

РЕЦЕНЗИИ



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 978-3-11-052733-9¹

УДК 82-95 (27-1)

DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.010

Выход монографии, полностью посвящённой богословским и философским взглядам Михаила Пселла, — в любом случае событие экстраординарное, хотя бы потому, что последняя работа такого рода, монография Г. Карахалиоса «Антропология Михаила Пселла», опубликована в 1990 г.² Но книга Дениса Вальтера ценна не только тем, что ещё раз берётся за поистине неподъёмный труд по описанию и систематизации богословско-философского наследия Михаила Пселла, но предлагает новый подход к изучению этой части его наследия. Данная рецензия посвящена рассказу не только о книге немецкого учёного, но и о том важном месте, которое она теперь занимает в пселловедении.

Книга Д. Вальтера состоит из пространныго введения, трёх глав, небольшого методологического отступления и заключения. Во введении исследователь кратко останавливается на общем историческом контексте жизни и творчества Михаила Пселла (S. 1–2), на его биографии (S. 2–5), на византийскую систему образования в рассматриваемую

1 Рецензия подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

2 *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδακτορὶά διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1990; переиздание: *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Ἀθῆναι, 2008.

эпоху (S. 6–12), что очень важно для понимания сочинений Михаила Пселла, многие из которых являются учебными пособиями или записями лекций. Наконец, перед тем как обозначить цель и метод своего исследования, Д. Вальтер достаточно подробно пишет о сочинениях Михаила Пселла — данный раздел является одним из самых важных во всей книге (S. 12–22).

Исследователь, пожалуй, впервые в пселловедении предлагает чёткий 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*) (S. 17). По мнению Д. Вальтера, если мы, конструируя богословскую систему Михаила Пселла, будем следовать только аргументативным сочинениям, то увидим, что, во-первых, это достаточно последовательный и непротиворечивый мыслитель, а во-вторых, мыслитель христианский (S. 22). Тем более, если мы сравним объём сочинений богословского характера во всем корпусе сочинений Пселла, особенно тех, которые предлагают его собственную точку зрения, мы увидим, что они существенно перевешивают те работы, которые посвящены разбору философских концепций (S. 14). 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 (S. 17), почему византийский мыслитель позволяет себе полемизировать не только с языческими авторами, но и с христианскими (S. 20). Богословие и философия 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 дескриптивным и по этой причине отвергает необходимость анализа некоторых его глав, посвящённых неоплатоническим ипостасям ума (гл. 21–29) и души (гл. 30–56) (S. 15–16). На мой взгляд, это не вполне оправдано. Во-первых, стоит обратить внимание на то, что в трактате «О всеобщем учении» в некоторых главах прямо

называются имена языческих философов, на чьи мнения ссылается Пселл, в то время как в других главах он излагает некое обобщённое мнение. Если следовать логике Д. Вальтера, Михаил Пселл отвергает и это обобщённое 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, посвящённые ноологии, затем психологии³. 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, ангелологические, ноологические и психологические главы трактата «О всеобщем учении» соответствуют ипостасям неоплатонизма: Единому, числам, уму и душе? К чему бы Михаилу Пселлу давать материал в соответствии с логикой неоплатонической иерархии, если он её полностью отвергал? На мой взгляд, допущение неоплатонического характера системы Михаила Пселла вовсе не противоречит базовому тезису Д. Вальтера о последовательном христианстве этого автора, но только подтверждает его мнение о том, что Пселл — мыслитель самостоятельный и оригинальный. Как будет видно ниже, именно отказ от восприятия «неоплатонических» глав «О всеобщем учении» мешает Д. Вальтеру заполнить некоторые лакуны в системе Михаила Пселла.

Это становится видно уже при изложении Д. Вальтером триадологии византийского мыслителя. По мнению исследователя, учение Михаила Пселла о Троице принципиально не отличается от новоникейского (S. 25–26). Пселл, считает Вальтер, лишь уточняет некоторые его аспекты. Исходя из этого уже доказанного положения, Д. Вальтер сравнивает учение Пселла о Троице с неоплатоническими концепциями: учением Плотина о трёх субординированных ипостасях (S. 28–32), общенеоплатоническим учением о духе (=душе) (S. 32–34), проклианской интерпретацией учения о духе (S. 34–35), учением Ямвлиха о триаде (S. 35–37), учением Алкиноя об Уме (S. 37–39). Во всех случаях Д. Вальтер показывает: данные учения если и повлияли на Пселла, то только на уровне терминологии, но не содержательно. Тут нужно сделать два замечания. Во-первых, исследование Д. Вальтера подтверждает (мы это увидим и в следующей главе, посвящённой онтологии) точку

3 На этот простой факт обратил внимание ещё Шарль Зервос: *Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence.* Paris, 1920. P. 455.

зрения, высказанную ещё П. Иоанну и Г. Карахалиосом⁴, что для Михаила Пселла непреложным является тезис о строгой демаркации божественной и тварной реальностей; однако очень мало даёт для понимания того, как устроена тварная иерархия. Почему неоплатоническая логика не может функционировать при описании тварного мира? Во-вторых, критикуя рассуждение Дэвида Дженкинса о том, что Михаила Пселл якобы рассматривает Святой Дух как «середину» между Отцом и Сыном (что, по мнению Дженкинса, является следствием зависимости Пселла от неоплатонической традиции⁵), Д. Вальтер совершенно справедливо отмечает, что в данном случае Пселл вовсе не воспроизводит буквально неоплатоническое учение о прокловской триаде, что мы имеем дело лишь с элементом описания, который не выводит триадологию Пселла за рамки православной догматики (S. 34–35). Однако, на мой взгляд, в данном случае упрощается уже точка зрения Д. Дженкинса, который не столько «обвиняет» Пселла в заимствовании учения Прокла, сколько показывает, что данное учение стало основой для разработанной Пселлом универсальной формулы, применяемой к описанию любой реальности. Таким образом, проблема не в том, что Пселл предлагает какое-то принципиальное учение, а в том, что использует некий новый инструментарий. По мнению Д. Вальтера, впрочем, 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» (S. 35), ссылаясь на учение 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 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 Нерождённым и Рождённым»⁶,

4 *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956. S. 42; *Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God – Kosmos – Man. (Diss.). Heidelberg, 1970. P. 45–46.

5 *Jenkins D.* Psellos' Conceptual Precision // *Reading Michael Psellos* / ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. Leiden; Boston, 2006. P. 134–135; см. также: *Jenkins D.* Michael Psellos // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge, 2017. P. 447–461.

6 *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 13, 77 // PTS. 12. S. 40. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / под ред. Д. Е. Афиногенова. М., 2002. С. 183.

однако для традиции нехарактерно «логическое принуждение» Святого Духа к тому, чтобы быть необходимым третьим элементом триады. Триадология скорее выводится из опыта Церкви, из того, как Отец, Сын и Дух действуют по отношению к миру.

Рассказав о соотношении в сочинениях Пселла апофатического и катафатического методов (S. 39–41), Д. Вальтер переходит к изложению концепции премудрости и воли Бога (S. 41–45). В этом параграфе стоит обратить внимание на два любопытных наблюдения Д. Вальтера. Во-первых, исследователь констатирует, что Михаил Пселл не предлагает внятного изложения учения об идеях и что, следовательно, не вполне ясно, каким образом в его системе соотносятся Бог и творение (S. 42–44). К сожалению, исследователь не знает замечательной работы А. ди Кампо Эччевария, одна из глав которой полностью посвящена рецепции Пселлом учения об идеях. В ней испанский историк философии показывает, что Пселл, критикуя платоновскую концепцию, учение о самостоятельных существующих идеях, взамен предлагает свою, построенную на том, что превечные образцы содержатся в Боге, в «вечности»⁷, если использовать терминологию Пселла. Во-вторых, Д. Вальтер обращает внимание на два места, где Пселл использует прокловский термин ἐπιστροφή. Исследователь констатирует, что буквальная трактовка данного понятия (возвращение Бога к самому себе, третья ступень эманации в рамках неоплатонической модели) противоречила общей установке Пселла на неподвижность в Боге (S. 44–45). Следует заметить, что и в данном случае речь идёт о трансформации триадологии, вызванной использованием нетрадиционного термина. В чем эта трансформация заключается — опять-таки сложно понять, если вывести за скобки соответствующие главы трактата «О всеобщем учении»⁸. Заканчивает раздел Д. Вальтер любопытной и полезной классификацией того, как Михаила Пселл использовал термин «дух», в частности указывая на то, что в словоупотреблении византийского философа стоит различать собственно Святой Дух, третью ипостась Троицы, и «дары духа», которые получает

Хотя Д. Дженкинс явно упускает из виду, что Михаил Пселл в разбираемом им отрывке просто цитирует прп. Иоанна Дамаскина, это не ослабляет его аргументации. Дело не в цитате, а в том, как работает «триадичное» мышление Пселла.

7 Echevarría A. del C. La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos V–XI): Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica. (Doctorate Thesis). Universidad Complutense de Madrid, 2010. P. 555–558.

8 Я разобрал данный отрывок в специальной статье, посвящённой триадологии Михаила Пселла: Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINAL: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 2. № 1/2. С. 401.

человек (S. 45–48). Каков статус этих «даров»: тварны они или нет — Д. Вальтер не проясняет; видимо, оснований для однозначного ответа тексты Михаила Пселла не дают.

Выводы исследователя однозначны: «Предположение о том, что Пселл исповедовал смесь неоплатонизма и христианства, стремясь объяснить христианскую Троицу триадой Прокла или триединством Ямвлиха, не оправдалось» (S. 48).

Следующий третий раздел посвящён онтологии Михаила Пселла. Д. Вальтер последовательно останавливается на том, как трактует Михаил Пселл акт творения (S. 51–54), разбирает концепцию материи и формы и последовательность их творения (S. 54–58), учение об элементах (S. 67–69), душе (S. 70–78), уме (S. 78–80), воле (S. 81–86) и человеческом теле (S. 86–88). В некоторых разделах (например, в разделах о воле и теле) Д. Вальтеру не удаётся «поймать» специфику Пселла — возможно, тут он просто зависит от материала. Зато в других у него получается сделать удачные наблюдения или, по крайней мере, удачно поставить вопрос. Например, он указывает на различное значение терминов *ψυχή* и *πνεῦμα* в системе Михаила Пселла: первое имеет отношение к самобытному бытию души, второе — к бытию души по отношению к телу (S. 70–74). По мнению исследователя, речь идёт всё же об одной и той же реальности (S. 73), хотя, конечно, данный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании. Также, по наблюдению Д. Вальтера, в словоупотреблении Михаила Пселла «сущность» по значению сближается с «формой» и применяется в собственном смысле к самостоятельно существующим и умопостигаемым реальностям (S. 58–60), что является важной новацией Михаила Пселла. Д. Вальтер даже отмечает, что данная терминологическая новация создаёт проблемы для христологии Михаила Пселла: ведь очевидно же, что в данном случае словосочетание «две природы во Христе» нуждается в пересмотре. К сожалению, раскрытию данной проблемы Д. Вальтер посвящает всего несколько предложений (S. 68). Кстати, анализа христологического материала в книге Д. Вальтера почти нет⁹. Но это и неудивительно: невозможно объять необъятное.

Вообще, центральной проблемой данного раздела является проблема формы и материи, их соотношения и очерёдности творения.

9 См. об этом две моих статьи: *Шукин Т. А.* Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла // *Логика и онтология в византийской догматической полемике* / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2020. С. 147–158; *Шукин Т. А.* Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // *Христианское чтение*. 2020. № 1. С. 26–42.

Д. Вальтер приходит к выводу, что в системе Михаила Пселла формы творятся раньше материи, но в наличном тварном бытии они существуют только вместе с материей (S. 54–58). На мой взгляд, как раз данная проблема не является существенной: очевидно же, что формы не предсуществуют хронологически, время возникает только вместе с вещью, вместе с неким единством формы и материи. А раз так, то описание творения формы как творения «прежде» материи является метафорическим приложением категории времени к тому, что существует вне времени. Куда более важной и интересной является проблема места, в котором пребывают чистые формы. С точки зрения Пселла, таким местом является душа. Поскольку Михаила Пселл не развёртывает свою мысль, Д. Вальтер задаётся вопросом: о какой именно душе идёт речь, об общей или индивидуальной? И поскольку исследователь не считает соответствующие главы трактата «О всеобщем учении» аргументативными, он отвечает однозначно: речь идёт об индивидуальной душе (S. 56). Но я бы возразил: если Бог сотворил вещи прежде материи, значит, он сотворил их до того, как возникла индивидуальная душа. Где же они пребывали, с точки зрения Пселла, до творения человека? На мой взгляд, и эту проблему можно разрешить только приняв тот факт, что неоплатоническое учение об общей душе (разумеется, тварной) в какой-то форме проникло и в учение Михаила Пселла.

Важной особенностью работы Д. Вальтера является то, что он проводит постоянные параллели с текстами отцов Церкви, чаще всего — свт. Григория Нисского, прп. Иоанна Дамаскина и свт. Фотия, и именно на основании этого сопоставления выявляет особенности учения Михаила Пселла. На мой взгляд, это сопоставление происходит скорее интуитивно и несистемно. Часто оно ничего не даёт, так что оказывается, что Михаила Пселл говорит примерно то же самое, что святые отцы, на которых он часто и опирается. Так обстоит дело, например, с разделами, посвящёнными человеческому телу или человеческой воле. С другой стороны, иногда действительная «оригинальность» Пселла, скажем, в употреблении терминов «сущность» и «природа» обнаруживается совершенно вне контекста предания, которое уже с VI в. использует эти термины синонимично. На мой взгляд, однако, эта особенность книги Д. Вальтера также ставит её особняком в ряду большинства сочинений, посвящённых богословию и философии Михаила Пселла.

Однако самым большим и самым удачным разделом книги является глава, посвящённая этике Михаила Пселла. Д. Вальтеру, пожалуй, впервые в истории пселловедения удаётся выстроить детальное

и последовательное описание этого раздела его философии, показав, что Михаил Пселл — автор ни на что не похожей этической концепции. По мнению исследователя, Михаил Пселл исходит из того, что существуют два типа добродетелей: практические и теоретические (S. 108). Суть практической добродетели в том, чтобы следовать естественному закону, который, по мнению Пселла, тождественен содержанию Декалога и Евангелия (S. 109). Борьба со страстями, аскетика, играет некоторую роль в этической системе Пселла, но она является только предпосылкой для самосовершенствования, для научения добродетели (S. 113). Важно, что добродетели 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 Пселл, должны быть гармонизированы между собой, что является одной из задач этики (S. 116–117). Гармония, баланс, «тонкая настройка» — это то, к чему стремится праведник в представлении Пселла. Он должен соотносить возможный добродетельный поступок с многообразными жизненными обстоятельствами (S. 126). Последовательное приспособление поступка к обстоятельствам как объективным, так и субъективным, а не только преодоление страстей, физических невзгод Пселл называет настойчивостью (*καρτερία*) (S. 119). 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* (S. 123).

Наконец, высшей целью этики является, по мнению Михаила Пселла, человеколюбие (*φιλανθρωπία*), которое, в трактовке Д. Вальтера, во-первых, имеет проектный характер, то есть предполагает системную, долгосрочную заботу о человеке (S. 126–129), а во-вторых, чуждо любой генерализации, но, напротив, направлено только на конкретного человека, на конкретный случай (S. 158–161). 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. Причём это согласование предполагает и приближение к Богу как источнику межчеловеческого единства (S. 129–131).

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 (S. 140–150), причём стремление к Богу, сосредоточенность на Его созерцании Пселлу представляется чем-то неполноценным — оно всегда должно быть соединено с познанием мира (S. 150). Что означает «озарение» — то, что происходит с умом на высшем этапе его развития, когда Святой Дух идёт навстречу человеку, — Д. Вальтер не берётся объяснить, поскольку для этого нет достаточного количества материала, но высказывает предположение, что речь идёт о получении праведником «даров духа» (см. выше), которые в любом случае нужно трактовать как изменение «качества» интеллектуальной процедуры, а не как обожение, приобретение качеств Божества (S. 148–150). Готовность к принятию этих даров Пселл называет верой — тоже любопытная трактовка одного из базовых понятий христианской этики (S. 167–172). Подражание Христу, по мнению Пселла, заключается в гармоничном сочетании теоретических и практических добродетелей. Как во Христе две природы, так и в человеке: одно обращено к Богу, а другое — к ближнему. Человек призван почитать Бога и заботиться о ближнем (S. 154). По сути, это предел того, что христианин может достигнуть в этой жизни. Доступное на земле блаженство непостоянно и имеет предел, и только «после смерти происходит скачок от земного блаженства к небесному блаженству» (S. 174–175).

Я привёл подробное описание этики Пселла в трактовке Д. Вальтера, чтобы читателю было ясно, насколько серьёзно мыслитель XI в. расходится с византийской аскетической традицией, с неперенным для неё учением об обожении как безусловной цели и приоритете и с трактовкой «социальной» добродетели как чего-то производного от богообщения, того, в чём проявляется святость. Если совсем просто: для святых отцов нет ничего важнее общения с Богом, причём непосредственно, в то время как для Михаила Пселла нет ничего важнее общения с человеком. Д. Вальтер совершенно справедливо называет этику Пселла христианской адаптацией стоического учения — по крайней мере, типологическая схожесть очевидна (S. 130). Также Д. Вальтер отмечает, что мировоззрение философа имеет мало общего с богословием его современников — прп. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, правда в богословии последних он делает акцент на аскетической технике, на достижении бесстрастия, на очищении с помощью слез (S. 99–102, 141, 150), оставляя без внимания ключевой элемент богословия этих авторов, равно как и многих более ранних отцов, — учение об обожении. Однако это вовсе не претензия к книге Д. Вальтера, а скорее указание

на следующий возможный этап исследования: более детальный сравнительный анализ богословия Михаила Пселла и актуальных для его времени христианских авторов, как древних, так и современных Пселлу.

В последнем разделе Д. Вальтер очень кратко, но очень дельно рассматривает богословие Михаила Пселла как некое целое и отмечает, что оно трактуется Пселлом как часть философии, как высший элемент философского мировоззрения, но именно элемент. Сам Михаил Пселл мыслит себя христианским философом, а христианскую философию — итогом истории философии, гармонизацией различных философских направлений и приведением к единству различных философских систем через раскрытие в христианстве их истинного смысла (S. 180–183). Это очень важное наблюдение Д. Вальтера (тут он, правда, не оригинален — впервые на это указал В. Татакис), которое позволяет сказать: для Михаила Пселла, в отличие от любого из святых отцов, в отличие от Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, языческий философский текст, хотя и не является столь же авторитетным как христианский, оказывается равноправным элементом его «христианской философии».

Далее я хотел бы показать, насколько важна книга Д. Вальтера, рассмотрев, какое место она занимает в истории пселловедения. Хотя сам Д. Вальтер считает себя первопроходцем в исследовании данной стороны творчества Михаила Пселла (S. 1, 23)¹⁰, у него было достаточно много предшественников. Первой работой, полностью посвящённой богословским и философским взглядам Михаила Пселла, стала книга Шарля Зервоса «Философ-неоплатоник XI в. Михаил Пселл, его жизнь, труды, философские споры и его влияние». 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»¹¹, — такова точка зрения Зервоса. И хотя исследователь указывает на то, что стремление к адаптации языческой мысли было присуще многим отцам Церкви, Михаил Пселл заимствует у эллинских философов, в том числе, и те идеи, которые несовместимы с христианством¹².

10 Д. Вальтер, конечно, знает о работах Ш. Зервоса и П. Иоанну и даже несколько раз ссылается на них, однако не упоминает о двух монографиях Г. Карахалиоса, о статьях Л. Бенакиса, о книге А. де К. Эччевария и др.

11 Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle. P. 192.

12 Ibid. P. 194–195.

Исследование Ш. Зервоса несмотря на то, что он имел дело с достаточно ограниченным кругом источников, зададо тональность изучению наследия 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 язычником или христианином? Выйти за рамки этих двух апоприй пселловедения очень сложно.

Большую главу посвятил Михаилу Пселлу в своей «Византийской философии» Василий Татакис, который соглашается в оценке Михаила Пселла как неоригинального неоплатоника-эклектика, подчёркивая, однако, его принципиальную установку на рационализм. Этот рационализм заставляет Михаила Пселла отвергать магические практики языческой философии и принимать только её рациональные аргументы¹³. Татакис обращает внимание на два момента. Во-первых, он указывает на прогрессизм Михаила Пселла, на его убеждённость 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 личности¹⁴. 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»¹⁵. На мой 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, сам по себе внутренне единый (обратим на это внимание), и христианский тексты располагаются на одной хронологической и смысловой прямой, если они существуют в рамках одного смыслового пространства, то в строгом смысле второй текст ничем качественно от первого не отличается.

13 *Tatákis* Β. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα, 1977. Σ. 167.

14 *Ibid.* Σ. 164–165.

15 *Ibid.* Σ. 190–191.

Ещё одна большая работа, посвящённая метафизическим взглядам Михаила Пселла, вышла из-под пера греческого исследователя Перикла Иоанну. Точнее сказать, она посвящена Михаилу Пселлу и Иоанну Италу, но взгляды этих двух авторов исследователь рассматривает как нечто единое. Ценность этой работы для своего времени заключается хотя бы в том, что в ней используется рукопись Paris. gr. 1182¹⁶, содержащая бóльшую часть богословских произведений Михаила Пселла, преимущественно толкований на различные места из свт. Григория Богослова (эти трактаты были изданы только в 1989 г.). В своей книге Иоанну формулирует общие для обоих исследователей взгляды на отношения Бога, человека и космоса, и эти взгляды довольно просты: мир сотворён 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 Божественному¹⁷. 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 упрощённом виде. Если вкратце, то метафизика Пселла — это христианское упрощение неоплатонизма.

Учеником П. Иоанну был греческий исследователь Г. Карахалиос, который во многом двигался в русле своего наставника. Он попытался разобрать основные положения богословия Михаила Пселла. Карахалиос в заключение диссертации описывает его богословскую модель как нечто очень близкое к максимально обобщённой 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 счёте Г. Карахалиос, переработав огромное количество сочинений Пселла (некоторые — в рукописях), не нашёл в них ничего специфического, констатируя только, что Михаил Пселл — автор эклектичный¹⁸. В своей более поздней работе Г. Карахалиос, хотя даёт более обширный обзор богословско-философских взглядов Михаила Пселла, сосредоточившись на его антропологии, иных выводов не предлагает, с большим энтузиазмом подчёркивая верность Михаила Пселла православию¹⁹.

16 *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. S. 8.

17 *Ibid.* S. 147–148.

18 *Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos. P. 159–160.

19 *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Σ. 239.

Несколько статей Линоса Бенакиса, посвящённых 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 творении²⁰.

Отчасти развивает точку зрения Л. Бенакиса испанский исследователь Альберто ди Кампо Эччевария, посвятивший Михаилу Пселлу большую главу в своей книге о рецепции (и критике) платоновской теории идей в истории византийской философии. По мнению Эччеварии, 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 разделяет²¹. В действительности — этот вывод для Эччеварии очень важен — Михаил Пселл отрицал существование идей или сущностей, существующих автономно от Божественного творческого акта. С другой стороны, Эччевария указывает на то, что Михаил Пселл взамен одного варианта учения об идеях предлагает другой, где парадигмальная реальность (область вечного) неотделима от промысления Бога о творении и является тем, что порождает некие множественные вечные образцы, опять-таки неотделимые от вечности²². Испанский исследователь предполагает, что в данном учении Пселл зависим от Плотина²³ и не указывает на параллели в истории христианской мысли, прежде всего в богословии Максима Исповедника²⁴. В любом случае Эччеварии удаётся уловить ещё один

20 Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 43 (3). 1961. S. 215–238; Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 44 (1). 1962. P. 33–61; Benakis L. G. Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur 'Physis'– und 'Materie-Form'– Problematik // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 56/2. 1963. S. 213–227; Benakis L. G. Einleitung / Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles. Einleitung, Text, Indices von L. G. Benakis. Athenis, 2008. S. 3*–65*; Benakis L. G. Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über Buch A der Physik // Benakis L. G. Byzantine Philosophy. Athens, 2013. P. 263–396.

21 Echevarría A. del C. La teoría platónica de las ideas en Bizancio. P. 558.

22 Ibid. P. 554–557.

23 Ibid. P. 556.

24 «Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричастуют по благодати сопричастующие сущие. Таковыми, например, являются: благость и всё то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность

элемент мировоззрения Михаила Пселла, относительно источников которого можно дискутировать, что само по себе указывает на оригинальность данного учения.

Все чаще учёные отказываются от того, чтобы вообще обсуждать сочинения Михаила Пселла с их содержательной стороны, и охотнее рассматривают 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 Дженкинса²⁵. 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 мой 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 Майлза²⁶. 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 только аскету, но и обычному искателю истины. Михаил Пселл не отрицает аскетизма (совершенно избегающего 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,

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 сопричастующие 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. Col. 1100D–1101A; рус. пер.: Избранные труды преподобного Максима Исповедника / под ред. С. И. Сидорова. М., 2004. С. 299)

25 См. прим. 4.

26 *Miles G. Psellos and his Traditions // Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin, 2017. P. 79–102.

ни бездумным восприемником чужих мыслей. И хотя оригинальность — это не то, что было для него приоритетом, хотя его восприятие неоплатонической и христианской 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 распространённая среди современных исследователей, которые отказываются искать в богословии и философии Михаила Пселла содержательную оригинальность и переходят к анализу его интеллектуальной стратегии. Например, Дэвид Дженкинс, статью которого я разбирал выше, пишет об общей жизненной стратегии Пселла, составной частью которой является стратегия интеллектуальная. С. Мариев и М. Марчетто²⁷ — о стратегии Пселла в плане рецепции конкретных позднеантичных учений. Г. 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.

В последние годы появилось несколько работ, пока только статей, которые рассматривают Михаила Пселла не как компилятора, а как оригинального богослова, причём оригинального именно в смысле неортодоксальности. Важное наблюдение сделал Ф. Лоритцен в статье 2011 г., указав на то, что Михаил Пселл проводит чёткое различие между православными и еретиками и применяет его в соответствии со своей интерпретацией текстов и христианской традицией²⁸. 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 мой взгляд, здесь схвачена одна из важнейших черт даже не мысли, а мироощущения византийского гуманизма — не только Михаила Пселла. Когда в XIV в. Никифор Григора в полемике со свт. Григорием Паламой ссылался на работы Плотина, не понимая, что для исихастов эти тексты авторитетными не являются, он следовал в мировоззренческом форватере Михаила Пселла. В. М. Лурье обращает внимание на то, что в богословских сочинениях Михаила Пселла содержится прямая полемика с учением

27 *Mariev S., Marchetto M.* The Divine Body of the Heavens // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin, 2017. P. 31–65.

28 *Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 2011. Vol. 47. P. 285–293.

прп. Максима Исповедника об обожении, с принятым в восточно-христианской традиции принципом *tantum-quantum*: 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. М. Лурье обращает внимание и на другие «оригинальности» христологии Михаила Пселла²⁹. Это идёт 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, посвящённую ангелологии Михаила Пселла, в которой показано, что ипат философов исповедовал взгляды, довольно сильно отличающиеся от тех, которых придерживались представители монашеского богословия — прп. Симеон Новый Богослов и Никита Стифат³⁰.

Таким образом, в исследовательской литературе никогда не ставилась под сомнение особая роль Михаила Пселла в возрождении как светской, так и церковной учёности. То, что он является ярчайшим деятелем интеллектуального возрождения Византии в XI в., — общепризнанный факт. Однако о содержательной стороне его философских и богословских концепций, о том, насколько они сами по себе ценны для истории и оригинальны, долгое время, около века, ведётся дискуссия. Можно выделить четыре точки зрения. Первая, сформулированная ещё Ш. Зерво-сом, заключается в том, что Михаил Пселл — это криптоязычник, умело оперирующий христианской терминологией, мыслитель, который, не отрекаясь на словах от догматов православной веры, на деле является неоплатоником. Эту точку зрения подтверждают и прямые свидетельства в сочинениях Пселла, и многочисленные отсылки к текстам языческих философов в его произведениях. Вторая, противоположная, точка зрения (среди наиболее известных её приверженцев можно назвать, например, П. Иоанну, Л. Бенакиса и Г. Карахалиоса) заключается в том, что Михаил Пселл был вполне ортодоксальным мыслителем, ни в чём существенном не отклоняющимся от богословской нормы, хотя и глубоко погружённым в тексты языческих философов, что было подозрительно для официоза XI в., но не более того. В последние годы

29 *Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthesites» // Scrinium: revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2008. Vol. 4. P. 201–227.*

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

становится популярным третий 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. Наконец, четвёртое направление стремится рассматривать Михаила Пселла в широком контексте традиции и, опираясь на то, как византийский энциклопедист рассматривает понятия православия и ереси (Ф. Лоритцен), христологии (В. М. Лурье) и ангелологии (А. В. Ларионов), приходят к выводу о том, что его взгляды несводимы ни к каким влияниям и заимствованиям.

Таким образом, существующие на данный момент подходы к изучению богословско-философского наследия Михаила Пселла, за редкими исключениями, рассматривают его в отношении к неким вневременным, обобщённым 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 в. богословско-философской норме. Слабо разработанной в научной литературе является творческое взаимодействие Михаила Пселла с конкретными текстами, которые именно в то время, в середине XI в., эту норму выражали, хотя именно на этом пути можно увидеть, в чём именно заключается богословско-философское новаторство Михаила Пселла, его оригинальность как мыслителя. Первые опыты Ф. Лауритцена, В. М. Лурье и А. В. Ларионова показали, что именно это направление является наиболее перспективным. И именно в этом направлении, сосредоточившись прежде всего на этике Михаила Пселла, движется Д. Вальтер.

Его книга как бы подводит черту под почти столетней (если считать от монографии Ш. Зервуса) историей изучения богословия и философии Пселла как некой (хотя бы и условной) системы. Важным достижением этой монографии является введение чёткого критерия, по которому сочинения Пселла делятся на оригинальные (аргументативные), где он излагает своё мнение, и доксографические (дескриптивные), предлагающие свод не принадлежащих ему мнений. Д. Вальтер остаётся 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 именно христианской традиции. Исследователь как бы завершает дискуссию о религиозной ориентации Пселла и едва ли не впервые предлагает посмотреть, в чём его специфика именно с точки зрения

христианства. Он обнаруживает её 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 в., ставящую во главу угла не блаженство, не обожение, а интеллектуальную и деятельную гармонию, где стремление к небу уравнивается интересами земного бытия. На мой 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 в. богословской традицией показывает некий «сбой настроек», не происходит ли того же в онтологии, например, в учении о Троице или Боговоплощении? Ответ на этот вопрос должны дать дальнейшие исследования.

Источники

- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Избранные труды преподобного Максима Исповедника / под ред. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004.
- Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / под ред. Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002.

Литература

- Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века) // Мир православия. 2010. № 7. С. 57–77.
- Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 2. № 1/2. С. 389–406.
- Щукин Т. А. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 26–42.
- Щукин Т. А. Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла // Логика и онтология в византийской догматической полемике / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. Санкт-Петербург: Центр содействия образованию, 2020. С. 147–158.
- Benakis L. G. Einleitung // Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, Text, Indices von L. G. Benakis. Athenis: Akademie Atheniensis, 2008. S. 3*–65*.

- Benakis L. G.* Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über 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. Bd. 56/2. S. 213–227.
- Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1961. Bd. 43 (3). S. 215–238.
- Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*. 1962. Bd. 44 (1). S. 33–61.
- Echevarría A. del C.* La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos V–XI): Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica. (Doctorate Thesis). Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- 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.
- Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
- Kαραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Αθήνα: Συλλόγου προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 2008.
- Kαραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδασκαρία διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Αθήνα, 1990.
- Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God — Kosmos — Man (Dissertation). Heidelberg, 1970.
- Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 2011. Vol. 47. P. 285–293.
- 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.
- Mariev S., Marchetto M.* The Divine Body of the Heavens // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev, Boston; Berlin: W. de Gruyter, 2017. P. 31–65.
- Miles G.* Psellos and His Traditions // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev, Boston; Berlin: W. de Gruyter, 2017. P. 79–102.
- Τατάκης Β.* Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.
- Zervos C.* Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Paris: Leroux, 1920.

Тимур Аркадьевич Щукин