественным образом создано в нас Богом, как, например, способность дышать, есть и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным образом сотворил в людях суетность. Опять же, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас по природе чадами гнева. Ведь „по природе“ означает то, что существует сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе создан горящим, а земля образована прозябающей [растения]. Итак, еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что природу суетности и гнева сотворил Бог, либо что выражение „по

значение термина является буквальным и собственным, то для книжника X в. вновь актуальна многозначность, и при выборе определения приоритет отдается скорее научному, заимствованному у стоиков и Аристотеля.

При этом богословской нормой XI в. все же остается определение природы как истинного бытия или вида истинного бытия. В частности, Симеон Новый Богослов, говоря о Божественной и человеческой природе и сущности, хотя довольно произволен в словоупотреблении<sup>321</sup>, что, возможно, обусловлено архаичными источниками его терминологии<sup>322</sup>, в целом следует парадигме Анастасия Синаита, трактующего природу как определенный вид истинного бытия, почему данный термин может быть применен как к Богу, так и к человеку<sup>323</sup>. Другой богослов XI в., современник Михаила Пселла Никита Стифат, в полемике с армянами употребляет термины «сущность» и «природа» как синонимы, под природой понимает общий вид для ипостасей, а соединение природ во Христе называет «сущностным, то есть истинным»<sup>324</sup>.

Тем самым, рассуждая о различных значениях термина «природа», Михаил Пселл по некоторым параметрам отошел от поздневизантийского богословского консенсуса. Во-первых, он полагает, что применительно к Богу, уму и душе, с одной стороны, и материальным вещам, с другой, термин «природа» используется несинонимично. В первом случае он означает нечто, существующее в самом общем смысле, во втором — начало движения и покоя материальных вещей. Во-

---

природе“ означает не что иное, как только „сущее поистине“. Поэтому безукоризненны наши слова: „Христос по природе Бог и по природе человек“, то есть „поистине Бог и поистине человек“» (Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 2.3, 24–45; Uthemann. S. 32–33; Пашин. С. 163–164).

<sup>321</sup> Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. С. 217–218.

<sup>322</sup> Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2001. Vol. 41. P. 125–146.

<sup>323</sup> См., напр., рассуждение о том, что соотношение Божественной природы и Божественных ипостасей аналогично соотношению человеческой природы и трех ее составляющих — души, ума и слова: Symeon Neotheologus. *Orationes theologicae*. I, 217–239; Darrouzès. P. 112, 114.

<sup>324</sup> Шленов Д., Рапава М. А., изд. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян. Публикация греч. текста, пер., вступительная статья и прим. игумена Дионисия (Шленова), публикация груз. текста М. А. Рапава // *Богословский вестник*. 2008. № 7. С. 68.

вторых, в собственном смысле природой называется обобщенная материально-телесная реальность, противопоставленная обобщенной духовной реальности, которая оказывается природой в несобственном смысле. В-третьих, и в этом Михаил Пселл совершенно оригинален, несобственное значение природы как «некоего бытия» ограничивается только духовной сферой и в этом значении совпадает с понятием сущности. Единственное, что роднит собственное и несобственное значение термина «природа» — это его логический смысл, то есть способность быть чем-то общим для множества единичностей (впрочем, даже это «родство» эксплицитно у Михаила Пселла не выражено). Наконец, стоит обратить внимание, что византийский философ обращает этимологическую аргументацию против традиции, отождествляющей сущность и природу. Если Иоанн Дамаскин из сходной семантики слов «сущность» и «природа» выводит тождество понятий («слово „сущность“ происходит от [глагола] „быть“ (εἶναι), а слово „природа“ — от „становиться“ (πεφικέναι), а εἶναι и πεφικέναι означают одно и то же»<sup>325</sup>), то Михаил Пселл из той же семантики выводит их различие («Если же сущность сказывается от бытия, то каким же образом материя, будучи не-сущим, будет названа сущностью?»<sup>326</sup> (Εἰ δὲ οὐσία ἐκ τοῦ εἶναι λέγεται, μὴ ὄν ἐκείνη οὐσα, πῶς οὐσία κληθείη;)<sup>327</sup>).

Можно констатировать, что в случае Михаила Пселла внебогословская парадигма использования термина «природа», нормативная уже для «Суды», оказалась сильнее, чем нормативное богословское словоупотребление (характерное, как мы видели, и для халкидонитов, и для монофизитов). Ключевой причиной данной терминологической трансформации стало принятие Михаилом Пселлом определенной интерпретации аристотелевской «Физики», возможно, восходящей к Иоанну Филопону, где «сущность» и «природа» не только не

<sup>325</sup> Joannes Damascenus. *Dialectica*. 31, 26–28; Kotter. S. 94; Иоанн Дамаскин. Творения. С. 84.

<sup>326</sup> Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. *Физика*. Книга А. С. 467.

<sup>327</sup> Michael Psellos. In *Aristotelis physicorum libros commentarium*. 1; Benakis. S. 54, 4–5.

являются синонимами, но сказываются о противоположных реальностях формы и вне-формального бытия.

Каким же образом данная трансформация отразилась в христологии Михаила Пселла? В заключение 69-го трактата он предлагает пять объяснений того, что такое обновление природ. Первое объяснение: наша земная и низменная природа словно на крыльях возносится к небу, а запредельная и безграничная природа Бога нисходит к нашему пределу, так что происходит сочетание нашего смещения и Бога — в этом совместном движении и заключается обновление<sup>328</sup>. Второе объяснение: беспредельный и ничем не ограниченный Бог поселяется в ограниченном и имеющем предел человеке<sup>329</sup>. В этом парадоксе и заключается обновление. Третье объяснение: Бог соединяется с человеком, как огонь опалает материю, но не сжигает ее<sup>330</sup>. Очевидно, что по смыслу второе и третье объяснение дублируют друг друга. Четвертое объяснение: обновляется человеческая природа при зачатии и Рождестве Христа, поскольку зачатие происходит без семени мужа, а Рождество без родовых мук — способом рождения воздается должное почтение Творцу<sup>331</sup>. Наконец, пятое объяснение, которому Михаил Пселл посвящает больше всего строк<sup>332</sup> и которое, как кажется, является для него наиболее адекватным, заключается в том, что слова Григория Богослова «обновились природы и Бог стал человеком» в большей степени описывают изменение природы человека, но «Бог стал человеком», выступающее пояснением к «обновились природы», звучит эффектнее и выразительнее.

Попытка объяснить термин «природа» привела Михаила Пселла не только к признанию случайности и необязательности выразительных средств Григория Богослова, но и к пересмотру устоявшейся терминологической модели, которая предполагала тождество термина для всех описываемых уровней бытия. Если «природа» применительно к Богу и к человеку означает разные вещи, то в случае

<sup>328</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 69, 95–100; Gautier. P. 268.

<sup>329</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 69, 101–104; Gautier. P. 269.

<sup>330</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 69, 105–110; Gautier. P. 269.

<sup>331</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 69, 111–120; Gautier. P. 269.

<sup>332</sup> Michael Psellus. *Theologica I.* 69, 121–146; Gautier. P. 269.

Боговоплощения будет идти речь о соединении чистого бытия и бытия материального, а точнее вне-формального, такого, которое предполагает определенную форму, но само не тождественно ей. Исходя из общего представления о соотношении формы и материи в физике Михаила Пселла и о терминологическом оформлении этого соотношения, следует сказать, что в данном случае все то, что он называет τὸ ὄλωσθῶν τὴν ψυχήν, оказывается формой для человеческой природы, то, что в его комментарии на «Физику» называется «сущностью». Это вполне соответствует неоплатоническим представлениям Михаила Пселла об иерархической организации бытия<sup>333</sup>, где единое является причиной ума, ум причиной и «формой» души, а вместе они оказываются сложносоставленной причиной и формой для материальной природы. Однако в данном трактате византийский философ не делает никаких выводов из своих терминологических рассуждений. Он предлагает ряд благочестивых интерпретаций, которые не имеют никакого отношения к значению термина «природа», и лишь поэтически описывают механизм Боговоплощения, а также отсылку к риторической стратегии Григория Богослова, которая оправдывает его терминологическую неточность. Логика и философия, которые у Михаила Пселла работали в сфере терминологии, остановились и передали эстафету поэзии и риторике именно в том месте, где следовало дать ответ по существу. В этом тоже специфика литературной стратегии Михаила Пселла, который стремился в своих публичных лекциях избегать суждений, которые могли бы вызвать нарекания в образованном обществе, особенно у тех его представителей, которые обладали властью<sup>334</sup>.

Сделаем выводы. Последовательное противопоставление терминов «сущность» и «природа», которое берет начало в специфической интерпретации «Физики» Аристотеля, нашло свое отражение не только в космологии Михаила Пселла, о чем я писал в п. 3.2, но и в его христологии, где термин «природа» в его точном значении может быть применим только к человечеству в его

<sup>333</sup> Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. P. 148–161.

<sup>334</sup> Jenkins D. Michael Psellos. P. 450.

материальном аспекте, в то время как Бог, ум и душа являются природой в несобственном смысле, то есть «сущностью» или формой. Тем самым, на уровне терминологии, на уровне общих физических представлений, в космологии и в богословии прослеживается одна и та же логика: тварное бытие иерархически структурировано и верхние слои данной структуры имеют большее сродство с Божественным, чем нижние. При этом собственно Божество и «более Божественное» из тварного составляют сложную форму Богочеловеческого единства, в то время как человечество оказывается его материей<sup>335</sup>.

---

<sup>335</sup> Представляется перспективным исследовать соотношение трактовки термина «природа» в физическом и христологическом контекстах у ученика Михаила Пселла Иоанна Итала. Так, в физическом контексте, рассматривая соотношение сверхприродного (то есть Бога) и природного, Иоанн Итал говорит, что и то и другое можно называть природами лишь омонимично (Joannes Italus, *Quaestiones quodlibetales*. 66; Иоанн Итал. Сочинения. С. 166–167). При этом христология Иоанна Итала, как известно, стала предметом судебного рассмотрения (*Synodicon orthodoxiae*. 185–189; Gouillard. P. 57). Вероятно, причиной его расхождения с византийским богословским мейнстримом была трактовка природы в духе аристотелевской «Физики» и комментариев на нее в поздней античности.

## 4.2. Ангелология Михаила Пселла

Эта глава<sup>336</sup> посвящена вкладу Михаила Пселла в византийскую дискуссию о телесности ангелов и человеческих душ<sup>337</sup>. С моей точки зрения, ангелологию и психологию этого автора невозможно рассматривать вне контекста позднеантичного и византийского учения об эфире и эфирном теле, то есть таком теле, которое не состоит из четырех материальных элементов, но обладает небесной, тонкой материальностью.<sup>338</sup> Я попробую установить связь между этими двумя частями его философского мировоззрения.

Благодаря замечательному исследованию Сергея Мариева и Моники Марчетто у нас нет необходимости в огромном корпусе сочинений Михаила Пселла выискивать те, что касаются темы эфира и эфирного тела. Нам остается только описать содержание данных сочинений (или их фрагментов), а затем сделать соответствующие выводы для нашей основной темы. Тем более что

---

<sup>336</sup> Подробнее об этом см. мою статью: Щукин Т. А. Ангелология Михаила Пселла и позднеантичные споры о природе небес // Платоновские исследования 14.1 (2021). С. 99–121.

<sup>337</sup> Обзор ранней ангелологии см.: Peers G. *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*. Los Angeles; London: California Press, 2001. P. 1–12 (там же библиография: P. 2, n. 3). Общий очерк античной ангелологии до V в. см.: Muehlberger E. *Angels in the religious imagination of late antiquity* [thes.]. Indiana, 2008; Muehlberger E. *Angels in late ancient christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2013. См. также: Daniélou J. *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*. Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1953.

<sup>338</sup> В статье С. Мариева и М. Марчетто (Mariev S., Marchetto M. *The Divine Body of the Heavens*) — о ней я упомяну ниже — дается достаточно подробный обзор дискуссии о природе эфира в поздней античности. Среди многообразных исследований проблемы эфира у Аристотеля следует выделить диссертацию, где данная тема рассматривается в более широком контексте его натурфилософии: Decean C.A. *The Existence of Aether and the Refutation of Void in Aristotle: A Critical Evaluation of the Arguments* [thes.]. Washington, 1998. Об истории концепции см.: Moraux P. *Quinta essential* // *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Vol. 24/1. Stuttgart: J.B. Metzler, 1963. Cols. 1171–1263, 1430–1432; Месяц С.В. *Дискуссии об эфире в античности* // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века* / под ред. П.П. Гайдено и В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 63–113; Jori A., ed. *Aristoteles. Über den Himmel. Übersetzt und erläutert*. Berlin: Akademie Verlag, 2009. S. 193–259. О заключительном этапе античного спора о природе эфира: Hoffmann P. *Simplicius' Polemics* // *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / ed. by R. Sorabji. London: Cornell University Press, 1987. P. 57–83; Hoffmann P. *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon* // *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie* / ed. by I. Hadot. Berlin: De Gruyter, 1987. P. 183–221; Wildberg C.J. *Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin: De Gruyter, 1988; Варламова М.Н. *Учение Аристотеля и Филопона об элементах в контексте спора о вечности неба* // *Вестник РХГА*. 2017. Вып. 18.1. С. 55–68.

Мариев и Марчетто своих выводов не предлагают, ограничиваясь пересказом релевантных источников.

Можно выделить несколько фрагментов в корпусе Михаила Пселла, где идет речь о пятом элементе. Так в небольшом сочинении «Собрания различных и запутанных вопросов» он пересказывает для студентов фрагмент комментария Иоанна Филопона на аристотелевский трактат «О душе»<sup>339</sup>, приводя мнение Аристотеля о том, что материя небесных тел — не четыре элемента, но скорее нечто пятое, и что она движется по кругу, подражая уму:

Τριῶν ὄντων ἐν τοῖς φυσικοῖς, εἶδους, ὕλης καὶ αἰτίας, πῶς <έν> τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος, φέρονται τούτοις μέθοδοι πέντε· ἡ φυσική, ἣτις διαλέξεται περὶ τοῦ εἶδους, τῆς ὕλης καὶ τῆς αἰτίας, οἷον ἑτῶν οὐρανίων ὕλη οὐ τὰ τέτταρα στοιχεῖα, ἀλλὰ καὶ πέμπτον τι σφαιρικόν, ὡς πολυχωρητότατον ἢ διὰ τὸ πρεπῶδες τοῦ τοιοῦτου σχήματος, ὃ μήτε ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει· κύκλῳ κινεῖται κατὰ μίμησιν τῶν ὑπὲρ αὐτὸν νόων οἱ εἰς ἑαυτοὺς συννεύουσι· νοῦς γὰρ τὰ εἶδη ὁρῶν ἑαυτὸν ὁρᾷ καὶ ἀνάπαλιν· καὶ ὅτι ὁ νοῦς πανταχοῦ ἐστί· καὶ ταῦτα ὁ φυσικός· ἀποδώσει οὖν διὰ ταῦτα τὸν ὄρον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.

*Поскольку существуют три природных реальности, форма, материя и причина, благодаря которой форма пребывает в материи, есть пять методов: физика, которая обсуждает форму, материю и причину, например, «материя небесных тел — это не четыре элемента, но нечто пятое сферическое, поскольку оно наиболее вместительное, или из-за уместности этой фигуры, которая не имеет ни начала ни конца. Небо движется по кругу, подражая превосходящим его умам, которые познают сами себя. Ведь ум, видя формы, видит самого себе, и наоборот, и потому, что ум пребывает повсюду». И это*

<sup>339</sup> Подробно о данном сочинении Пселла, при составлении которого он пользовался указанным трактатом Иоанна Филопона см.: Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. P. 157–158; Delli E. Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos // The Libraries of the Neoplatonists / ed. by C. C. D'Ancona. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 210–229.

является предметом физика. Тем самым, конечно, он дает определение, состоящее из материи и формы<sup>340</sup>.

Здесь концепция пятого элемента выступает только в качестве примера для иллюстрации физического метода, однако вряд ли есть основания считать, что Михаил Пселл данной концепции не сочувствовал. Этот отрывок можно рассматривать в контексте ноологии Михаила Пселла, который понимал ум именно так, как он описывает его в приведенном тексте — как сущность, обращенную на себя, созерцающую в себе формы, и при этом всеохватную<sup>341</sup>. Вполне естественно было для него принять и неоплатоническое учение о подражании небесной сферы уму<sup>342</sup>, с вытекающим из него учением о сферичности небес и особенностях их материального состава. Наконец, именно в таком виде Михаил Пселл излагает учение об эфире в трактате «О всеобщем учении»:

ἔδει γὰρ τὸ αἰθέριον σῶμα τῷ καλλίστῳ τῶν σχημάτων ἀποτορνεύεσθαι· νοῦν γὰρ τὸ σχῆμα μεμίμηται. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτόν, οὕτω δὴ καὶ τὸ αἰθέριον σῶμα συννεύει πρὸς ἑαυτό, ὑπὸ νοῦ κυβερνώμενον ἢ πρὸς νοῦν ἐπιστρέφον.

*Действительно, эфирное тело по необходимости заключено в наилучшую из форм. Потому что [его] форма подражает уму. Ведь как ум обращен на самого себя, так и эфирное тело сближается с сами собой, управляемое умом и к уму обращающееся<sup>343</sup>.*

<sup>340</sup> Michael Psellus. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. 13; O'Meara D.J., ed. *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: Teubner, 1989. S. 37, 18–26.

<sup>341</sup> Учению об уме посвящены главы 21–29 трактата «О всеобщем учении» (Westerink. P. 26–29). Особенно см. 22-ю главу (P. 26–27). Любопытно, что Д. Вальтер, посвятивший сравнительному анализу триадологии Пселла и неоплатонического учения о субординированных ипостасях, в этот контексте материал трактата «О всеобщем учении» не рассматривает вовсе. Специально об уме см.: Walter D. *Michael Psellos — Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 45–48. Также см.: Karahalios G. *The philosophical trilogy of Michael Psellos*. P. 15–18.

<sup>342</sup> Proclus. In *Platonis Timaeum commentaria*. I; Diehl. S. 28, 8–13.

<sup>343</sup> Michael Psellus. *De omnifaria doctrina*. 133, 7–11; Westerink. P. 70.

В том же трактате Михаил Пселл приводит мнения Аристотеля и Платона о материи небес, солнца и звезд. Первый в его пересказе выступает сторонником учения об эфирном теле, второй — учения о том, что небеса состоят из тех же четырех элементов, что и земные вещи, только более чистых и прекрасных (ниже мы увидим, что это точка зрения не Платона, а Прокла). В главе 130 он снова говорит об эфирном теле как о синониме небесной материи, которая, по мнению Платона, состоит из четырех элементов, а, по мнению Аристотеля — из пятого элемента. Однако в данном случае Михаил Пселл упрекает Аристотеля в том, что его теория не объясняет, каким образом Солнце, не имеющее в себе огненной стихии и потому не являющееся горячим, может быть источником тепла. В то время как платоновская концепция внутренне непротиворечива<sup>344</sup>. Тем самым, во-первых, Михаил Пселл не отвергает саму концепцию особого небесного элемента, а, во-вторых, хотя до некоторых пор философ не желает совершать окончательного выбора между Платоном и Аристотелем, видно, что трактовка Платона, а точнее определенной платонической традиции, ему ближе.

Более определенно мнение Пселла сформулировано в 18-й главе, где содержится отсылка к полемике Иоанна Филопона против учения Аристотеля о вечности мира: по мнению Пселла, Бог начал творение мира не с пятого элемента:

Ἀπὸ ποίου πρώτου στοιχείου ἤρξατο τὸν κόσμον ποιεῖν ὁ θεός. Μωϋσῆς μὲν ὁ θεόπτης οὐρανῶ ἅμα καὶ γῆ τὰ πρεσβεῖα δίδωσι τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως. τῶν δὲ παρ' Ἑλλήσι σοφῶν ἄλλοι ἄλλως ᾤθησαν. οἱ μὲν γὰρ τὴν γῆν πρῶτον παράγουσιν ὡς κέντρον τοῦ οὐρανίου κύκλου, ἐπεὶ καὶ τοῦ ἐπιπέδου κύκλου τὸ κέντρον πρεσβύτερον. ἕτεροι δὲ εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πέμπτον σῶμα τὸ αἰθέριον τὸν σύμπαντα διαιροῦντες κόσμον καὶ τὸ τετράστοιχον ὑπὸ τοῦ αἰθέρος διοικεῖσθαι νομίζοντες, τὸ κάλλιστον δὲ τοῦ αἰθέρος ὁ οὐρανός, πρῶτον τοῦτον γεγενῆσθαι φασίν. ὅσοι δὲ ἀγέννητον τὸν κόσμον σαφῶς ἀπεφήναντο ὁμοῦ τὸ πᾶν εἶναι ἀκολούθως ἑαυτοῖς

<sup>344</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 130; Westerink. P. 69.

λέγουσι. δεῖ δὲ μᾶλλον οἶεσθαι τὸν οὐρανὸν πρῶτον γεγενῆσθαι, ὡς καὶ κρεῖττον σῶμα καὶ τῶν ἄλλων περιληπτικόν.

*С какого первого элемента Бога начал творение мира? Моисей Боговидец дает первенство в творении мира небу одновременно с землей. Разные же эллинские мудрецы по-разному думали об этом. Одни приводят землю первой, поскольку и у плоского круга центр есть первенствующее. Другие же весь мир разделяя на четыре элемента и пятое эфирное тело, и полагая, что четыре стихии располагаются под эфиром, говорят, что небо, самое прекрасное в эфире, произошло первым. А те, кто открыто объявлял мир нерожденным, вместе с тем говорят, что все существует само по себе. Лучшие же следует говорить, что небо произошло первым, как лучшее тело и все прочее объемлющее<sup>345</sup>.*

Михаил Пселл принимает точку зрения одной из эллинских партий, которая выстраивает мироздание в следующем иерархическом и хронологическом порядке: небо — эфир — четыре элемента. При этом, как мы видим, для него принципиальным является вопрос о первенстве небес над эфиром, в то время как природа самого эфира (является ли он пятым элементом или состоит из четырех элементов, то есть существует ли в качестве чего-то самостоятельного) для него не так важна. При этом небеса все же называются телом, то есть, вероятно, они соотносятся и с эфиром и с четырьмя элементами как целое с частями. Из этого, обратим внимание, вовсе не следует обособленное существование эфира в качестве отдельного элемента. Эфир, как некое смешение четырех элементов в их более совершенном, более «чистом» состоянии, не выступает как целое по

---

<sup>345</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 18, 1–12; Westerink. P. 25. Д. Баггарли обратил внимание (Baggarly J. D. A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai // *Orientalia Christiana Periodica*. 1970. Vol. 36. P. 337–347) на то, что Михаил Пселл в этом отрывке, возможно, зависит от «Шестоднева» псевдо-Анастасия Синаита (ср. Anastasius Sinaïta. In *Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim*. I.4; Baggarly J.D.; Kuehn C.A., eds. *Anastasius of Sinai: Hexaemeron*. Rome: Oriental Institute Press, 2007. P. 12–14). Однако в отличие от автора «Шестоднева», который всего лишь приводит мнения различных эллинских философов, Михаил Пселл присоединяется к одному из этих мнений.

отношению к четырем элементам, тем самым «дублируя» цельность неба как наилучшего тела. Небеса, если мы правильно понимаем логику Михаила Пселла, охватывают элементы в любом их состоянии. Если одни части этих элементов особым образом взаимодействуют, образуя эфир, а другие — образуют видимый нами физический мир, то эфир никак не может выступать целым для воды, огня, воздуха и земли. То есть, если небеса являются целым по отношению и к эфиру и к прочим элементам, то не имеет никакого значения характер взаимоотношений четверицы элементов и эфира, который может иметь как составную (хотя этот состав отличается от того, что мы видим на земле), так и монадическую природу. С другой стороны, каким образом небеса являются одновременно и целым и первым и чем-то телесным? Ведь тело по определению является чем-то составным, и если оно создано первым, то есть раньше прочих элементов, то из чего оно состоит? Очевидно, что в таком случае телесность такого тела будет чистой возможностью телесности, предпосылкой для возникновения четырех элементов и, следовательно, телесности в собственном смысле слова. В таком случае и цельность небес следует понимать не в смысле цельности частей, а в смысле предсуществующего единства, предполагаемого любым единством, возникшим в дальнейшем в соединении элементов.

50-й трактат сборника *Theologica* Михаила Пселла, являющийся одним из комментариев на 28-е слово Григория Богослова, а именно на отрывок, начинающийся фразой «Если же скажем, что [Бог есть тело] нематериальное» (*εἰ δὲ ἄυλον φήσομεν*)<sup>346</sup>), позволит нам ближе подойти к основному предмету нашей статьи. Он полностью посвящен вопросу о телесности. Пселл рассуждает, точнее пересказывает Григория Богослова: божественное тело — это либо пятый элемент (=эфир), либо что-то еще, а если что-то еще, то либо ангельское тело, либо что-то более высокое<sup>347</sup>. Последнюю точку зрения Пселл сразу же отвергает, отсылая к тому, что «глупо высказано» (*πεφλυαρήκασι*) стойками, приписывающими

<sup>346</sup> Gregorius Nazianzenus. *De theologia* (orat. 28). 8; Barbel. S. 106, 17. См. содержательное примечание относительно антелологии Григория Богослова: Mariev S., Marchetto M. *The Divine Body of the Heavens*. P. 48, n. 86.

<sup>347</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 6–7; Gautier. P. 192.

Божеству какую-то особую телесную природу<sup>348</sup>. Далее Михаил Пселл кратко обрисовывает историю учения о пятом элементе, перечисляя философов, которые её принимали, отвергали или занимали некую промежуточную позицию<sup>349</sup>. Не вдаваясь в конкретику, Пселл заканчивает свое историографическое введение упоминанием спора Иоанна Филопона и Симпликия и утверждает, что в этом споре победителем вышел христианин Филопон<sup>350</sup>. Среди других философов Пселл выделяет Прокла, который «лучше чем кто-либо понимал природу» и «обрушил град аргументов против» (ὁ μᾶλλον τῶν ἄλλων τὴν φύσιν καλῶς ἐπίγνους, πολλαῖς βάλλει καὶ πικναῖς ταῖς ἀπὸ τῶν λόγων νιφάσι)<sup>351</sup> учения об эфире. Позиции этих двух философов были различными. Если Прокл, как мы увидим ниже, утверждал, что небеса состоят из качественно преобразованных четырех земных элементов, то последний отрицал то, что небеса состоят из каких-то иных элементов, нежели земные тела, или даже из тех же элементов, но обладающих иными качественными характеристиками<sup>352</sup>. Из этого мы делаем вывод, что в данном контексте для Пселла было принципиальным лишь отрицание эфира как небесной материи (тем более непригодной для того, чтобы воспринимать в себя Божество), в то время как природа небесного тела как таковая, а также собственно статус эфира, здесь выводится за скобки.

Далее он толкует соответствующий пассаж из Григория Богослова<sup>353</sup>. По мнению Пселла, последний отвергает мнение Аристотеля о «некоем нематериальном и пятом теле» (ἄυλόν τι καὶ πέμπτον σῶμα), а тем более применимость этих понятий к Богу. Философ в целом следует аргументации Григория Богослова, давая ее в несколько более развернутом виде. Ключевым аргументом выступает тезис о невозможности для Бога быть движимым чем-то иным, а ведь эфирное тело не имеет источника движения в себе самом.

<sup>348</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 8–9; Gautier. P. 192.

<sup>349</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 10–47; Gautier. P. 192–193.

<sup>350</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 48–54; Gautier. P. 194.

<sup>351</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 42–43; Gautier. P. 193.

<sup>352</sup> Варламова М.Н. Учение Аристотеля и Филопона об элементах. С. 62.

<sup>353</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 55–102; Gautier. P. 194–195.

Формулировкой этого тезиса заканчивается трактат: «Следовательно, Бог не является пятым телом, поскольку пятое тело находится в движении, а Бог пребывает неподвижным» (οὐκ ἄρα πέμπτον σῶμα ὁ θεός, εἶ γε τὸ μὲν κινεῖται, ὁ δὲ ἀκίνητος ἔστηκεν)<sup>354</sup>.

Из этого текста, как мне кажется, следует, что в отличие от Григория Богослова, для которого физические концепции античных философов были лишь предметом остроумных полемических упражнений, для Михаила Пселла они составляли часть его интеллектуального багажа. В противном случае неясно, с какой целью, интерпретируя Григория Богослова, ему понадобилось пересказывать содержание позднеантичной полемики относительно пятого элемента, одобряя противников теории эфира. Как мы видели выше, в 18-й главе трактата «О всеобщем учении» он также прямо принимает точку зрения одной из эллинистических партий, предполагающую эфир в качестве ступени космической иерархии.<sup>355</sup>

В 50-м трактате эфирное тело также манифестируется как нечто отличное не только от божественной природы (что для христианина самоочевидно), не только от тела, состоящего из четырех элементов, но и от ангелов: они ниже божественной природы, но выше эфирного тела. Более подробно он пишет об этом в 51-м трактате, указывая на то, что ангел не только не обладает телом, но и не в каком смысле не материален: ни в смысле составленности из четырех элементов («огненный ли, воздушный ли, текучий или твердый» (πύρεια ἢ ἀέρια καὶ ῥέοντα ἢ στερέμνια)<sup>356</sup>), ни в смысле материальности эфира (это следует из отрицания за ангелами кругового движения<sup>357</sup>).

<sup>354</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 50, 101–102; Gautier. P. 195.

<sup>355</sup> Соотношение эфира и других элементов упоминается как нечто само собой разумеющееся и в других сочинениях Пселла, например, в 70-м трактате сборника *Theologica*, где Пселл задается вопросом относительно природы того огня, о котором говорится в Библии, как о проявлении божественной деятельности: эфирный ли он и в некотором смысле нематериальный, или существует не сам по себе, но составлен из других «материй» (ὑλας), то есть элементов (Michael Psellus. *Theologica* I. 70, 26–28; Gautier. P. 194–195). Михаил Пселл, что следует из трактата, понимает этот огонь как духовную или умную энергию.

<sup>356</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 51, 28–29; Gautier. P. 196.

<sup>357</sup> Michael Psellus. *Theologica* I. 51, 29–32; Gautier. P. 196.

Тем самым, в отличие от Мариева и Марчетто, которые констатировали невозможность установить, какими именно были взгляды Михаила Пселла на эфир и его роль в космической иерархии, я полагаю, что имеющихся источников вполне достаточно для того, чтобы эти взгляды реконструировать. Перед нами вполне внятная иерархически организованная космологическая конструкция. На ее вершине находится Бог, а точнее божественная реальность, согласно философии Пселла, включающая как координированные божественные ипостаси, так и инкорпорированную в христианское учение неоплатоническую триаду,<sup>358</sup> за божественной реальностью следует ангельская, за ангельской — небесная (лучшая часть эфира), которой, как мы увидим ниже, соответствует сфера души, далее — сфера эфира, и уже за ней материальный мир, состоящий из четырех элементов.

Каков источник подобной космологической модели? Мы имеем дело с адаптированной христианским автором космологической иерархией Прокла. Последний отчасти следует своему непосредственному предшественнику Ямвлиху, который первым из неоплатоников реабилитировал эфир и сделал его «важным промежуточным звеном в цепи эманаций»<sup>359</sup>. С точки зрения Ямвлиха, эфир настолько нематериален, что близок к бестелесной сущности богов<sup>360</sup>, то

---

<sup>358</sup> Представляются странными попытки некоторых исследователей заретушировать очевидное присутствие в текстах Пселла неоплатонической субординации. См., напр., наиболее свежую обобщающую работу: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz*. S. 28–32. Вывод Вальтера основывается только на том, что у Пселла есть тексты, прямо излагающие восточно-христианскую триадологическую доктрину. Однако у него есть и столь же недвусмысленные изложения неоплатонического учения об иерархии умов и душ. Проблема как раз в том и заключается, что для Михаила Пселла и координация в Троице и субординация Единого, Ума, Души и космоса были вполне совместимыми.

<sup>359</sup> Месяц С.В. Дискуссии об эфире в античности. С. 94; см. также: Nasemann B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart: Teubner, 1991. S. 69–104; Dörrie H.; Baltus M. *Der Platonismus in der Antike*, vol. 5. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1998. S. 584, n. 30; Moraux P. *Quinta essential*. Col. 1241; Jori A., ed. *Aristoteles. Über den Himmel*. S. 251; Mariév S., Marchetto M. *The Divine Body of the Heavens*. P. 36.

<sup>360</sup> Iamblichus. *De mysteriis*. I.17 (51, 10–12); Places. P. 68.

есть является посредником между чистой бестелесностью и телом. Прокл<sup>361</sup> толкует платоновскую фразу о том, что «божественная идея [небеса] по большей части сотворена из огня» (τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο)<sup>362</sup> в том смысле, что небесный огонь содержит в себе потенциально свойства всех элементов подлунного мира, в том числе и огня, но «огненным образом» (πυρίως)<sup>363</sup>. С точки зрения Прокла, никакая эманация не совершается без посредника.<sup>364</sup> Поэтому элементы, содержащиеся в Уме Демиурга интеллектуальным образом, не могут эманировать в те элементы, которые наблюдаются в подлунном мире<sup>365</sup>. Для этого им нужен посредник, каковым и являются небеса, также состоящие из элементов, пребывающих там в несмешанном виде, и отграниченных друг от друга в том смысле, что каждый пребывает в своей высшей и подлинной форме. Именно в этом заключается отличие небесных элементов от подлунных: первые чисты и не смешаны друг с другом, вторые пребывают в смешении и взаимопроникновении. Более того, каждый элемент подлунного мира является смешением тех четырех элементов, которые в несмешанном виде присутствуют на небесах. Поскольку же небеса состоят из тех же элементов, но в более чистой форме, с точки зрения Прокла, корректно говорить о теле небес, как о пятом элементе<sup>366</sup>. Таким образом, Прокл одновременно отвергает и тех платоников, которые отрицают учение Аристотеля и тех, что принимают учение о пятом элементе, совершенно отличном от тех элементов, из которых состоит подлунный мир. Он, очевидно, находит компромисс с Аристотелем, вводя пятый элемент, хотя бы он и находился в

<sup>361</sup> Месяц С.В. Дискуссии об эфире в античности. С. 95–101; Mariev S., Marchetto M. The Divine Body of the Heavens. P. 36–39; подробнейшее изложение космологии Прокла: Siorvanes L. Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late Neoplatonism [thes.]. London, 1986 (учение об элементах: P. 141–217).

<sup>362</sup> Plato. Timaeus. 40a 2–3.

<sup>363</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. II; Diehl. S. 49, 15.

<sup>364</sup> См.: Proclus. Institutio theologica. 64; Dodds. P. 60, 20–28, где речь идет о том, что всякая монада эманурует двойко — как нечто совершенное и через посредство совершенного — как нечто несовершенное. Тем самым, одно эманурует непосредственно и выступает в качестве посредника для другого. Ср. ту же мысль применительно к разрядам богов: Proclus. Institutio theologica. 133; Dodds. P. 118.

<sup>365</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. II; Diehl. S. 47, 4–9.

<sup>366</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. II; Diehl. S. 49, 22–29.

определенном взаимодействии с другими четырьмя элементами, как целое с частями, или точнее, как говорит Светлана Месяц, являясь «формой существования вещей в небе»<sup>367</sup>.

Для Прокла небо — это монада материального мира<sup>368</sup>, то есть такая единица, которая одновременно охватывает собой все мироздание, заключает его в себе, содержит в себе все материальные тела, все их движения, взаимные отношения и т.п., и при этом исключена из области становления, из области материально-телесного, составляя особую область.<sup>369</sup> Поэтому, как и в случае любой другой монады у Прокла<sup>370</sup>, ее можно рассматривать двояко: в одном отношении она оказывается единой, а в другом — порождающей противоположные движения, уделы небесных богов и демонов<sup>371</sup> и т. п. Тем самым, вполне корректно говорить, что в одном смысле как небо так и синонимичный<sup>372</sup> ему эфир оказываются чем-то первенствующим в материальном мире, а в другом — множасьщиеся небесные тела и эфир как субстрат этого умозрительного процесса должны следовать за небом как единицей.

Если модель Михаила Пселла является адаптированной моделью Прокла, то ангелы и человеческие души в ней должны соответствовать умам и душам прокловской иерархии. Ключевым для различения умов и душ в философии Прокла является то, что последние не способны покинуть сферу телесного и даже

<sup>367</sup> Месяц С.В. Дискуссии об эфире в античности. С. 100.

<sup>368</sup> О статусе небесных тел у Прокла см.: Siorvanes L. Proclus on the elements and the celestial bodies. P. 219–225.

<sup>369</sup> См. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. I; Diehl. S. 132, 3–9, где Прокл устанавливает противоположности условно единого и многого для чинов сущего. Для богов такой противоположностью оказывает противоположность предела и беспредельного, для умов — тождества и различия, для душ — круга тождественного и круга иного, а для тел — неба и становления. Также см.: «среди чувственно воспринимаемых есть одно великое это небо, содержит же оно в себе множество тел, единица, охватывающая множество...» (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἷς μὲν ὁ μέγας οὗτος οὐρανός, περιέχει δὲ πλῆθος ἐν αὐτοῦ σώματων, καὶ συνεκτικὴ μὲν τοῦ πλήθους ἢ μονάς) (Proclus. Theologia Platonica. I; Saffrey, Westerink. P. 42, 22–24).

<sup>370</sup> Proclus. Institutio theologica. 21; Dodds. P. 24.

<sup>371</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. I; Diehl. S. 39, 25–28.

<sup>372</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. I; Diehl. S. 5, 16.

в своем автономном бытии облакаются в особые эфирные тела<sup>373</sup>, которые в целом соответствуют небесной сфере<sup>374</sup>, хотя для высших разрядов богов, «свободных богов» (ἀπόλυτοι θεοί) или, что тоже самое, надкосмических душ в качестве телесного субстрата выступает свет (=эфир)<sup>375</sup>, находящийся на поверхности небесной сферы<sup>376</sup>. Души способны заглядывать за край небесного свода, созерцать умное бытие, подражать ему<sup>377</sup>, но достигнуть его не способны, поскольку выйти за пределы небесного свода означает выйти за пределы собственной природы, что невозможно. Логично, что умов, или умных богов, меньше, чем душ, поскольку они находятся за пределами материального, и не приастны его множественности, напротив, они располагаются ближе к единому.<sup>378</sup>

Аналогичным образом в системе Михаила Пселла ангелы не являются

<sup>373</sup> Proclus. In Platonis Timaeum commentaria. I; Diehl. S. 138, 31 — 139, 4; 142, 10–12; Proclus. Institutio theologica. 207–208; Dodds. P. 180–182.

<sup>374</sup> Прокл прямо называет небо как монаду телесного «колесницей души» (ὄχημα ψυχῆς) (Proclus. Theologia Platonica. III; Saffrey, Westerink. P. 21, 20–22).

<sup>375</sup> См. формулировку Сиорванеса: «Proclus' answer to the possible accusation that light in his scheme is in effect a fifth Element in the Aristotelian sense would have been, that light is indeed a species of Fire but is its most immaterial and pure form, and is therefore the 'summit' of Fire and consequently of the other Elements» (Siorvanes L. Proclus on the elements and the celestial bodies. P. 198–199). Мы видели выше, что вполне корректно отождествлять материю небес в системе Прокла с эфиром (как делает сам Прокл, доказывая, что пятый элемент — это небесный модус бытия четырех элементов) и называть ее эфиром применительно, например, к телам внутрикосмических душ. Поэтому тела надкосмических богов являются нематериальными в том смысле, в каком материальны чувственно воспринимаемые небеса, но материальны в том смысле, что воспринимают один из четырех элементов (а вместе с ним и прочие элементы) в качестве телесного субстрата. В этом же смысле даже надкосмические души привязаны к небесной сфере, хотя бы и будучи ее вершиной.

<sup>376</sup> Блестящую реконструкцию учения о занебесных душах и их телах см.: Месяц С.В. Учение Прокла о надкосмических душах // ΣΧΟΛΗ. 2018. Вып. 12.2. С. 599–631.

<sup>377</sup> См.: Proclus. Theologia Platonica. IV; Saffrey, Westerink. P. 18, 1–21, отрывок, построенный на экзегезе соответствующего места из платоновского «Федра». Ниже (P. 19–22) Прокл рассуждает о нематериальном небе, к которому направлены колесницы душ. Очевидно, что речь идет о той занебесной сфере, которая состоит из чистого света (=эфира), выступающего субстратом для занебесных душ (Месяц С.В. Учение Прокла о надкосмических душах. С. 613–619).

<sup>378</sup> Михаил Пселл (см. ниже) воспроизводит логику, изложенную в Proclus. Institutio theologica. 62; Dodds. P. 58. Всякое множество, будучи ближе к единому, количественно меньше, чем более удаленное от единого. Поэтому телесных природ больше, чем душ, душ больше, чем умов, а умов больше, чем генад. Из рассуждения Прокла Пселл упускает только тот момент, что ближайшее к единому обладает и большей порождающей способностью.

носителями эфирных тел, поскольку умная природа (а вечные умы, отличные от Бога, для христианского автора — это, конечно, ангелы) лишена всякой телесности:

Πᾶς νοῦς οὐσία ἐστὶν ἀμέριστος. τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέγεθος, τὸ μὴ ὄν σῶμα, τὸ μὴ κινούμενον πάντως καὶ ἀμέριστον· πᾶν γὰρ τὸ μεριζόμενον ἢ κατὰ τὸ μέγεθος μερίζεται ἢ κατὰ τὸ πλῆθος, εἰ δὲ ὁ νοῦς κατὰ πάντα αἰώνιος καὶ ἐπέκεινα σωμάτων, ἀμέριστος ἄρα ἐστί. πόθεν δέ, ὅτι ἀσώματος ὁ νοῦς; ὅτι ἑαυτὸν νοεῖ καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, σῶμα γὰρ ἑαυτὸ οὐδὲν νοεῖ. πόθεν δὲ δῆλον, ὅτι αἰώνιος; ὅτι οὐ μερίζεται ἢ νόησις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ταυτότητι ἐστὶ διηνεκεῖ, ὥσπερ ἡ οὐσία. ἔστι δὲ πάντων ὑποστάτης οὐχὶ πᾶς νοῦς, ἀλλ' ὁ ἀμέθεκτος καὶ ὁ δημιουργικός. ὑφίστησι δὲ προσεχῶς μὲν τὰ ἴδια καὶ ἀμετάβλητα, εἴτα δὴ καὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ ἔγχρονα· οὐχ' ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ποιεῖ, τὰ δὲ ὕστερα, ἀλλ' ἐν μιᾷ ῥοπῇ σύμπαντα. ἐκεῖνα δὲ κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ιδιότητα πρόεισι, τὰ μὲν κατὰ τὴν νοερὰν ιδιότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν ψυχικὴν μεσότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν φυσικὴν κίνησιν.

*Всякий ум есть неделимая сущность. Потому что он, не будучи телом, оставаясь всецело неподвижным и неделимым, не обладает величиной. Ибо все делимое делится или по величине или по числу. Если ум безусловно вечен и отделен от тел, то он, конечно, неделим. Почему? Потому что ум бестелесен, потому что мыслит сам себя и к самому себе возвращается, ибо никакое тело его не мыслит. А из чего следует, что он вечен? Из того, что его мышление не разделяется, но пребывает в тождестве, как сущность. Тем, кто сообщает всякой вещи бытие, является не всякий ум, но Непричастуемый и Творец мира. Он сообщает бытие сперва существенному и неизменному, а потом — изменчивому и временному, не так, что сначала одно творит, а потом другое, но в едином акте. Твари существуют согласно своему чину и свойству, один — согласно свойству мышления, другие — согласно природному движению<sup>379</sup>.*

<sup>379</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 24, 1–14; Westerink. P. 27.

Отметим два момента. Во-первых, ум подражает единству, которое превосходит его. Именно поэтому он не имеет частей, величины, числа, возвращается к самому себе, то есть никакая его часть не является внешней для него. Все эти характеристики Михаил Пселл связывает с бестелесностью ума, ведь тело имеет части, делимо, и в силу этого не обладает мышлением, предполагающим отсутствие частей. Во-вторых, Пселл противопоставляет существенное и неизменное изменчивому и временному, причем под первым, очевидно, подразумевается интеллектуальная природа. Хотя и вечное и временное создаются одновременно, в одном акте, каждая тварь существует в своем чине и не может перейти в другой чин. Тем самым, интеллектуальное и неинтеллектуальное радикально разделены, и маркером этого разделения является телесность.

Михаил Пселл принимал учение о том, что душа является носителем эфирного тела<sup>380</sup>. Однако, на мой взгляд, это следует и из того, что ангелы, как интеллектуальные сущности, не могут находиться в одном чине с человеческими душами, или как формулирует сам Михаила Пселл, человеческая душа не может превратиться в ангела:

Εἰ μεταβάλλει ψυχὴ εἰς ἄγγελον. Οὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα· οὐ γὰρ ἐστὶν ὅμοια τὰ γεννητὰ καὶ μεταβλητὰ τοῖς ἀμεταβόλοις. ἀλλὰ ψυχὴ ἄγγελος μὲν ἢ ἀρχάγγελος γενέσθαι οὐ δύναται, μιμεῖται δὲ ὅσον εἰκὸς τὰς ἐνεργείας αὐτῶν, καὶ πρὸς τὰ ὑπερέχοντα γένη ἀπεικονίζεται, ἐπεὶ καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγένηται, ἡ δὲ εἰκὼν ὁμοίωσιν ἔχει πρὸς τὸ παράδειγμα· εἰ δὲ ὁμοιοῦται θεῷ, πολλῶ μᾶλλον ταῖς ὑποδεεστέραις δυνάμεσι. καὶ πᾶσα μὲν ψυχὴ κατ' εἰκόνα πεποιήται τοῦ θεοῦ, οὐ πᾶσα δὲ ἔχει καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν. τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐργασίαν καὶ οἷον ἀρχὴ τις καὶ ἀφορμὴ τῶν ἀγαθῶν πράξεων καὶ οἷον

<sup>380</sup> См.: «Из этих сил одни свободны и принадлежат только душе, а другие присущи тонким световидным телам, иные же существуют в душе, что в материи, а самые последние возникают уже в теле-раковине» (καὶ τῶν δυνάμεων τούτων ἄλλαι μὲν ἀπόλυτοι εἰσὶ καὶ μόνης τῆς ψυχῆς, ἄλλαι δὲ τοῖς λεπτοῖς καὶ αὐγοειδέσιν ἐποχοῦνται σώμασι, τινὲς δὲ πνεύματι ἐνύλῳ συνυφεστήκασιν, αἱ δὲ τελευταῖαι εἰς τὸ ὀστρεῶδες σῶμα ἀποτελεωτῶσιν) (Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 56; Westerink. P. 40).

σκιαγραφία τῶν ἀρετῶν· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐνέργεια ἐστὶν αὐτοθελῆς καὶ ἀληθινῆς εἰκόν. οὐ πάντες δὲ ὁμοίως τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἔχομεν, ἀλλ' οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἕλαττον.

*Превращается ли душа в ангела. Отличные по сущности виды живого существа не превращаются друг в друга. Потому что рожденное и изменчивое не подобно неизменному. Однако и душа ангелом или архангелом стать не может, но подражает насколько возможно их действиям, и отображает превосходящие роды. Поскольку душа возникла по образу Божьему, образ обладает подобием по отношению к первообразу. Если же уподобляется Богу, то в куда больше степени низшим силам. Всякая душа творится по образу Божьему, но не всякая обладает также и уподоблением. Ибо образ есть возможность к деланию доброго и некое начало и исходная точка благих дел, а также набросок добродетелей. Действие же по подобию есть добровольный и доведенный до конца образ. Не все в равной степени достигают уподобления, но одни в большей степени, другие в большей<sup>381</sup>.*

Взаимодействие между чинами возможно только в форме подражания, которое не только не предполагает полного изменения низшего чина, но даже деятельного соприкосновения различных чинов. Подражание осуществляется только как параллельное действие, где действию более высокого чина соответствует действие более низкого чина. И если только такое подражание возможно для душ в отношении ангелов, то в еще меньшей степени оно возможно по отношению к Богу. Логично, что в силу той же зависимости Михаила Пселла от Прокла, он вступает в прямое противоречие с классической ангелологией Дионисия Ареопагита, настаивавшего на количественном превосходстве ангелов над людьми<sup>382</sup>. Михаил Пселл, следуя афинскому философу, говорит, что ангелов меньше:

<sup>381</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 48, 1–14; Westerink. P. 36–37.

<sup>382</sup> Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia. XIV.1; Heil, Ritter. S. 50.

Πότερον πλείους οἱ ἄγγελοι ἢ οἱ ἄνθρωποι. Ἐλάττους τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ πλῆθος οἱ ἄγγελοι· σκοπεῖ γάρ. πάντες οἱ ἀριθμοὶ οἱ πλησιάζοντες τῇ μονάδι ἐλάττους εἰσὶ κατὰ τὸ ποσὸν τῶν πορρωτέρων ἀριθμῶν οἷον ἡ δυάς καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ τετράς ἐλαττώτεροι εἰσὶ τῶν εἴκοσι καὶ τριάκοντα καὶ τεσσαράκοντα. ὥσπερ οὖν οἱ ἐγγύτεροι τῆς ἐνάδος ἀριθμοὶ ἐλάττους εἰσὶν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλείους, οὕτως οἱ ἐγγύτεροι τοῦ ἐνός καὶ μόνου θεοῦ ἔλαττον ἔχουσι τὸ ποσόν, οἱ δὲ πορρώτεροι πλεον, ἐγγυτέρω δὲ τοῦ θεοῦ ἀρχᾶγγελοι καὶ ἄγγελοι καὶ αἱ ὑπερκείμεναι δυνάμεις, πορρωτέρω δὲ οἱ ἄνθρωποι· ὥστε πλείους εἰσὶ τῶν ἀγγέλων οἱ ἄνθρωποι, ὅθεν καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι ἤδη κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐπερατώθησαν, τοῖς δὲ ἀνθρώποις εἰς τὸ ἄπειρον προχεῖται ἡ γένεσις. σταθήσεται δὲ καὶ αὕτη κατὰ τὸν τῆς συντελείας καιρόν.

*Кого больше — ангелов или людей. По числу ангелов меньше, чем людей. Потому что, обрати внимание, все числа, ближе стоящие к единице, меньше по величине дальше отстоящих чисел. Например, два, три и четыре меньше двадцати, тридцати и сорока. Конечно, как более близкие к единице числа, являются меньшими, а более далекие — большими, так и более близкие к единому и единственному Богу обладают меньшим количеством, а более далекие — большим. Ближе к Богу архангелы, ангелы и более высокие силы, дальше — люди. Так что людей больше, чем ангелов. Вследствие этого также ангелы определены по числу, применительно же к людям рождение простирается в бесконечность. Но и оно остановится при окончании времени<sup>383</sup>.*

На мой взгляд, дело не только в том, что Михаил Пселл принимает иерархическую структуру Прокла, что мы наблюдаем у того же Дионисия Ареопагита, но и в том, что он принимает ключевую космологическую идею Прокла о небе или эфире как пределе земного существа, за который оно не может перейти. Тем самым, Михаил Пселл достаточно радикально перекраивает христианское вероучение, отдавая предпочтение концепции языческого философа. При этом он, с одной стороны, оказывается вписан в определенную

<sup>383</sup> Michael Psellus. De omnifaria doctrina. 20; Westerink. P. 26.

традицию понимания ангельского естества, а с другой — в полемический контекст своего времени.

Вопрос об ангельской телесности с самого начала не представлялся для христианской мысли чем-то однозначным<sup>384</sup>. Макарий-Симеон (IV в.) в одной из своей гомилий настаивает на телесности ангелов и человеческой души, полагая, что телесность — это отличительное свойство тварного естества, обеспечивающее ему единство. Так что, с одной стороны, благодаря общей телесности дебелое человеческое тело может составлять нечто единое с тонким телом души, а человек как целое — с ангелом<sup>385</sup>. С другой стороны, соединение человека и Бога возможно только при условии воплощения Бога (то есть приобретения Им телесного облика). Логика Макария-Симеона такова: если телесность — это не всеобщее свойство твари, то тогда и спасение человека не обязательно должно происходить за счет воплощения Бога и обожения тела, спастись можно благодаря очищению от телесного. Видение Макария-Симеона, безусловно, базируется на стоическом концепте всеобщей телесности и на учении о тонкой природе души<sup>386</sup>. В рамках данной концепции тонкой телесностью является та, которая состоит не из четырех материальных элементов, а из пятого элемента — эфира, так что ей могут обладать человеческие души и небесные существа<sup>387</sup>. Подобная трактовка телесности, насколько мы можем судить, уже без прямой зависимости от стоиков (Макарий-Симеон явно был знаком со стоической

<sup>384</sup> Smith G.A. How Thin is a Demon? // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 16.4. P. 479–512.

<sup>385</sup> Macarius. *Homiliae spirituales 50 (collectio H)*. IV.9; Dörries H.; Klostermann E.; Krüger M., eds. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: De Gruyter, 1964. S. 33–34.

<sup>386</sup> О многочисленных параллелях с текстами стоиков в сочинениях Макария см.: Stoffels J. *Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa* // *Theologische Quartalschrift*. 1910. Vol. 92.2. S. 88–105, 243–265.

<sup>387</sup> Ср.: Zeno. *Testimonia et fragmenta*. 115; Arnim H., ed. *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1. Leiden: Teubner, 1964. S. 33. Зенон называет небо «наиболее удаленным эфиром» (*αἰθήρως τὸ ἔσχατον*), который является одновременно и источником и субстратом для всего прочего. В другом отрывке огонь, из которого возникают «разум и понимание» (*ratio et intelligentia*), и который является материей человеческой души, называется «пятой природой» (*quinta natura*), то есть тем же эфиром (134; S. 37–38). Наконец, Зенон наделяет разумом небесные тела, поскольку они обладают огненной природой и содержат в себе творческий огонь (120; S. 34). См. также: Степанова А.С. *Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмологической концепции*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 40, 55.

традицией непосредственно), характерна, например, для Анастасия Синаита<sup>388</sup> и для Иоанна Дамаскина, который называет в собственном смысле бестелесным и нематериальным только Бога, а ангелов, души и демонов считает относительно нематериальными<sup>389</sup>. Аналогичной точки зрения в XI веке придерживался монах Никита Стифат<sup>390</sup>. И для него и для Иоанна Дамаскина, на которого в данном вопросе он опирается, относительность телесности ангелов, душ и демонов, возможно, обусловлена тем, из какой стихии они состоят. Противопоставление в их космологии небесной телесности и прочих четырех элементов<sup>391</sup> коррелирует с противопоставлением относительной телесности ангелов, душ и демонов и обычной телесности материального мира. Из какой материи состоят небеса, Иоанн Дамаскин не говорит, лишь приводя мнения Василия Великого и некоторых языческих авторов<sup>392</sup>. Очевидно, что ему должна быть ближе позиция Василия, что небесное «естество тонко как дым» (τὴν φύσιν λεπτήν)<sup>393</sup>, хотя термином «эфир» обозначается один из четырех материальных элементов, что особенно хорошо видно по 23-й главе «Точного изложения православной веры»<sup>394</sup>, где богослов помещает эфир ниже небесной тверди, вероятно, отождествляя его с огнем, как самым легким элементом<sup>395</sup>. Наконец, Иоанн Дамаскин утверждает, что именно внутри неба «закljučаются и ограничиваются и умные силы ангелов, и все чувственнопостижимое» (ἐντὸς γὰρ αὐτοῦ αἱ τε νοεραὶ

<sup>388</sup> Anastasius Sinaïta. *Viae dux*. 2.5, 74–82; Uthemann. S. 55. В данном случае Анастасий считает, что телесным является все тварное, а не только то, что обладает тремя измерениями.

<sup>389</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 67, 21–23; Kotter. S. 166.

<sup>390</sup> Nicetas Stethatus. *Orationes*. II.9; Darrouzès. P. 70–72.

<sup>391</sup> См.: Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 20, 23–25; Kotter. S. 55, где эфир трактуется как огонь, один из четырех элементов, который в силу своей легкости располагается непосредственно под небесной твердью. Никита Стифат воспроизводит это мнение в одном из писем (Nicetas Stethatus. *Epistulae*. IV.3; Darrouzès. P. 240).

<sup>392</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 20, 11–17; Kotter. S. 51.

<sup>393</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 20, 14–15; Kotter. S. 51.

<sup>394</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 23, 12–16; Kotter. S. 64.

<sup>395</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 21, 3–5; Kotter. S. 51.

τῶν ἀγγέλων δυνάμεις καὶ πάντα τὰ αἰσθητὰ περικλείονται καὶ περιορίζονται)<sup>396</sup>. Следует также обратить внимание, что позиция Михаила Пселла, изложенная в 18-й главе трактата «О всеобщем учении», не тождественна позиции Иоанна Дамаскина. Мыслитель XI века не только разделяет небо и прочие элементы, но и в числе этих элементов обособляет пятый, то есть эфир. Так что даже в этом отношении его космологию нельзя считать адаптацией космологии богослова VII века.

Помимо стойко-аристотелевской трактовки телесности в рамках византийской традиции существовала платоническая, которая выражала себя в совершенно разных формах. В богословии Оригена бестелесность ангела обратно пропорциональна его близости к Богу. Ангел способен как на чисто интеллектуальное продуцирование геометрической фигуры любой сложности, так и на в собственном смысле материализацию, творение для себя материальной формы, хотя даже максимально приближенные к божественной простоте ангелы обладают эфирными (в смысле максимальной разряженности; учение о пятом элементе Ориген отрицал) телами<sup>397</sup>. С другой стороны, в Ареопагитском корпусе об ангелах идет речь только, как о чистых умах<sup>398</sup>. Любопытно, что Никита Стифат, который, как известно, переиздал и откомментировал Ареопагитский корпус, принимает точку зрения, отличную от точки зрения Дионисия.

<sup>396</sup> Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. 20, 1–3; Kotter. S. 50. Поэтому невозможно согласиться с Гленом Пирсом в том, что Иоанн Дамаскин настаивал на «сущностной духовности ангелов» (Peers G. *Subtle Bodies*. P. 3), отрицая для них всякую телесность.

<sup>397</sup> См. об ангелологии Оригена: Haecker R. *Origen's Speculative Angelology // Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance. Conceptions, représentations, perceptions / ed. by F. Lauritzen*. Paris: De Boccard, 2021. P. 95-114. В сжатом виде об эфирных телах праведников и ангелов см.: Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // *Космос и душа*. С. 607–608.

<sup>398</sup> Дионисий Ареопагит неоднократно говорит о невещественности и бестелесности ангелов (*Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia*. I.3; Heil, Ritter. S. 8, 16; II.3; S. 13, 6; II.4; S. 14, 22 и др.). Однако наиболее яркой иллюстрацией того, что для Дионисия невозможна трактовка ангельской бестелесности даже в смысле обладания ими эфирными телами, является отрывок: *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia*. XIII.3; Heil, Ritter. S. 44, 20 — 45, 7, где божественное озарение, которому приобщаются в первую очередь высшие ангельские чины, сравнивается с лучом солнца, сперва проходящем, через «первое вещество, которое всех прозрачнее» (πρώτην ἄλην... τὴν πρῶτον διαϊδεστέρα) (S. 45, 2–3), то есть через эфир.

Платоническая линия (по крайней мере, в разбираемом нами вопросе) не получила аналогичного институционального выражения и была обусловлена скорее циклично возобновлявшимся интересом поздневизантийских авторов к собственно платонической традиции и к христианизированному неоплатонизму Дионисия Ареопагита. В XI веке мы имеем ситуацию прямого столкновения двух традиций понимания телесности: условно стойко-аристотелевской (адаптированной к монашескому дискурсу) и платонической. Первая была представлена Никитой Стифатом, вторая Михаилом Пселлом. В отличие от Никиты Стифата<sup>399</sup> Михаил Пселл, как я уже сказал, настаивал на невозможности для человека (и человеческой души и человека как целого) прийти в единство с ангелами. Он принимал точку зрения одновременно и Дионисия Ареопагита и Прокла о том, что умная природа лишена всякой телесности. Та точка зрения, что ум обладает эфирной телесностью, была для него совершенно чужда. Логика прозрачна. Если ангел и человек телесны (какой бы ни была их телесность), они могут приходить в соединение, превращаться друг в друга (Никита Стифат). Если же нет, между ними — онтологическая пропасть. Опосредованно данная концепция, вероятно, оказала влияние и на сотериологию Михаила Пселла. По крайней мере, для него невозможно обожение человеческой плоти в том смысле, как его описывает, например, Максим Исповедник<sup>400</sup>.

---

<sup>399</sup> Подробно о сравнении двух анжелологий см.: Ларионов А. В. Анжелология Михаила Пселла. См.: Nicetas Stethatus. *Capita gnostica*. 26; PG 120 966B, где Никита Стифат говорит о вхождении совершенных душ в число ангелов, а также *Capita physica*. 81, где богослов утверждает, будто «человек прелagается в ангельское естество» (ἄνθρωπον εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενον) (PG 120 940 AB00 10–11). В целом о заочной полемике двух богословов см.: Lauritzen F. *Ortodossia neoplatonica di Psello*; Lauritzen F. *Psello discepolo di Stetato*.

<sup>400</sup> Lourié B. *Michel Psellos contre Maxime le Confesseur*.

## Выводы для четвертой главы

Попытка объяснить термины «сущность» и «природа» привела Михаила Пселла к пересмотру устоявшейся терминологической модели в христологии, которая предполагала тождество термина для всех описываемых уровней бытия. Если «природа» применительно к Богу и к человеку означает разные вещи, то в случае Боговоплощения будет идти речь о соединении чистого бытия и бытия материального, а точнее вне-формального, такого, которое предполагает определенную форму, но само не тождественно ей. Исходя из общего представления о соотношении формы и материи в физике Михаила Пселла и о терминологическом оформлении этого соотношения, следует сказать, что в данном случае все то, что он называет τὸ ὄλωσοῦν τὴ λεφικὸς, оказывается формой для человеческой природы, то, что в его комментарии на «Физику» называется «сущностью». Это вполне соответствует неоплатоническим представлениям Михаила Пселла об иерархической организации бытия, где единое является причиной ума, ум причиной и «формой» души, а вместе они оказываются сложносоставленной причиной и формой для материальной природы.

Тем самым, последовательное противопоставление терминов «сущность» и «природа», которое берет начало в специфической интерпретации «Физики» Аристотеля, нашло свое отражение не только в космологии Михаила Пселла, но и в его христологии, где термин «природа» в его точном значении может быть применим только к человечеству в его материальном аспекте, в то время как Бог, ум и душа являются природой в несобственном смысле, то есть «сущностью» или формой. Тем самым, на уровне терминологии, на уровне общих физических представлений, в космологии и в богословии прослеживается одна и та же логика: тварное бытие иерархически структурировано и верхние слои данной структуры имеют большее сродство с Божественным, чем нижние. При этом собственно Божество и «более Божественное» из тварного составляют сложную форму Богочеловеческого единства, в то время как человечество оказывается его материей.

Наконец, я рассмотрел ангелологию и психологию Михаила Пселла, которые, с моей точки зрения, неотделимы от его учения об эфирном теле. Я разобрал ключевые отрывки из сочинений Михаила Пселла, касающиеся учения о пятом элементе, сделав вывод, что Михаил Пселл не разделял аристотелевское учение о пятом элементе, рассматривая эфир как промежуточное звено между небом и другими элементами. В теологической системе Михаила Пселла ангелы являются нематериальными существами, лишенными всякой телесности, в том числе и эфирной, и поэтому занимают в космической иерархии более высокое место, чем небо и иной материальный мир. Структура космоса, предложенная Михаилом Пселлом, является упрощенной адаптацией космологии Прокла, которая включает четко очерченную умную сферу, сферу небес, являющихся телесным носителем души, и сферу грубой телесности. Эти же уровни иерархии обнаруживаются в космологии Михаила Пселла, где ангелы бестелесны, а души, даже отделенные от видимого тела, являются носителями эфирных тел. Такое разделение между интеллектуальной и духовной сферами вселенной, основанное на обладании или не обладании телом, принимали не все христианские авторы, занимавшиеся ангелологией. В XI веке противоположного мнения придерживался монах Никита Стифат, считавший, что человек может вступить в контакт с ангелом и даже превратиться в него. Это несоответствие было основано на различном понимании ангельской природы. Традиция, к которой принадлежал Никита Стифат (а также Макарий Египетский, Анастасий Синайский и Иоанн Дамаскин), приписывала ангелам определенную телесность, либо буквально, либо вписывая их в границы материального мира. Неоплатоническая традиция (Прокл, Дионисий Ареопагит, Михаил Пселл) считала, что ангелы абсолютно бестелесны, а значит, общение чистых умов и даже самых совершенных душ если и не невозможно, то имеет некоторые ограничения.

Таким образом, представляется, что мне удалось доказать ключевой тезис данной работы: Михаил Пселл является оригинальным мыслителем, чья оригинальность является следствием не просто привнесения в текст христианской традиции «инородных» языческих элементов (это было отличительной чертой

христианского богословия со II века), но принятия этих элементов в качестве равноправных по отношению к христианской догматике, а философии в качестве универсального инструмента познания, функционирующего применительно ко всем сферам познания — от природы до Бога.

## Заключение

В результате настоящего исследования я пришел к следующим выводам:

1. В XI веке византийская интеллектуальная культура, как уже давно отмечалось исследователями, разделилась на две «партии», а точнее интеллектуальных течения, — монашеское и придворное — что было обусловлено общими изменениями в системе передачи знания в Византии, в формировании двух типов культурных центров, в которых эта передача осуществлялась. Византийская интеллектуальная культура подошла к точке трансформации: должен был совершиться переход от простого собирания знания к его творческому развитию. Расцвет энциклопедического движения в Византии X-XI веков должен был обернуться качественным культурным сдвигом, возникновением культурных единиц и феноменов, для которых ключевым было бы не собирание, а приращение знания. Михаил Пселл был персонализированным воплощением указанной трансформации. С одной стороны, он — ярчайший пример, одна из вершин энциклопедического движения X-XI веков. Он — собиратель знания, коллекционер мнений древних ученых. С другой стороны, усилиями Михаила Пселла различные области знания подверглись творческому переосмыслению. В отличие от большинства исследователей и следуя немногим из современных историков философии, я склоняюсь к тому, что Михаил Пселл — мыслитель оригинальный, что особенно наглядно видно при сопоставлении его богословско-философских сочинений с сочинениями богословов предшествующей традиции, а также тех богословов, современников Михаила Пселла, которые этой традиции стремились соответствовать (например, Симеон Новый Богослов и Никита Стифат).

2. Я ввел понятие «большого текста» византийской традиции. «Большой текст» традиции является неким интуитивно согласованным корпусом, собранием, в рамках которого существовала социальная реальность Византии, так или иначе связанная с религиозной сферой. Частями этого «текста» были библейские книги, а также сочинения древних и новых богословов. Этот «текст» в

XI веке трансформировался в силу внутренних (развитие традиции самой по себе) и внешних причин (возникновение альтернативного центра передачи знания). Большой текст трансформировался либо за счет дополнения, либо за счет новой интерпретации. Новаторство Михаила Пселла следует искать именно в сопоставлении его текстов с элементами «большого текста», то есть тех сочинений, которые были актуальны для византийцев XI века, которые считались безусловно авторитетными. При этом, поскольку Михаил Пселл принадлежал к той «партии» византийского интеллектуального сообщества, которая уже рассматривала «большой текст» христианской традиции как «текст среди других текстов», никаких психологических препятствий, никаких барьеров для трансформации того или иного элемента вероучения у него не было. Неудивительно, что в триадологии, онтологии, христологии и ангелологии присутствуют элементы, позволяющие характеризовать Михаила Пселла как автора, «выпадающего» из нормативного контекста XI века.

3. На материале «Хронографии» Михаила Пселла, а также письма Иоанну Ксифилину я проследил отношение Михаила Пселла к предшествующей традиции, и пришел к выводу, что основной «претензией» его к этой традиции было принижение роли философского знания. Первоначальной интенцией Михаила Пселла было не низвержение одной философской традиции ради другой, например, перипатетической ради платонической, а реабилитация философского знания как такового. В отличие от Анастасия Синаита и тех богословов XI века, которые опирались на Анастасия Синаита, полагавших, что философии доступно только знание о природе, знание о вещах этого мира, в отличие от Максима Исповедника, который в собственном смысле богословием считает переход от дискурсивного мышления к созерцанию, Михаил Пселл полагает, что богословие — это только «иная философия», что никакой границы между двумя этими областями знания нет, что философия, дискурсивное мышление, являясь высшей познавательной возможностью человека, даже на высшем этапе интеллектуального восхождения не утрачивает своих полномочий. Из этого следует, что для Михаила Пселла не существовало никаких метафизических

препятствий для соединения в одной мировоззренческой плоскости, в пространстве одного текста античного (языческого) и христианского богословско-философского содержания.

4. Специфический рационализм Михаила Пселла не мог не привести его к тому, что все возможное знание оказалось заключено в рамки некой логической схемы — а именно триадической схемы, с помощью которой, по мнению Михаила Пселла, можно было бы описать любую предметность, любую сферу знания. Михаил Пселл исключает как из этики, так и из гносеологии любой элемент мистики в смысле наличия в процессе познания и деятельности непознаваемого, непостижимого «другого». «Другой» не представляет иного содержания, помимо рационального, то есть является таким же разумным существом как и человек познающий. Это можно сказать как о Боге, с которым, по мнению Михаила Пселла, мы можем иметь дело только как с «внешним умом», так и о другом человеке, которого Михаил Пселл воспринимает в первую очередь как рациональное существо. Логично, что рационализация, то есть восприятие любой действительности как разумной, предполагает описание любой действительности с помощью модели, которую субъективный ум воспринимает в качестве универсальной.

В случае дидактической формулы, на мой взгляд, — и в этом я не согласен с ее открывателем Д. Дженкинсом, который считал, что Михаил Пселл заимствовал ее у Прокла — ее источником можно считать либо обобщенное учение позднего неоплатонизма, в котором невозможно различить элементы, которые можно приписать Ямвлиху, Сириану, Проклу или Дамаскию, либо сочинения первого в этом ряду философа, являющегося автором многих специфичных для позднего неоплатонизма новаций. Скорректировав историко-философский фундамент триадической схемы Михаила Пселла, я должен повторить, что сама эта схема является следствием базовой установки Михаила Пселла на рационализацию познания, проявившуюся как в гносеологии, так и в этике. Причиной рационализации стала универсализация философского дискурса, признание за философией статуса неотменяемого ни на каком из уровней гносеологической

иерархии инструмента познания, а это, в свою очередь, стало следствием включения Михаилом Пселлом античной философии в общее пространство текста на равных правах с христианской догматикой.

5. Я предлагаю решение проблемы несоответствия триадологии богословских сочинений Михаила Пселла, где излагается на первый взгляд вполне традиционное учение о Троице, и условно философских сочинений, особенно соответствующих глав трактата «О всеобщем учении», где Михаил Пселл предлагает христианскую трактовку неоплатонической иерархии. Объяснение предлагаемое Д. Вальтером в его новейшей биографии мне не представляется убедительным. На мой взгляд, действительно в собственно богословских сочинениях Михаила Пселла мы не найдем прямого утверждения соподчиненности ипостасей Троицы. Однако в них и нет строгого соответствия традиции. Трансформация выглядит следующим образом. Михаил Пселл не столько снимает резкое разграничение внутритроичных отношений и отношений Бога и мира, сколько создает едва уловимое «напряжение», размежевание между природой и ипостасями. В некоторых текстах речь идет о большем наборе абсолютных характеристик, отнесенных к Отцу, нежели к Сыну и Духу. В других мы имеем дело с двумя уровнями внутритроичного бытия, на первом из которых находится Единица, общая природа, на втором — Отец (единица, вовлеченная в числовые отношения), Сын и Святой Дух. Парадокс триадологии Михаила Пселла также и в том, что при очевидной неравночестности ипостасей (основанной на представлении о неравночестности общей природы и ипостасей), которая, казалось бы, предполагает их более интенсивное взаимодействие (что имеет место в языческой философии), мыслитель не только стремится рассматривать отношение между ними в формальном ключе, но и исключает из триадологии всякую динамику. На мой взгляд, это противоречие можно объяснить следующим образом. В общем и целом принимая трактовку Троицы как реальности близкой к интеллектуальной триаде неоплатонизма, в рамках «православного» дискурса Михаил Пселл, с одной стороны, стремится минимизировать — это обусловлено как раз необходимостью соответствия доминирующему дискурсу — разрыв

между ипостасями, а также между ипостасями и общей природой. Можно предположить, что для этого он скрывает те «неоплатонические» описательные элементы, которые давали бы представление о субординативном характере отношений между ипостасями. Но отказываясь от этих элементов, Михаил Пселл исключает из описания ипостасей (=членов интеллектуальной триады) мотив их взаимодействия. В итоге эти отношения зачастую сводятся к отношениям общего и частного, то есть формализуются. При этом в некоторых случаях Михаил Пселл все же вводит «динамическую» терминологию Прокла для описания внутритроичного «механизма». Отсюда двойственность триадологии Михаила Пселла, ее внутренняя противоречивость.

6. Михаил Пселл для описания более низких по отношению к Троице сфер бытия — интеллектуальной и душевной — использовал терминологию «сущности» и «природы», трактуя ее существенно иначе, чем это было принято в актуальной для XI века богословско-философской традиции. Для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина, которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны в трактате «О Всеобщем учении» он говорит о них как о синонимичных. С другой стороны, в этом же трактате он дает определение природы как сугубо тварной реальности, которая невидима для глаз, однако созерцается умом, внедрена в тела Богом, является началом движения и покоя и т.д. Еще более усложняет дело обращение к тем главам трактата «О всеобщем учении», где речь идет об уме и душе: оказывается, что на этом уровне термин «сущность» применяется к сфере ума, словоупотребление в случае души не отличается четкостью (что обусловлено самим статусом души в квазинеоплатонической онтологии Михаила Пселла). Далее, в «Синописе десяти категорий» Михаил Пселл воспроизводит определение сущности, данное Иоанном Дамаскиным. Однако из достаточно подробного толкования этого определения следует, что оно не приложимо к Богу, поскольку Он не нуждается в Себе Самом, чтобы получить бытие. Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации. Тем самым, модель, в которой сущность и

природа оказываются синонимичными терминами, пригодными для описания Божества, Михаилом Пселлом манифестируется, но де факто отвергается. И это, как мне представляется, является следствием легитимации в пространстве христианского текста логики неоплатонической иерархии.

7. Попытка объяснить термины «сущность» и «природа» привела Михаила Пселла к пересмотру устоявшейся терминологической модели в христологии, которая предполагала тождество термина для всех описываемых уровней бытия. Если «природа» применительно к Богу и к человеку означает разные вещи, то в случае Боговоплощения будет идти речь о соединении чистого бытия и бытия материального, а точнее вне-формального, такого, которое предполагает определенную форму, но само не тождественно ей. Исходя из общего представления о соотношении формы и материи в физике Михаила Пселла и о терминологическом оформлении этого соотношения, следует сказать, что в данном случае все то, что он называет τὸ ὁλοσὸν τὴ φύσις, оказывается формой для человеческой природы, то, что в его комментарии на «Физику» называется «сущностью». Это вполне соответствует неоплатоническим представлениям Михаила Пселла об иерархической организации бытия, где единое является причиной ума, ум причиной и «формой» души, а вместе они оказываются сложносоставленной причиной и формой для материальной природы.

Тем самым, последовательное противопоставление терминов «сущность» и «природа», которое берет начало в специфической интерпретации «Физики» Аристотеля, нашло свое отражение не только в космологии Михаила Пселла, но и в его христологии, где термин «природа» в его точном значении может быть применен только к человечеству в его материальном аспекте, в то время как Бог, ум и душа являются природой в несобственном смысле, то есть «сущностью» или формой. Тем самым, на уровне терминологии, на уровне общих физических представлений, в космологии и в богословии прослеживается одна и та же логика: тварное бытие иерархически структурировано и верхние слои данной структуры имеют большее сродство с Божественным, чем нижние. При этом собственно Божество и «более Божественное» из тварного составляют сложную форму

Богочеловеческого единства, в то время как человечество оказывается его материей.

8. Наконец, я рассмотрел ангелологию и психологию Михаила Пселла, которые, с моей точки зрения, неотделимы от его учения об эфирном теле. Я разобрал ключевые отрывки из сочинений Михаила Пселла, касающиеся учения о пятом элементе, сделав вывод, что Михаил Пселл не разделял аристотелевское учение о пятом элементе, рассматривая эфир как промежуточное звено между небом и другими элементами. В теологической системе Михаила Пселла ангелы являются нематериальными существами, лишенными всякой телесности, в том числе и эфирной, и поэтому занимают в космической иерархии более высокое место, чем небо и иной материальный мир. Структура космоса, предложенная Михаилом Пселлом, является адаптацией космологии Прокла, которая включает четко очерченную умную сферу, сферу небес, являющихся телесным носителем души, и сферу грубой телесности. Эти же уровни иерархии обнаруживаются в космологии Михаила Пселла, где ангелы бестелесны, а души, даже отделенные от видимого тела, являются носителями эфирных тел. Такое разделение между интеллектуальной и духовной сферами вселенной, основанное на обладании или не обладании телом, принимали не все христианские авторы, занимавшиеся ангелологией. В XI веке противоположного мнения придерживался монах Никита Стифат, считавший, что человек может вступить в контакт с ангелом и даже превратиться в него. Это несоответствие было основано на различном понимании ангельской природы. Традиция, к которой принадлежал Никита Стифат (а также Макарий Египетский, Анастасий Синайский и Иоанн Дамаскин), приписывала ангелам определенную телесность, либо буквально, либо вписывая их в границы материального мира. Неоплатоническая традиция (Прокл, Дионисий Ареопагит, Михаил Пселл) считала, что ангелы абсолютно бестелесны, а значит, общение чистых умов и даже самых совершенных душ если и не невозможно, то имеет некоторые ограничения.

Таким образом, представляется, что мне удалось доказать ключевой тезис данной работы: Михаил Пселл является оригинальным мыслителем, чья

оригинальность является следствием не просто привнесения в текст христианской традиции «инородных» языческих элементов (это было отличительной чертой христианского богословия со II века), а принятия этих элементов в качестве равноправных по отношению к христианской догматике, а философии в качестве универсального инструмента познания, функционирующего применительно ко всем познавательным сферам — от природы до Бога.

## Список литературы

### Сочинения Михаила Пселла

1. Benakis L. G., ed. Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5). — Athenis: Akademia Atheniensis, 2008. — IX, 94\*, 450 s.
2. Boissonade J.F., ed. Michael Psellus: De operatione daemonum. — Nuremberg: Fr. Nap. Campe, 1838 (repr.: Amsterdam, 1964). — 348 p.
3. Dennis G. T., ed. Michaelis Pselli orationes forenses et acta (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). — Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1994. — XVI, 204 p.
4. Duffy J.M., ed. Michaelis Pselli philosophica minora. Vol. 1: Opuscula logica, physica, allegorica, alia. — Leipzig: Teubner, 1992. — XLIX, 308 p.
5. Gautier P., ed. Michaelis Pselli Theologica. Vol. 1 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). — Leipzig: Teubner, 1989. — XIX, 499 p.
6. Jeffreys M., Lauxtermann M.D., ed. The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities (Oxford Studies in Byzantium). — Oxford: Oxford University Press, 2017. — X, 468 p.
7. Littlewood A.R., ed. Michaelis Pselli oratoria minora. — Leipzig: Teubner, 1985. — XVII, 202 p.
8. Polemis I., ed. Michael Psellus. Orationes funebres. Vol. 1 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). — Leipzig: Teubner, 2014. — XXI, 263.
9. Reinsch D. R., hg. Michaelis Pselli Chronographia. Vol. 1. Einleitung und Text (Millennium-Studien / Millennium Studies. Vol. 51). — Berlin: De Gruyter, 2014. — XLIX, 540 s.
10. Renauld E., ed. Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077). Tome I: Livres I–V. — Paris: Les Belles Letters, 1926. — 199 p.

11. Михаил Пселл. Письмо монаху Иоанну Ксифилину, ставшему патриархом. Пер. Т. А. Миллер // Памятники византийской литературы IX–XIV вв. Отв. ред.: Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1969. — С. 154–155.

12. Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. Физика. Книга А / пер. с греч. Т. Щукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2017. — Т. 2, № 1/2 (3/4). — С. 384–407.

13. Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. Физика. Книга В / Пер. Т. Щукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2018. — Т. 3, № 1. — С. 297–315.

#### Другие источники

14. Adler A., ed. Suidae lexicon, 4 vols., vol. 4 (Lexicographi Graeci. Vol. 1.4). — Leipzig: Teubner, 1935. — XVI, 864.

15. Arnim H., ed. Stoicorum veterum fragmenta, vols. I-IV, vol. 1. — Leiden: Teubner, 1964. — L, 143 p.

16. Benakis L. G., ed. Theodorus Smyrnaeus. Epitoma de natura et de principiis naturalibus (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi byzantitni. Vol. 12). — Athenis: Akademia Atheniensis, 2013. — 33\*, 77 s.

17. Baggarly J.D.; Kuehn C.A., eds. Anastasius of Sinai: Hexaameron. — Rome: Oriental Institute Press, 2007. — LXXXIII, 495 p.

18. Barbel J., ed. Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. — Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. — 397 s.

19. Beckh H., ed. Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae. — Leipzig: Teubner, 1895. — XXXVIII, 640 p.

20. Boissevain U.P., ed. Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 4: excerpta de sententiis. — Berlin: Weidmann, 1906. — XXVIII, 487 p.

21. Boor C. de, ed. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 1: *excerpta de legationibus*, pts. 1–2. — Berlin: Weidmann, 1903. — XXIV, 605 p.
22. Boor C. de, ed. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 3: *excerpta de insidiis*. — Berlin: Weidmann, 1905. — XXIV, 229.
23. Büttner-Wobst T., Roos A.G., eds. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 2: *excerpta de virtutibus et vitiis*, pts. 1–2. — Berlin: Weidmann, 1906–1910. — XLII, 369; XVI, 416.
24. Constan N., ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vols. 1–2. Vol. 1 (*Dumbarton Oaks Medieval Library. Vol. 28*). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. — XXXII, 501 p.
25. Criscuolo U., ed. Michele Psello. *Epistola a Giovanni Xifilino* (*Hellenica et Byzantina Neapolitana. Vol. 14*). — Naples: Bibliopolis, 1990. — 88 p.
26. Daley B. E., ed. *Leontius of Byzantium. Complete works* (*Oxford Early Christian Texts*). — Oxford: Oxford University Press, 2017. — XVII, 616 p.
27. Darrouzès J., ed. Nicétas Stéthatos, *Opuscules et Lettres* (*Sources chrétiennes. Vol. 81*). — Paris: Éditions du Cerf, 1961. — 560 p.
28. Darrouzès J., ed. Syméon le Nouveau Théologien. *Traité théologiques et éthiques. T. 1. Theol. I–III. Eth. I–III* (*Sources Chrétiennes. Vol. 122*). — Paris: Éditions du Cerf, 1966. — 441 p.
29. Deun P. van, ed. *Maximi confessoris opuscula exegetica duo* (*Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 23*). — Turnhout: Brepols, 1991. — CLXXII, 135 p.
30. Diehl E., hg. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. — Leipzig: Teubner, 1903–1906 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965). — LIV, 476; VI, 334; XIV, 504 p.
31. Dodds E. R., ed. *Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. — Oxford: Clarendon Press, 1963. — XLVI, 348 p.
32. Dörries H., Klostermann E., Krüger M., eds. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. — Berlin: De Gruyter, 1964. — LXVI, 341 s.

33. Friedlein G., ed. Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii. — Leipzig: Teubner, 1873. — VIII, 507.
34. Gallay, P., ed. Grégoire de Nazianze: Discours 27–31 (discours théologiques). Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiennes. Vol. 250). — Paris: Cerf, 1978. — 382 p.
35. Gouillard J., ed. Le Synodikon de l'Orthodoxie // Travaux et memoires. 1967. T. 2. P. 1–316.
36. Grumel V., Darrouzès J., eds. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II et III: Les registes de 715 à 1206. — Paris: Institut francais d'études byzantines, 1989. — XXXIX, 614 p.
37. Hajdú K., Wollbold A., eds. Maximus Confessor. Capita Theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis (Fontes Christiani. Vol. 66). — Freiburg, Basel, Vienna: Herder, 2017. — 279 s.
38. Hannick C., ed. Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts, vols. I-II. — Freiburg im Breisgau: Weiher, 2014. — LXXIV, 1276 s.
39. Heil G; Ritter A.M., eds. Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae. — Berlin; New York: De Gruyter, 1991. — XVI, 300 p.
40. Hoppe K., Oder E., eds. Corpus hippiatricorum Graecorum, vol. 1. — Leipzig: Teubner, 1924 (repr. 1971). — XXXV, 429 p.
41. Janssens B., ed. Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum epistula secunda ad eundem (Corpus Christianorum. Series Graeca, 48). — Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven university press, 2002. — CXLI, 75 p.
42. Jori A., hg. Aristoteles. Über den Himmel. Übersetzt und erläutert. — Berlin: Akademie Verlag, 2009. — 533 s.
43. Kotter B., hg. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. II: Expositio fidei (Patristische Texte und Studien. Vol. 12). — Berlin; New York: De Gruyter, 1973. — LIX, 291 s.

44. Kotter P. B., ed. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. I: Dialectica.* — Berlin: De Gruyter, 1969. — XV, 198 s.
45. Lauriotes S. *Ἡ Διόπτρα // Ὁ Ὁρθῶς.* — 1920. — T. 1. — Σ. 331–504.
46. Lebon J., ed. *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 120; Scriptores Syri. Vol. 65).* — Louvain: Durbecq, 1949. — VII, 145, 12\* p.
47. Marcovich M., ed. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum. In 3 vols. Vol. 1: Books I–X.* — Stuttgart; Leipzig: Teubner, 2008. — L, 826 p.
48. Miklosich F., Müller I., edd. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vol. 5.* — Venobonae: Carolus Gerold., 1887. — IV, 481 p.
49. Moravcsik G., ed. *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. 1).* — Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1967. — IX, 341 p.
50. Moreschini Cl., Gallay P., eds. *Gregoire de Nazianze: Discours 38–41 (Sources chrétiennes. Vol. 358).* — Paris: Belles lettres, 1990. — 388 p.
51. O'Meara D.J., ed. *Michaelis Pselli philosophica minora, vol. 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica.* — Leipzig: Teubner, 1989. — XXXIV, 233.
52. Papaioannou S., ed. *Michael Psellus, Epistulae, vols. I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).* — Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. — CLXXXV, 1208 p.
53. Pertusi A., ed. *Costantino Porfirogenito. De thematibus (Studi e Testi. Vol. 160).* — Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952. — XV, 210 p.
54. Places É. des, ed. *Jamblique. Les mystères d'Égypte.* — Paris: Les Belles Lettres, 1966. — 225 p.
55. Rigo A. *Giovanni Italos commentatore della "Gerarchia celeste" dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita // Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche.* — 2006. — Vol. 3. — P. 223–232.
56. Rizzo J.J., ed. *Isaak Sebastokrator's "Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως" (De malorum subsistentia) (Beiträge zur klassischen Philologie. Vol. 42).* — Meisenheim am Glan: Hain, 1971. — XLI, 88 s.

57. Saffrey H. D., Westerink L. G., eds. Proclus. *Théologie platonicienne*, 1–5 vols. — Paris: Les Belles Lettres, 1968–1987. — CXCVII, 173; XCIV, 144; CXVII, 159; XCVII, 204; CIII, 226 p.
58. Scheltema H.J., Wal N. van der, eds. *Basilicorum libri LX. Series A*, vols. 1–9. — Groningen: Wolters, 1953–1988. — 3954 p.
59. Schenkl H., ed. *Themistii in Aristotelis physica paraphrasis (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 5.2)*. — Berlin: Reimer, 1900. — XLII, 272 p.
60. Stählin O., Früchtel L., Treu U., eds. *Clemens Alexandrinus. Vols. 3. Vol. 3. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis diues saluetur, Fragmente (Die griechischen christlichen Schriftsteller. Vol. 17)*. — Berlin: De Gruyter, 1970. — XL, 237 s.
61. Sturz F. W., ed. *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*. — Lipsiae: apud J. A. G. Weigel, 1818 (repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973). — XXXI, 641 p.
62. Thesleff H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited*. — Abo: Akademi, 1965. — 266 p.
63. Thurn J., ed. *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 5)*. — Berlin: De Gruyter, 1973. — LVI, 579 p.
64. Uthemann K.-H., ed. *Anastasio Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula aduersus monotheletas (Corpus christianorum. Series graeca. Vol. 12)*. — Turnhout; Leuven: Brepols, 1985. — CLXVII, 202 p.
65. Uthemann K.-H., hg. *Anastasio Sinaitae Viae dux (Corpus christianorum. Series graeca. Vol. 8)*. — Turnhout; Leuven: Brepols, 1981. — CCXLVII, 455 p.
66. Vitelli H., ed. *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, in 2 vols (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vols. 16–17)*. — Berlin: Reimer, 1887–1888. — XX, 997 p.
67. Vogt A., ed. *Le livre des cérémonies, vols. 1–2*. — Paris: Les Belles Lettres, 1935–1940 (repr. 1967). — XXXIV, 194; XVI, 208 p.

68. Westerink L. G., Duffy J. M., eds. *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 2 (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*). — München; Leipzig: Teubner, 2002. — XXII, 177 p.
69. Westerink L. G., ed. *Michaelis Pselli poemata* (*Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*). — Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1992. — XLVI, 550 p.
70. Westerink L.G., ed. *Michael Psellus. De omnifaria doctrina*. — Nijmegen: Centrale Drukkerij N.V., 1948. — 111 p.
71. Εύεργετινός, ήτοι Συναγωγή των θεοφθόγγων ρημάτων και διδασκαλιών των θεοφόρων και αγίων Πατέρων. Τ. 1. — Αθήναι: Κληρονόμοι Ματθαίου Λαγγή, 1990. — 435 σ.
72. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / Перевод, вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. — М.: Мысль, 1981. — 613 с.
73. Бенешевич В., изд. Тактикон Никона Черногорца. — Пг.: Записки Историко-филологического факультета Петроградского университета, 1917. — 123 с.
74. Избранные творения преподобного Максима Исповедника / под ред. С. И. Сидорова. — М.: Паломник, 2004. — 496 с.
75. Иоанн Дамаскин. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. — М.: Индрик, 2002 (Святоотеческое наследие. Т. 5). — 414 с.
76. Иоанн Итал. Сочинения. Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Г. Ф. Церетели / Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. — Тбилиси: Мецниереба, 1966. — XXI, 250 с.
77. Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. Пер. с греч. д. ф. н. Гончарова И. А. — СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. — 192 с.
78. Кёсеян Х. Анании, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра, епископа армянского // Кёсеян Х. Богословские тексты, исследования. Вып. I. Анания Санахнецы. — Ереван: Эчмиадзин, 2000. — С. 192–337.

79. Пашин А. В. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». — СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. — 408 с.
80. Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. Вступ. статья, пер. и коммент. А. И Сидорова при участии М. В. Никифорова (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. XIII). — М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. — 479 с.
81. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневича. — М.: Эксмо, 2020. — 993 с.
82. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I. Пер. С.В. Месяц. — М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012. — 376 с.
83. Прохоров Г.М. и др., изд. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. — М.: Наука, 2008. — 733 с.
84. Симеон Новый Богослов. Богословские слова. Пер. Т. А. Щукина // EINA: Проблемы философии и теологии. — 2015. — Т. 4, № 1/2. — С. 459–489.
85. Шленов Д., Рапава М. А., изд. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян. Публикация греч. текста, пер., вступительная статья и прим. игумена Дионисия (Шленова), публикация груз. текста М. А. Рапава // Богословский вестник. — 2008. — № 7. — С. 39–104.
86. Ямвлих. О египетских мистериях. Пер. с древнегреч., вступительная статья Л.Ю. Лукомского. Комментарии Р.В. Светлова и Л.Ю. Лукомского. — М.: Изд-во АО «Х.Г.С.», 1995. — 288 с.

### Литература

87. Alexidze L. Michael Psellos and Ioane Petritsi on Intellect // Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa. — 2021. — Vol. 66, № 1. — P. 7–38.

88. Alpers K. *Difficult Problems in the Transmission and Interrelation of the Greek Etymologica // Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos / ed. by G. A. Xenis.* — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015. — P. 293–314.
89. Angold M. *The Byzantine Empire, 1025–1204. A political history.* — London; New York: Longman, 1997. — XII, 374 p.
90. Baggarly J. D. *A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai // Orientalia Christiana Periodica.* — 1970. — Vol. 36. — P. 337–347.
91. Bartikian H. M. *La conquête de l'Arménie par l'Empire Byzantin // Revue des Etudes Arméniennes.* — 1971. — № 8. — P. 327–340.
92. Bartikian H. M. *The religious Diplomacy of Byzantium in Armenia during the tenth and eleventh Centuries // Armenian Studies. Études arméniennes in memoriam Haig Barbérian.* — Lisabona: Calouste Gulbenkian Foundation, 1986. — P. 55–62.
93. Benakis L. G. *Einleitung // Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, text, indices von Linos G. Benakis (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5).* — Athenis: Akademia Atheniensis, 2008. — S. 3\*–65\*.
94. Benakis L. G. *Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos ueber Buch A der Physik // Benakis L. G. Byzantine philosophy.* — Athens: Parousia, 2013. — P. 263–396.
95. Benakis L. G. *Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur 'Physis'— und 'Materie-Form'— Problematik // Byzantinische Zeitschrift.* — 1963. — Vol. 56, № 2. — S. 213–227.
96. Benakis L. G. *Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // Archiv fuer Geschichte der Philosophie.* — 1961. — Vol. 43, № 3. — P. 215–238.
97. Benakis L. G. *Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie.* — 1962. — Vol. 44, № 1. — P. 33–61.

98. Bergjan S.-P. Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: The Concept of «Pronoia» in the «Stromateis», Book VII (with Appendix: Fragments from Clement of Alexandria, Περ προνοίας) // The Seventh Book of the Stromateis: Proc. of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, Oct. 21–23, 2010) / ed. by M. Havrda e. a. — Leiden; Boston: Brill, 2012. — P. 63–92.
99. Browning R. Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries // Past and Present. — 1975. — Vol. 69. — P. 3–23.
100. Burns D. The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate's Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon // Aries. — 2006. — Vol. 6, № 2. — P. 158–179.
101. Campo Echevarría A. del. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V–XI): Principios, Desarrollos e Inversión Final de la Ontología Clásica [thes.]. — Madrid, 2010. — 424 p.
102. Clucas L. The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century. — Munich: Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität, 1981. — XLIII, 266 p.
103. Crostini B. Spiritual 'Encyclopedias' in eleventh-century Byzantium? Miscellaneous evidence for an encyclopedic outlook // Encyclopedic trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6–8 May 2009 / ed. by P. van Deun, C. Macé — Leuven; Paris; Walpole, MA: Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2011. — P. 213–230.
104. Dakouras D.G. Die antiken Religionen bei Michael Psellos. Griechische Religion [thes.]. — Köln, 1975. — 170 s.
105. Dakouras D.G. Michael Psellos' Kritik an den alten Griechen und den griechischen Kult // Θεολογία. — 1977. — Vol. 48. — S. 40–75.
106. Daniélou J. Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église. — Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1953. — 160 p.
107. Decean C.A. The Existence of Aether and the Refutation of Void in Aristotle: A Critical Evaluation of the Arguments [thes.]. — Washington, 1998. — 282 p.

108. Delli E. Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos // *The Libraries of the Neoplatonists* / ed. by C. C. D'Ancona. — Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 210–229.
109. Diamantopoulos G. Remarks on Psellos' attitude towards the patristic exegetical tradition in his *Theologica* // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. — 2021. — Vol. 66, № 1. — P. 39-80.
110. Dörrie H.; Baltes M. *Der Platonismus in der Antike*, vol. 5. — Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 1998. — XV, 616 S.
111. Fawcett W. W. N. *Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions*. Thes. in philos. The University of Western Ontario, 2011. — X, 165 p.
112. Foucault J.A. de. Douze chapitres inédits de la *Tactique* de Nicéphore Ouranos // *Travaux et mémoires*. — 1973. — Vol. 5. — P. 287–311.
113. Gemeinhardt P. Die Trinitätslehre des Michael Psellos // *Theologie und Philosophie*. — 2001. — Vol. 76. — S. 509–529.
114. Golitsis P. Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la *Physique* d'Aristote, Faussement Attribué à Michel Psellos // *Byzantinische Zeitschrift*. — 2007. — Vol. 100, № 2. — S. 637–676.
115. Grierson P. *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*. Vol. 3. Leo III to Nicephorus III (717–1081) (Dumbarton Oaks Research Library and Collection). — Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1973. — 887, LXX p.
116. Gutas D., Siniossoglou N. Philosophy and “byzantine philosophy” // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 271–295.
117. Haecker R. *Origen's Speculative Angelology* // *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance. Conceptions, représentations, perceptions* / ed. by F. Lauritzen. — Paris: De Boccard, 2021. — P. 95-114.
118. Harris J. *Institutional Settings: the Court, Schools, Church, and Monasteries* // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — P. 27–36.

119. Hoffmann P. *Simplicius' Polemics // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / ed. by R. Sorabji. — London: Cornell University Press, 1987. — P. 57–83.
120. Hoffmann P. *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon // Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie* / ed. by I. Hadot. — Berlin: De Gruyter, 1987. — P. 183–221.
121. Hovorun C. *Anastasius of Sinai and His Participation in the Monothelite Controversy // Ephemerides Theologicae Lovanienses*. — 2019. — Vol. 95, № 3. — P. 505–27.
122. Hussey J. M., ed. *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185*. — London: Oxford University Press, 1937. — 260 p.
123. Jeffreys M. *Michael Psellos and the Monastery // The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities* / ed. by M. Jeffreys, M.D. Lauxtermann (Oxford Studies in Byzantium). — Oxford: Oxford University Press, 2017. — P. 42–58.
124. Jenkins D. *Michael Psellos // The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — P. 447–461.
125. Jenkins D. *Psellos' Conceptual Precision // Reading Michael Psellos* / ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. — Leiden; Boston: Brill, 2006. — P. 131–153.
126. Joannou P. *Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. — Ettal: Buch-Kunstverlag Ettal, 1956. — IX, 206 s.
127. Karahalios G. *The philosophical trilogy of Michael Psellos: God — Kosmos — Man [thes.]*. — Heidelberg, 1970. — 162 p.
128. Kazhdan A. P. *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. — Berkeley: University of California Press, 1985. — XXII, 287 p.
129. Krausmüller D. *Reconfiguring the Trinity: Symeon the New Theologian on the 'Holy Spirit' and the Imago Trinitatis // Byzantion*. — 2011. — Vol. 81. — P. 216–240.

130. Krausmüller D. Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God // *Journal of Theological Studies*. — 2017. — Vol. 68. — P. 625–649.
131. Kumpfmüller J. B. *De Anastasio Sinaita*. — Würzburg: Friedr. Pastet, 1865. — 178 p.
132. Lauritzen F. *Areopagitica in Stethatos: a chronology of an interest* // *Византийский временник*. — 2014. — Т. 73. — С. 199–215.
133. Lauritzen F. *Ortodossia neoplatonica di Psello* // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. — 2011. — Vol. 47. — P. 285–293.
134. Lauritzen F. *Psello discepolo di Stetato* // *Byzantinische Zeitschrift*. — 2008. — Vol. 101. — S. 715–725.
135. Lauritzen F. *Psellos and Plotinus* // *Byzantinische Zeitschrift*. — 2014. — Vol. 107 (2). — S. 711–724.
136. Lauritzen F. *Psellos' Commentary on the Jesus Prayer* // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. — 2021. — Vol. 66, № 1. — P. 117–134.
137. Lauritzen F. *The Miliaresion Poet: The Dactylic Inscription on a Coin of Romanos III Argyros* // *Byzantion*. — 2009. — Vol. 79. — P. 231–240.
138. Lemerle P. *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (Bibliothèque byzantine. Etudes 6). — Paris: Les Presses universitaires de France, 1971. — 326 p.
139. Leonis Allatii *De Psellis, et eorum scriptis Diatriba*. — Roma: Malcardus, 1634. — 120 p.
140. Liddell H. G., Scott R. *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — XLV, XXXI, 2042, 320 p.
141. Lourié B. *Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de "l'hérésie des physéthésites"* // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. — 2008. — Vol. 4. — P. 201–227.
142. Magdalino P. *Orthodoxy and History in Tenth-Century Byzantine 'Encyclopedism'* // *Encyclopedic trends in Byzantium? Proceedings of the International*

Conference held in Leuven, 6–8 May 2009 / ed. by P. van Deun, C. Macé. — Leuven; Paris; Walpole, MA: Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2011. — P. 143–159.

143. Mariev S., Marchetto M. *The Divine Body of the Heavens // Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. — Boston; Berlin: De Gruyter, 2017. — P. 31–65.

144. McGeer E. *Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century*. — Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1995. — 423 p.

145. Miles G. *Psellos and his Traditions // Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. — Boston; Berlin: De Gruyter, 2017. — P. 79–102.

146. Moore P., ed. *Iter Psellianum*. A detailed listing of manuscript sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. — XIII, 752 p.

147. Moraux P. *Quinta essential // Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. — Vol. 24/1. — Stuttgart: J.B. Metzler, 1963. — Cols. 1171–1263, 1430–1432.

148. Morrisson C. *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*. T. 2. De Philippicus à Alexis III, 711–1202. — Paris: Bibliothèque Nationale, 1970. — 438, LXIV p.

149. Muehlberger E. *Angels in late ancient christianity*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — XIV, 279 p.

150. Muehlberger E. *Angels in the religious imagination of late antiquity [thes.]*. — Indiana, 2008. — 267 p.

151. Nasemann B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. — Stuttgart: Teubner, 1991. — 320 s.

152. O'Meara D.J. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. — Oxford: Clarendon Press, 1989. — XII, 251 p.

153. Peers G. *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*. — Los Angeles; London: California Press, 2001. — XVI, 235 p.

154. Perczel I. *Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / ed. by Y. de Andia (Serie Antiquite. Vol. 151).* — Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1997. — P. 341–357.

155. Perczel I. *Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.* — 2001. — Vol. 41. — P. 125–146.

156. Pérez Martín I. *Byzantine Books // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — P. 37–46.

157. Piret P. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur.* — Paris: Beauchesne, 2000. — 416 p.

158. Podskalsky G. *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung.* — München: De Gruyter, 1977. — XII, 268 s.

159. Podskalsky G. *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung.* — Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. — 103 s.

160. Sciarra E. *Note sul codice Vat. Barb. gr. 70 e sulla tradizione manoscritta dell'Etymologicum Gudianum // Selecta colligere. № 2: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus / ed. by R. M. Piccione, M. Perkams.* — Alessandria: Ed. dell'Orso, 2005. — P. 355–402.

161. Shaw G. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus.* — University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1995. — XII, 268 p.

162. Shchukin T. *Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique.* — 2016. — Vol. 12. — P. 308–321.

163. Sicherl M. Michael Psellos und Iamblichos' De Mysteriis // Byzantinische Zeitschrift. — 1960. — Vol. 53. — S. 8–19.
164. Siorvanes L. Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late Neoplatonism [thes.]. — London, 1986. — 321 p.
165. Smith G.A. How Thin is a Demon? // Journal of Early Christian Studies. — 2008. — Vol. 16, № 4. — P. 479–512.
166. Sonderkamp J.A.M. Theophanes Nonnus: Medicine in the Circle of Constantine Porphyrogenitus // Dumbarton Oaks Papers. — 1984. — Vol. 38. — P. 29–41.
167. Sorabji R. John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / ed. by R. Sorabji. — Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. — P. 1–40.
168. Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. In 2 vols. Vol. 2: Physics. — Bristol: Bristol Classical Press, 2012. — XIX, 401 p.
169. Spáčil S. La teologia di S. Anastasio Sinaita // Bessarione. — 1922. — Vol. 38. — P. 157–178; 1923. — Vol. 39. — P. 15–44.
170. Stoffels J. Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa // Theologische Quartalschrift. — 1910. — Vol. 92, № 2. — S. 88–105, 243–265.
171. Trizio M. Trials of Philosophers and Theologians under the Komnenoi // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — P. 462–475.
172. Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft (Arbeiten zur Kirchengeschichte. Vol. 125/I-II). — Berlin, Boston: De Gruyter, 2015. — XXIII, 946 s.
173. Uthemann K.-H. Studien zu Anastasios Sinaites: Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Vol. 174). — Berlin: De Gruyter, 2017. — XVI, 712 s.

174. Walter D. Michael Psellos — Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike. — Berlin: De Gruyter, 2017. — IX, 206 s.
175. Wildberg C.J. Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether. — Berlin: De Gruyter, 1988. — XIII, 274 p.
176. Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. — Paris: Leroux, 1920. — VIII, 269 p.
177. Zhyrkova A. John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // The Cambridge Intellectual history of Byzantium / ed. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. — Cambridge : Cambridge University Press, 2017. — P. 435–441.
178. Καραχάλιος Γ. Α. Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν [thes.]. — Αθήναι, 1990. — 246 σ.
179. Τατάκης Β. Η Βυζαντινὴ Φιλοσοφία. — Αθήνα: Εταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, 1977. — 375 σ.
180. Безобразов П.В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл // Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 12–182.
181. Беневиц Г.И. Триадология и «движение Бога» в Первой трудности к Фоме прп. Максима // Вестник РХГА. — 2008. — Т. 9, вып. 1. — С. 252–264.
182. Варламова М. Н. О единстве сущего как предмета первой науки в комментарии Александра Афродисийского на «Метафизику» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2017. — Т 2, № 1. — С. 353–369.
183. Варламова М. Н. Предисловие к переводу Комментария Михаила Пселла на I книгу «Физики» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2017. — Т. 2, № 1/2 (3/4). — С. 373–383.

184. Варламова М. Н. Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на 1–3 главы II книги «Физики» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2018. — Т. 3, № 1. — С. 329–338.
185. Варламова М.Н. Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на III.1–3 и VIII.10 «Физики» Аристотеля // ESSE: Философские и теологические исследования. — 2019. — Т. 4, № 2. — С. 247–267.
186. Варламова М.Н. Учение Аристотеля и Филопона об элементах в контексте спора о вечности неба // Вестник РХГА. — 2017. — Вып. 18.1. — С. 55–68.
187. Гончаров И. А. Классическая теодицея и христианские представления о провидении в «ипостасях зла» Исаака Себастократора // Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. Пер. с греч. д. ф. н. Гончарова И. А. — СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. — С. 14–78.
188. Давыденков О., прот. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. — М.: ПСТГУ, 2007. — 328 с.
189. Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. Диссертация. — М.: ПСТГУ, 2018. — 525 с.
190. Иванов И., свящ. О современном издании богословских сочинений византийского монаха Михаила Пселла — «Theologica» // Христианское чтение. — 2016. — № 5. — С. 70-86.
191. Каждан А. П. Византийская культура (X-XII в.). — СПб.: Алетейя, 2006. — 284 с.
192. Каждан А. П. История византийской литературы (850–1000 гг.): эпоха византийского энциклопедизма. — СПб.: Алетейя, 2012. — 376 с.
193. Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). — Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. — 443 с.

194. Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века) // Мир православия. — 2010. — № 7. — С. 57–77.
195. Ларионов А. В. Иерархичность ангельского мира и ее эсхатологическая связь с человеком в святоотеческой литературе // Богословский вестник. — 2015. — № 18–19. — С. 43–67.
196. Лихачева В. Д. Искусство книги. Константинополь. XI век. — М.: Наука, 1975. — 184 с.
197. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1998. — 750 с.
198. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 2. — М.: Фолио, 2000. — 688 с.
199. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 962 с.
200. Лурье В. М. *Audiat et altera pars*: Стефан Никомидийский и его круг // Вестник РХГА. — 2008. — Т. 9, № 1. — С. 281–285.
201. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество // Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Две книги о Михаиле Пселле. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 183–424.
202. Максимович К. А., изд. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века. М.: Языки русской культуры, 1998; Максимович К. А. «Малая книга» Никона Черногорца (XI в.) — новый источник по истории Восточной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2008. — Вып. 4 (24). — С. 26–37.
203. Месяц С.В. Дискуссии об эфире в античности // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века / под ред. П.П. Гайденоко и В.В. Петрова. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 63–113.
204. Месяц С.В. Учение Прокла о надкосмических душах // ΣΧΟΛΗ. — 2018. — Вып. 12.2. — С. 599–631.

205. Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века / под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 577–621.

206. Светлов Р.В. Античные предпосылки воззрений Исаака Себастократора на зло // Исаак Себастократор. Об ипостасях зла. Пер. с греч. д. ф. н. Гончарова И. А. — СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. — С. 5–13.

207. Степаненко В. П. Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // Античная древность и средние века. — 2000. — Вып. 31. — С. 198–221.

208. Степанова А.С. Физика стойков: Доминирующие принципы онтокосмологической концепции. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. — 164 с.

209. Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров с изображением Богоматери // Византийский временник. — 1999. — Т. 58. — С. 194–211.

210. Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом / сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. — С. 389–495.

211. Шленов Д. В. Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация. — М.: МДА, 1998. — 285 с.

212. Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINAИ: Проблемы философии и теологии. — 2013. — Т. 2, № 1/2. — С. 388–405.

213. Щукин Т. А. Апостол Павел против Аристотеля: полемика с античной философской традицией в «Путеводителе» Анастасия Синаита // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2020. — Вып. 90. — С. 9–27.

214. Щукин Т. А. Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла // Актуальные проблемы языка и культуры. Труды Второй межвузовской научно-практической конференции со

всероссийским участием (Екатеринбург, 31 октября 2018 г.). Научный вестник Уральской государственной консерватории. — 2019. — № 1 (19). — С. 105–116.

215. Щукин Т. А. Мыслитель, который оживил философию: значение Михаила Пселла для византийской интеллектуальной традиции // ESSE. Философские и теологические исследования. — 2017. — Том 2, № 1/2. — С. 353–372.

216. Щукин Т. А. Некоторые замечания о начале “ренессанса Максима” в XI веке // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 года. — СПб.: Изд. РХГА, 2008. — С. 183–189.

217. Щукин Т. А. О возрождении интереса к учению Максима Исповедника в Византии // Научная сессия ГУАП: сборник докладов: в 3 ч. Ч. III. Гуманитарные науки. — СПб.: ГУАП, 2017. — С. 93–96.

218. Щукин Т.А. Рецензия на: Walter D. Michael Psellos — *Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; BD. 132). 216 S. ISBN: 978-3-11-052733-9 // Библия и христианская древность. — 2021. — № 2 (10). — С. 283–301.

219. Щукин Т. А. Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата “О всеобщем учении”) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011. — Т. 12, № 4. — С. 262–266.