

Т. А. ЩУКИН

«ПРАВОСЛАВНЫЙ» БОГОСЛОВ МИХАИЛ ПСЕЛЛ
И ЕГО УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ

Кавычки в заголовке — не утверждение, а сомнение. Михаил Пселл — фигура сомнительная. Одни сомневаются в его литературном таланте, другие — в наличии у него хоть каких-то моральных принципов, третьи — в адекватности его богословия православному преданию. 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 [Joannou 1956, 48–60]¹ (его основным предметом было учение Пселла о творении), то Карахалиос пишет о Троице довольно подробно [Karahalios 1970, 1–35; Караχάλιος 1990, 61–80]. Он констатирует, что триадология Пселла, хотя и выстроена под влиянием философии Прокла, по существу, является вполне традиционной. В доказательство этого он приводит прямые высказывания Пселла, в которых тот прямо 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 [Karahalios 1970, 25–27]. Впрочем, и Карахалиос, и другие исследователи² не могут объяснить одну странность сочинений Пселла: наряду с ясно артикулированным учением о координированной (равноправ-

¹ Иоанну рассматривает богословие Михаила Пселла и Иоанна Итала, как нечто единое, и на основании этого уделяет больше внимание второму мыслителю, которым сам занимался специально.

² Следует выделить важную статью Дэвида 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 2006, 132]. Безусловно полезной является обобщающая статья: Gemeinhardt 2001, 509–529.

ной) триаде в его текстах наличествует столь же ясное учение о триаде субординированной: Единое, Ум, Душа. Философия Пселла функционирует в рамках двух дискурсов, которые условно можно назвать «святоотеческим» и «неоплатоническим». Разумеется, эти 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, видели в нем строго православного богослова, а другие (скажем, Зервос [Zervos 1920]), 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 Пселл пытался изложить и интерпретировать православную триадологию (в том виде, в каком она сформировалась к концу VII в.), и те, что содержат философские изыскания. В данной статье мы будем пытаться уяснить внутреннюю логику «святоотеческого» дискурса Михаила Пселла, опираясь на первую категорию текстов. Анализ текстов второй категории, а также синтетическое рассмотрение обоих типов текстов, — дело отдельного исследования.

1. ТРИАДОЛОГИЯ МЕЖДУ СТРОК

Исследование триадологии Михаила Пселла логично начать с текстов, написанных в жанре «кредо»³. Важнейший из них — начальная глава пространного сочинения, названного средневековыми издателями «О всеобщем учении» (*De omnifaria doctrina*):

³ 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

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 подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью.

и Сыном споклянется 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 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» (Psellus *Theologica II* 35.3–22; все переводы с греческого выполнены автором этой статьи, указания на критические издания, в случае их наличия, см. в списке литературы). 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, небезначальный 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» (Psellus *Poemata* 3.3–18). 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 главе трактата «О всеобщем учении» также проводится идея о совершенном присутствии общего божества в ипостаси (Psellus *De om. doct.* 13.2–4), 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.

У трех ипостасей — Отца, Сына и Духа, — единое божество, единое начало, единая форма, единая природа, единая сущность и сила⁴.

(Psellus *De om. doct.* 1.1–12)⁵

Михаил Пселл очень часто либо прямо заимствует⁶, 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.

⁴ В парижской рукописи XIV в. скриптор прибавляет на полях: «единый образ, единое напечатление, единое божество, единая сущность, единая благодать, единое равенство, единая слава, единое исповедание, единая сила» [Westerink 1948, 17]. Еще в двух рукописях — ватиканской XIII в. и оксфордской XIV в. — аналогичная вставка имеется уже в тексте второй главы: «Единое напечатление, единое божество, единая благодать, единая мощь, единая слава, единое исповедание и единая сила» [ibid.]. Данные вставки, мы предполагаем, 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 напечатление, 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» (Jo. D. *De sancta Trinitate* 2, 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» (Jo. D. *Expositio fidei* 59.94–100). 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.

⁵ Πιστεύομεν εἰς ἕνα πατέρα τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, οὐκ ἐκ τινος γεννηθέντα, ἀνάπιον 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 πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐκπορευόμενον καὶ ἐν τῷ υἱῷ ἀναπαυόμενον· παράκλητον ὀνομαζόμενον ὡς τὰς τῶν ὄλων παρακλήσεις δεχόμενον· κατὰ πάντα ὁμοιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ· ἐκ τοῦ πατρὸς μὲν προερχόμενον, δι' υἱοῦ δὲ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβάνόμενον ὑπὸ πάσης κτίσεως, τούτων δὲ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, πατρὸς, υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος, μία θεότης, μία ἀρχή, μία μορφή, μία φύσις, μία οὐσία καὶ δυνάμις [Westerink 1948, 17].

⁶ Наиболее курьезным случаем такого заимствования является одно из толкований Пселла на знаменитые слова Григория Богослова о движущейся монаде (Psellus *Theologica II* 27). При ближайшем знакомстве с текстом видно, что он представляет собой 80 главу трак-

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 Пселл, выделены жирным, а слова, которыми он пренебрег, заключаются в квадратные скобки в левом столбце.

Михаил Пселл	Иоанн Дамаскин
<p>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 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...].</p>	<p>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 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... (Jo. D. <i>Expositio fidei</i> 8.30–37)</p>
<p>2. И в единого Духа Святого, [Господа и животворящего] не 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 называемого]...</p>	<p>...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... (Jo. D. <i>Expositio fidei</i> 8.172–177) Дух Святой, исходящий из сущности Отца, не рождаемый, но исходящий... (Jo. D. <i>Expositio fidei</i> 8.138–139)</p>

тата «О недоумениях к Иоанну» преподобного Максима Исповедника (Max. *Amb. Io.* 80 (18), PG 91, 1257C–1261A). Данный факт не был замечен ни Вестеринком при описании Синайской рукописи и двух ее копий, содержавших этот текст, ни издателем богословских сочинений Михаила Пселла Даффи.

Михаил Пселл	Иоанн Дамаскин
<p>3. ...Утешителем, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью.</p>	<p>...Утешителя, поскольку Он принимает воззвания всего мира, во всем подобного Отцу и Сыну, от Отца исходящего, через Сына передаваемого и воспринимаемого всей тварью (Jo. D. <i>Expositio fidei</i> 8.180–183).</p>
<p>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].</p>	<p>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... (Jo. D. <i>Expositio fidei</i> 8.221–223)</p>

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 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 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 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 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 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 Пселл, оно встречается несколько раз и по отношению к Каждой из ипостасей.

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

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.

(Psellus *De om. doct.* 12.8–13)

Основная мысль 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 Пселл избегает слова «Бог», предпочитая «божество». Далее в данном тексте Пселл употребляет термин по отношению к Христу (Psellus *De om. doct.* 12–14) (он объяснил, что это словопотребление — неточное). В 15 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» (Psellus *De om. doct.* 15.6–8, 15.11–12). 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 промышлительной Его роли (Psellus *De om. doct.* 16–18).

Хотя мыслитель утверждает (Psellus *De om. doct.* 1.10–12), 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 Пселла, не делает ипостаси равночестными ей.

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 Духа Святого 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) происходящего из сущности Отца, (3) почивающего в Сыне Духа. То есть в данном случае исхождение Духа Святого само по себе не несет для Пселла смысловой нагрузки и не противоположно рождению, свойственному Сыну. Тем самым 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 (Jo. D. *Expositio fidei* 7); 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 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 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 вперемежку, 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 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» (Jo. D. *Dial.* 31.23–25). 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 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.

2. «ЗАМАСКИРОВАННАЯ» СУБОРДИНАЦИЯ?

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: «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» (Psellus *Theologica I*. 23.100–103). Монархия толкуется Пселлом как природное единичное начало (не связанное с пониманием ипостаси Отца как источника единства). Далее он делает любопытное терминологическое уточнение: «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» (Psellus *Theologica I*. 23.107–109, 23.110–113). 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: «Единое выше и единения, и монады и генады и одного, потому что генада причаствует единому, а то, что причаствует, хуже того, чему оно причаствует» (Psellus *Theologica I*. 20.50–52). Таким образом, абсолютное единство божества выше единства ипостасей и тем более любой из них в отдельности. Не вполне понятно, почему Пселл в та-

ком случае говорит о том, что Бог-Единое не выше Бога-Троицы. Ответ на это дается в том же месте *Theologica I*. 20: «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 перемещаясь от умножений, и даже если переходит к иным числам, то сберегает прежние свойства и сохраняет их такими, какие они есть» (Psellus *Theologica I*. 20.52–59). Таким образом, Михаил Пселл различает Единое-в-себе как то, чему причастует 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 недвусмысленно⁷, — 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 первым множеством, а точнее «единомножеством», отличающимся от множества «генад сущих» (Procl. *Theol. Plat.* III.11.17–III.17.14). 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 *év*, 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.

⁷ «Монада здесь — это не когда, как некоторые полагают, Отец заключает в себе отеческое лицо или сыновнее или лицо Духа, так что Он, словно из некой точки излившийся и через Сына, словно через двоицу, прошедший, в Духе совершился. Напротив, монадой называется единство трех, собранных вместе, воспринятое вместо генады» (Psellus *Theologica I*. 20. 45–49).

Именно из этой двойственности Единого рождается внутритроичный «механизм» отношения ипостасей между собой, рождается субординация: «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» (Psellus *Theologica I.* 23.123–130). Михаил Пселл фактически воспроизводит учение Прокла о монаде, которая, существуя (пребывание), создает собственное инобытие (исхождение) и бытие себя в инобытии (возвращение) (см., например: Procl. *Inst. theol.* 21). 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.

3. БЕЗДЕЙСТВУЮЩИЕ ИПОСТАСИ

В 10 главе трактата «О всеобщем учении» раскрывается способ обособления ипостасей: «Святая вселенская Церковь исповедует как догмат Отца нерожденного, Сына Рожденного от Отца, и Духа, исходящего только от Отца, но не от Сына. Она также именует Сына 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» (Psellus *De om. doct.* 10).

Данный пассаж довольно точно пересказывает соответствующий отрывок восьмой 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 восточно-христианской 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» (Jo. D. *Expositio fidei* 8.112: *μονογενής δέ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη*), 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 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 особенностью. 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 общение 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 дединамизации ипостасных отношений (исключение образа света, исключение цитаты об «общности имущества»).

Любопытно, что Михаил Пселл нигде не употребляет характерный для Иоанна Дамаскина термин «проникновение» (*περὶχώρησις*), 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 (Greg. Naz. *Or.* 29.16, PG 36, 93C–96B). Михаил Пселл, формально ссылаясь на Григория Богослова, по существу выдвигает собственное объяснение. В первых, он, опираясь на Аристотеля, говорит, что сущность и энергия, наряду с другими понятиями, такими как 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 Бог слова, 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 соотносительность 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 единосушие с тем, с чем соотносится Отец. Во втором — единосушие окажется самым действием Отца (Greg. Naz. Or. 29.16, PG 36, 96 A: αὐτό δὲ τοῦτο ἐνηρηγῶς ἄν εἶη τό ὁμοούσιον), 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 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) (Max. Amb. Io. 83 (21), PG 91, 1268AB). Более ясно об этом природном движении Максим говорит в другом месте: «[Бог] стал человеком не без природного движения, смысл которого — определение сущности, сказываясь обо всем, с чем он сроден по сущности» (Max. Amb. Th. 2.35–38). То есть движение в данном случае — это бытие общего в единичном, определение общего в единичной реальности, но не движение этой самой единичной

реальности. 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 знаменитую формулу Григория Богослова: «Посему Единица, от начала в Двоицу подвигшаяся, на Троице остановилась». 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 допускал несколько интерпретаций этого места — как «субъективную», так и «объективную», — и в любом случае, не отрицал внутритроичного движения⁸.

⁸ Подробно об этом см.: Piret 1983, 71–83.

4. Выводы

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 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 рамках православного дискурса Михаил Пселл стремится минимизировать разрыв между ипостасями, а также между ипостасями и общей природой. Можно предположить, что он скрывает те описательные элементы, которые дают представление о характере реальных отношений между ипостасями. В итоге эти отношения зачастую сводятся к отношениям общего и частного. Однако в некоторых случаях Михаил Пселл все же вводит «динамическую» терминологию Прокла для описания внутритроичного «механизма». Отсюда двойственность учения Михаила Пселла.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Gautier 1989 — *Gautier P.* (ed.) *Michaelis Pselli Theologica I*. Leipzig: Teubner, 1989.
- Gemeinhardt 2001 — *Gemeinhardt P.* *Die Trinitätslehre des Michael Psellos // Theologie und Philosophie* 76 (2001). S. 509–529.
- Janssens 2002 — *Janssens B.* (ed.) *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum epistula secunda ad eundem*. Turnhout: Brepols Publishers; Leuven: Leuven University Press, 2002 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 48).
- Jenkins 2006 — *Jenkins D.* *Psellos' Conceptual Precision // Reading Michael Psellos / Ed. by Ch. E. Barber, D. Jenkins*. Leiden: Brill, 2006. P. 131–152.
- Joannou 1956 — *Joannou P.* *Christliche Metaphysik in Byzanz. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.

- Karahalios 1970 — *Karahalios G.* The philosophical trilogy of Michael Psellos: Gos-Kosmos-Man. [Unpublished doctoral dissertation. University of Heidelberg, 1970].
- Καραχάλιος 1990 — *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθήνα: Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, 1990.
- Kotter 1969 — *Kotter P. B.* (ed.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Dialectica. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- Kotter 1973 — *Kotter P. B.* (ed.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: Expositio fidei. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973.
- Piret 1983 — *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- Saffrey, Westerink 1968–1987 — *Saffrey D., Westerink L. G.* (eds.) Proclus. Théologie platonicienne, 1–5 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1987.
- Westerink 1992 — *Westerink L. G.* (ed.) Michaelis Pselli poemata. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1992.
- Westerink, Duffy 2002 — *Westerink L. G., Duffy J. M.* (eds.) Michael Psellus. Theologica II. Munchen; Leipzig: Saur, 2002.
- Westerink 1948 — *Westerink L. G.* (ed.) Michael Psellus: De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948.
- Zervos 1920 — *Zervos C.* Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Paris: Franklin, 1920.