

Тимур Шукин

Учение Михаила Пселла о внешнем уме
(θύραθεν νοῦς) в поздневизантийском контексте*

TIMUR SHCHUKIN

MICHAEL PSELLUS'S TEACHING ON THE INTELLECT FROM OUTSIDE
(θύραθεν νοῦς) IN THE LATE BYZANTINE CONTEXT

ABSTRACT. The paper deals with the epistemology of Michael Psellus, namely, his specific interpretation of the peripatetic term 'intellect from outside' (θύραθεν νοῦς). This teaching illustrates the radical difference that is apparent between the so-called court theology and monastic theology (the main representatives of the latter are Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos) in the 11th century. All the texts of Michael Psellus, in which he uses the concept of the intellect from outside, are analyzed, and first of all his treatise *Theol.* 1.106, which is an interpretation of one of the fragments from Gregory the Theologian. In this treatise, the Byzantine thinker offers the above mentioned teaching in an expanded form. Michael Psellus has developed a version of the concept found in Alexander of Aphrodisias into a triad of the 'Pythagorean – Platonic – Socratic' elements, where the first one corresponds to an as yet unmanifested ideal containing a practical imperative, the second, to an abstraction of the ideal from the subject of practice and, thereby, an 'oblivion' of the practical, and the third, to an actualization of the ideal in human individuality, so that the ideal once again becomes practical, but this time already manifested, actually existing. The source of this triad, as shown in the paper, is Proclus' commentary on Plato's *Timaeus*, although the interpretation of Michael Psellus is radically different from that observed in Proclus' text. The analysis of doxographic fragments by Psellus containing the concept of the intellect from outside gives the idea that the term has been borrowed from the commentary by John Philoponus on the Aristotelian treatise *On the Soul*. Another text, a letter to Leon Paraspondylos, reflects the early stage of Psellus' reception of this concept.

KEYWORDS: Michael Psellus, Gregory the Theologian, Proclus, intellect from outside, soul, ethics, epistemology.

© Т.А. Шукин (Санкт-Петербург). tim_ibif@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.07

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01038 «Экзегетическая стратегия и богословие Михаила Пселла в его толкованиях на отдельные места из Григория Богослова в интеллектуальном контексте XI века» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01038/>.

Монашеское и придворное богословие — о сосуществовании этих интеллектуальных групп в Византии XI века давно говорят исследователи¹. Однако их идентификация посредством сравнения конкретных богословских моделей, можно сказать, только начинается. Разумеется, существуют разные подходы. Одни исследователи склонны сближать богословско-философские установки Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, с одной стороны, и Михаила Пселла и его школы, с другой². Другие исходят из резкого противопоставления³. В данной статье мы бы хотели остановиться на конкретном аспекте богословия Михаила Пселла, на его духовной гносеологии, а точнее — на ключевом понятии этой гносеологии — понятии «внешнего ума» (θύραθεν νοῦς), соответствующем некоей реальности, которая в определенном смысле соединяет Бога и человека, является пространством того, что Михаил Пселл почитает за богообщение. Сразу скажем, что это представление о богообщении очень непохоже на то, что мы обнаруживаем у Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата. Для последних характерно представление об интеллектуально-душевной реальности как о «месте встречи» с Богом, пространстве непосредственного созерцания и даже соединения с Ним, так что ум или душа приобретают все свойства божественного⁴. В случае же Ми-

¹ См. главу в монографии Podskalsky 1977: 34–48.

² В качестве примера такого подхода можно указать работы Ф. Лоритцена (Lauritzen 2008, 2011 и 2012) и отчасти Д. Вальтера, о котором мы будем говорить ниже (Walter 2017: 141).

³ См., напр., Lourié 2008, Ларионов 2010.

⁴ Достаточно сказать, что Симеон Новый Богослов в некоторых своих текстах рассказывает о непосредственном явлении Бога словами *самого Бога*: «Едва умоленный молитвами Симеона [Благоговейного], твоего отца, сначала только в уме, в умном чувстве (μόνον τῷ νοῖ ἐν νοεῖρα ἀισθῆσαι), Я удостоил тебя голоса, а затем и луча, а после этого человеколюбиво явился тебе как сияние. Далее Я сделался маленьким облаком в виде огня, воссевшим повыше твоей головы, и подавал тебе только созерцание вида, и от изумления слезы с большим умилением пожигали дебелость плоти, омрачение головы, так что, когда мясо горело в огне, сразу возникал запах от этого, как ты знаешь» (Сум. Нумп. 55.82–92 Kambylis; рус. пер. цит. по: Кривошеин 1996: 232). Если субъект явления говорит «я явился», нужно принять как данность то, что человеческий ум

хаила Пселла речь о непосредственном созерцании и соединении с Богом не идет. Их место, повторимся, занимает концепт «внешнего ума», о котором мы и поговорим.

Наблюдением о важной роли этого концепта у Михаила Пселла мы обязаны Денису Вальтеру, который в своей монографии 2017 года попытался объяснить, каким, с точки зрения византийского мыслителя, должен быть результат богопознания. Рассуждая о словоупотреблении Михаила Пселла⁵, Вальтер обращает внимание на то, что он использует слово «дух» (πνεῦμα) в различных смыслах, причем применительно именно к божественной, сверхчеловеческой реальности. В этой связи исследователь делает два историко-богословских предположения. Во-первых, Вальтер вспоминает концепцию Оригена об уровнях причастия Божеству (все существа причащаются Отцу, разумные твари — Сыну Логосу, и только святые — Святому Духу), предполагая, что позиция Михаила Пселла может быть резонансом оригенистической концепции. Во-вторых, исследователь излагает учение патриарха Фотия о различии между Святым Духом и даром духа (τὸ δῶρον τοῦ πνεύματος), которое мог воспринять и Михаил Пселл.

(а затем и весь человек) непосредственно созерцает Бога. Несомненно Симеон Новый Богослов понимал, что даже непосредственное явление нетварного тварному должно иметь какой-то образ, соответствующий тварному. Симеон никак не разрешает эту проблему, а точнее, видит разрешение в самом противоречии: Бог является в некоем образе, но и сам этот образ божествен: «Когда же мы восходим к более совершенному [состоянию], [Бог] без образа и без вида (ὁ ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) приходит не как прежде, без образа и без вида, и не в молчании совершает присутствие и пришествие к нам света Своего. Но как? В некоем образе (μορφῆ), но [образе] Божиим. Бог же показывается не в каком-либо облике (σχήματι) или отображении (ἐκτυλώματι), а принявшим образ (μεμορφωμένος) в свете, непостижимом (ἀκατανοήτω), неизъяснимом (ἄμυχάνω) и лишенном образа (ἀμόρφω), [показывается] простым — ибо ничего более мы не можем ни сказать, ни выразить — но всё же явственно показывается, познается вполне познаваемо (γνωρίζεται πάνυ γνωστῶς); незримый, Он созерцается совершенно отчетливо, невидимо говорит и слушает; Бог по природе, Он, словно некий друг с другом, лицом к лицу беседует с теми, которые по благодати родились от Него богами» (Sym. Euch. 1.196–208 Krivochéine; рус. пер. Д.А. Черноглазова).

⁵ Walter 2017: 46–47.

И вот именно для этого, как считает Вальтер, византийский мыслитель и вводит заимствованное у Аристотеля понятие «внешнего ума», которое для Пселла синонимично «дару духа», то есть реальности, происходящей от Духа, но тварной. Нужно сказать, что Вальтер не приводит никаких доказательств влияния на Михаила Пселла именно в этом аспекте Фотия и тем более Оригена, однако сама логика противопоставления нетварного Духа и Его тварного действия подмечена верно⁶. Исследователь также, кратко рассматривая ключевой отрывок из *Theol.* 1.106⁷, обращает внимание на параллель учения Пселла с аристотелевским учением об активном и пассивном уме (*Arist. de An.* 3.5, 430a10–35), согласно которому существуют (1) ум всегда действующий, ничему не подверженный и пребывающий отдельно от единичного и материального, и (2) ум, подверженный воздействию и преходящий⁸. Тем самым, по мнению Вальтера, индивидуальный человеческий ум по Пселлу является аналогом ума пассивного, а внешний ум — активного⁹. Как мы увидим ниже, это важное и верное наблюдение не учитывает того, что Михаил Пселл воспринял данное уче-

⁶ Невозможно не обратить внимание на то, что различие между нетварным Богом и его тварным действием коррелирует с учением антипаламитов XIV века о нетварной сущности и тварной энергии Божией. В этом отношении перспективными представляются попытки Г. Каприева установить генетическую связь между текстами Пселла и исихастскими спорами (см. Kapriev 2021: 101–116).

⁷ Walter 2017: 79–80.

⁸ Обсуждение этой проблематики см. Kosman 1995.

⁹ С точки зрения аристотелеведения, такое отождествление является чистой спекуляцией, поскольку Аристотель не использует термин «внешний ум» в трактате «О душе». Если быть точным, то «внешний ум» или «внешняя душа» — это термин Демокрита, означающий первичные шарообразные фигуры, которые «входят в животное вместе с вдыхаемым воздухом и сдерживают внешнее давление среды, препятствуя находящейся в животных душе выйти наружу. В результате жизнь и смерть сводятся [у Демокрита] к способности вдыхать и выдыхать воздух» (*Arist. Resp.* 4, 472a7–11; рус. пер.: Месяц 2020: 103). Сам Аристотель широко использовал термин «внешняя душа / пневма», означающий вдыхаемый животным внешний воздух (см. там же содержательное примечание и библиографию: Месяц 2020: 102, п. 11). В трактате «О происхождении животных» Аристотель использует эту демокритовскую метафору для описания ума вообще, поскольку, по его мнению, только ум является тем, что не связа-

ние не непосредственно у Аристотеля, а в комментаторской традиции, и, конечно, творчески переработал.

Далее Д. Вальтер развивает эту гипотезу применительно к гносеологии Михаила Пселла¹⁰. Он указывает, что, с точки зрения византийского мыслителя, есть два объекта познания: вещи тварного мира и Бог. Михаил Пселл использует в обоих случаях один и тот же термин «теория». Это указывает, по мнению Вальтера, на единство познавательной способности, хотя Бог, с точки зрения Михаила Пселла, принципиально непознаваем. На материале «Надгробного слова матери» исследователь выделяет шесть видов познания, высшим из которых является метафизика или мудрость, то есть знание конечных причин. Сам процесс познания представляется Михаилом Пселлом как движение от низшего к высшему, причем на вершине гносеологической иерархии располагается Бог как высший объект познания. Оригинальность Михаила Пселла заключается, по мнению Вальтера, в том, что он не только не отрицает необходимость нижних ступеней знания, но и отвергает возможность обращения к Богу непосредственно, минуя познание мира. Византийский мыслитель выделяет три причины, по которым необходима теоретическая добродетель: (1) она является основанием для практической добродетели, то есть для делания добрых дел, (2) она объясняет нам совершенство Творца через совершенство мира (тем самым, по мнению Вальтера, снимается противоречие между познанием Бога и невозможностью Его познать — ведь в данном случае познается не Бог, а один из Его атрибутов), (3) она дает возможность заслужить милость Божию, вызвать встречное движение Бога к нам, без чего собственно богопознание невозможно. По мнению Вальтера, именно в этом смысле Бог называется «внешним умом», в том смысле, что Он дает человеку то, что человек не может получить сам. Впрочем, как отмечает исследователь, Михаил Пселл не объ-

но ни с какой телесной деятельностью (Arist. GA 736b28 и далее). Сближение активного и внешнего умов произошло в комментаторской традиции.

¹⁰ Walter 2017: 141–150.

ясняет, в чем именно заключается вершина познания, в чем заключается богопознание. Да, Михаил Пселл, используя образ платоновской пещеры, восходит от теней и отражений к непосредственному знанию, так что может «беседовать» с Богом. Однако более или менее внятного описания этого собеседования у Михаила Пселла нет. Вальтер полагает, исходя из широкого контекста богословско-философского наследия Михаила Пселла, что последний был принципиально против трактовки вершины познания как сосредоточенности на одном только Боге. Вальтер заключает, что «речь идет, очевидно, не об уподоблении Богу в платоновском смысле, а скорее об уподоблении в добродетельной жизни по божественному закону, которая на последней ступени может привести к озарению»¹¹. В чем это озарение заключается, Михаил Пселл опять-таки прямо не говорит, но, вероятно, и в данном случае идет речь не об обращенности к Богу, а о некоем максимально гармоничном устройении человеческой природы, в которой сбалансированы теоретические и практические добродетели, интересы духа и тела. Именно поэтому Вальтер в своей монографии сосредоточивается на этике Михаила Пселла: поскольку богопознание редуцировано до осуществления божественного закона в жизни, логично предположить, что именно нравственность является корнем метафизики византийского мыслителя.

На наш же взгляд, конструкция Д. Вальтера нуждается в проверке, хотя бы потому, что в ней слишком слабо раскрыто понятие «внешнего ума», которое сам исследователь называет ключевым, тем, в котором выражается высшая ступень теории. Предлагаем ниже анализ данного понятия с привлечением всех сочинений Михаила Пселла, где оно используется.

Ключевым источником по данному вопросу является небольшой трактат *Theol.* 1.106, посвященный толкованию на один из фрагментов 31-го слова Григория Богослова. Разбор этого трактата в нужном ему ключе производит Г. Диамантопулос в своей

¹¹ Walter 2017: 149.

недавно вышедшей монографии¹². Для греческого исследователя важно показать, что Михаил Пселл в этом трактате стремится истолковать слова Григория Богослова об «уме всего, внешнем уме» (νοῦν τοῦ παντὸς καὶ τὸν θύραθεν νοῦν) через представления греческих философов, прежде всего неоплатоников, тем самым уравнивая, ставя на один уровень христианского святого и языческих мыслителей. Диамантопулос видит в трактате Михаила Пселла лукавство: с одной стороны, полагает он, Пселл указывает на ошибочность точки зрения Григория Богослова, отождествляющего «ум всего, внешний ум» античных философов со Святым Духом, хотя бы и неправильно понимаемым, с другой же — притворно соглашается с ним. Притворство, по мнению Диамантопулоса, выражается в том, что Михаил Пселл приводит подборку мнений языческих философов, которые солидаризируются не с Григорием Богословом, а как раз с Михаилом Пселлом, считающим, что «ум всего» — это выражение зависимости частных (то есть человеческих) умов от ума божественного, а «внешний ум» — это «пророческая энергия» богов, которые наделяют людей внешним знанием. Тем самым Михаил Пселл явно растождествляет «внешний ум» со Святым Духом, сближая его с некими действиями Бога. Диамантопулос не очень интересуется содержанием понятия «внешний ум» (это имеет косвенное отношение к теме его монографии) и так же как Д. Вальтер не раскрывает его во всей полноте. Именно этим и займемся мы.

Михаил Пселл, как мы уже сказали выше, реагирует на фразу из 31-го слова Григория Богослова (Gr. Naz. Or. 31.5.3–16 Gally):

‘Τὸ πνεῦμα’ γάρ φησι ‘τὸ ἅγιον Σαδδουκαῖοι μὲν οὐκ εἶναι τὸ παράπαν ἐνόμισαν, οὐδὲ γὰρ ἄγγελον οὐδὲ ἀνάστασιν, οὐκ οἶδ’ ὅθεν τὰς τοσαύτας περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας διαπτύσαντες ἐν τῇ παλαιᾷ εἰρημίας. Ἑλλήνων δὲ οἱ θεολογικώτεροι καὶ μάλλον ἡμῖν προσεγγίσαντες ἐφαντάσθησαν μὲν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ· περὶ δὲ τὴν κληῖν διηρέχθησαν, νοῦν τοῦ παντὸς καὶ τὸν θύραθεν νοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες. τῶν δὲ καθ’ ἡμᾶς φιλοσόφων οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο ὑπέλαβον,

¹² Diamantopoulos 2023: 328–337.

οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὡς φασιν, οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε σέβουσιν οὔτε ἀτιμάζουσι, μέσως πως περὶ αὐτοῦ διακείμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ λίαν ἀθλίως. καὶ τῶν θεὸν ὑπειληφόντων οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς, οἱ δὲ τολμῶσιν εὐσεβεῖν τοῖς χεῖλεσιν¹³.

«Саддукеи, — говорит он, — вовсе не признавали бытия Духа (так как не признавали ни ангела, ни воскресения); не знаю, почему презрели они столь многие свидетельства о Нем в Ветхом Завете. А из язычников лучшие их богословы и более к нам приближающиеся имели представление [о Духе], как мне это кажется, но не соглашались в наименовании и называли Его Умом всего, Умом внешним и подобно тому. Что же касается до философов нашего времени, то одни почитали Его действованием, другие тварью, иные Богом, а иные не решались [сказать о Нем] ничего из этого из уважения к Писанию, которое, как говорят они, будто бы ничего не выразило ясно, и поэтому они и не чтут и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать — весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Богом одни благочестивы только в рассуждении, а другие осмеливаются воздавать Ему честь и устами» (Psell. *Theol.* 1.106.8–19 Gautier).

Как справедливо отмечает тот же Г. Диамантопулос, нет никаких оснований считать, что святитель имел в виду тех или иных мыслителей, хотя речь идет, вероятно, об аристотелевской, а не о неоплатонической традиции. Если применительно к первому термину, «ум всего» (νοῦς τοῦ παντός), ничего определенного сказать невозможно, то термин «внешний ум», как мы уже сказали, явно восходит к Аристотелю и интерпретировался именно в рамках перипатетической традиции. Александр Афродисийский называет «внешним» или «активным» умом божественный ум, поскольку тот существует обособленно от человеческого индивидуума, однако является подлинным осуществлением индивидуального, человеческого ума¹³. Также из этого отрывка не следу-

¹³ В развернутом виде учение о внешнем уме содержится в так называемом «Приложении» к трактату Александра Афродисийского «О душе» — позднеантичной компиляции, составленной частью из подлинных, частью из неподлинных фрагментов Александра. Первая часть второй главы, посвященная учению

ет, каким образом Григорий Богослов интерпретировал данный термин, кроме того, что, с его точки зрения, безымянные философы наделяли свой Ум теми же свойствами, какими христиане наделяют Святого Духа. «Ум всего, внешний ум» — это совершенное, вечное, всеблагое, всемудрое существо, которое сотворило мир и которое промышляет обо всем творении и о каждом из элементов данного творения. Существенной характеристикой Духа, по Григорию Богослову, как следует из 31-го слова, является осуществление, завершение божественного замысла о человеке, которое выражается как в «объективности» таинства Крещения¹⁴, так и в «субъективности» принятия человеком троичной природы Бога и бытия Святого Духа: «И вообще нет ничего, что при рассмотрении мной представляемого остановило бы мысль на [каких-либо] подобиях (τῶν ὑποδειγμάτων), если только с долж-

об уме, признается большинством исследователей подлинной. Библиографию по данной главе см. Sharples 2004: 24. Александр Афродисийский развивает учение о трех типах ума: (1) потенциальный ум, то есть наша способность к познанию и обучению, (2) ум приобретенный, то есть действительность нашего мышления, возникшая в результате обучения и приобретения знаний, (3) ум деятельный (ποιητικός), актуальный (ἐνεργεῖα), или «приходящий извне» (θώραθεν). Вот как Александр характеризует последний: «Это ум, о котором говорится, что он 'снаружи' (θώραθεν), творческий (ποιητικός) [интеллект], не являющийся частью или силой нашей души, но возникающий в нас извне (ἐξωθεν), всякий раз, когда мы мыслим его, если действительно мысль возникает при восприятии формы (κατὰ μὲν τὴν τοῦ εἶδους λήψιν τὸ νοεῖν γίνεται), и [если действительно] она сама является нематериальной формой (εἶδος ἄυλον), никогда не сопровождаемой материей и не отделяемой от нее, когда мыслится. Будучи именно таким, [творческий ум] отделен от нас, поскольку его бытие умом не возникает из-за того, что мы его мыслим, но оно таково по собственной природе, будучи в действительности и умом, и умопостигаемым. Такие форма и сущность (οὐσία), отделенная от материи, нетленны. По этой причине творческий ум, который в действительности является такой формой, что приходит снаружи, обоснованно назван Аристотелем бессмертным умом» (Alex. Aphr. *Mant.* 2.108.22–109.1 Bruns).

¹⁴ «Если [Дух] не достоин поклонения, то как меня Он обоживает в Крещении? А если достоин, почему не почитаем? А если почитаем, то как же Он не Бог? Одно держится другим, это воистину золотая и спасительная цепь. От Духа мы имеем возрождение, от возрождения — воссоздание, от воссоздания — познание достоинства Воссоздавшего» (Gr. Naz. *Or.* 31.28.9–15 Gally).

ным благоразумием не взять из образа что-нибудь одно и отбросить прочее. Наконец, показалось мне наилучшим распрощаться с образами и тенями, как обманчивыми и весьма далекими от истины, самому держаться более благочестивого образа мыслей, ограничиваться немногими словами, иметь проводником Духа, до конца беречь озарение, полученное от Него (ἐντεῦθεν ἔλλαμψιν), как родного товарища и соратника, проторивая путь по этой жизни...» (Gr. Naz. Or. 31.33.7–16 Gallay). Очевидно, что если сближение Святого Духа с «внешним умом» философов не случайно, то оно основано как раз на том, что и «внешний ум» и Святой Дух делают человека действительными в том качестве, в каком предполагается и перипатетическим, и христианским учением. Понятно, что если для Александра Афродисийского осуществление человека заключается в том, чтобы быть «умным» при жизни и частью божественного ума после смерти, то для Григория Богослова речь идет об обожении всего индивидуума.

Имея всё это в виду, обратимся к толкованию Михаила Пселла. Византийский исследователь обращает внимание своих слушателей на то, что Григорий Богослов, прежде чем обратиться к более научному рассмотрению вопроса, то есть учению о Святом Духе, делает это в более риторическом ключе (*Theol.* 1.106.1–7) — вероятно, именно для этого обращаясь к образам обобщенных оппонентов из прошлого и настоящего. Сперва Михаил Пселл останавливается на саддукеях (20–36): по его мнению, они получили имя от мифологического Садока и относятся к тем потомкам Израиля, которые именуется от отца, в отличие, например, от фарисеев, которые называются по образу жизни («φάρεις по-еврейски ‘чистый’») (Пселл оговаривается, что есть и другая версия: фарисеи происходят от Фареса, сына Фамари, прообразующего иудейский народ, в то время как его брат Зара — языческие церкви). Третьим, книжникам, имя дано по профессии, поскольку они учат других букве закона и толкуют законоположения. Специфика саддукеев, говорит Пселл, заключается в том, что они, в отличие от фарисеев, принимающих существование Святого Духа, и книжников,

считающих, что Дух Божий свят и посвящен Ему, вовсе Его отрицают, хотя и утверждают, будто держатся Писания. Полемизируя с саддукеями, Михаил Пселл приводит несколько мест из Священного Писания, где, по его мнению, идет речь о Святом Духе (49–72). Например, святитель именно в этом ключе толкует стих книги Бытие «И дух Божий носился над водой» (*Быт.* 1:2), ссылаясь на Василия Великого и Ефрема Сирина. Далее Михаил Пселл делает большое отступление и перечисляет книги Ветхого Завета, которые, по его мнению, входят в библейский канон (73–91). Михаил Пселл объясняет слушателям, что именно Григорий Богослов имеет в виду под писаниями Ветхого Завета, вероятно предполагая, что состав этого списка не очевиден. Сам по себе перечень любопытен: он не вполне совпадает с аналогичными списками Афанасия Александрийского (*Ath. Ep. fest.* 39¹⁵) и Иоанна Дамаскина (*Jo. D. F.o.* 90 Kotter). Пселл, например, в отличие от Иоанна Дамаскина включает в число канонических «Премудрость Соломона» и «Книгу Сираха», «Книгу Маккавеев», которую оба святых отца не упоминают, и даже обсуждает «Книгу Юбилеев». С другой стороны, в перечне Михаила Пселла курьезным образом отсутствует Псалтирь. Впрочем, он соглашается со святыми отцами в том, что общее количество книг должно быть равно 22, сообразно количеству букв еврейского алфавита. Функция этого отступления не вполне ясна: можно предположить, что византийский мыслитель стремится очертить круг источников, чьи свидетельства работают на его выводы относительно бытия Духа: Он существует, Он сотворил мир и человека, о Нем говорят Писания и Он каким-то образом соотнесен с нами. Ниже философ переходит к аналогичной процедуре применительно к языческим авторам, которые рассказывают уже не о Духе, а о том, как именно он взаимодействует с нами. Таково разделение труда в тексте Михаила Пселла: христианский текст сообщает нам о Духе, а языческий — о Его действии. Однако прежде этого он высказывается по существу вопроса:

¹⁵ См. Joannou 1963: 71–76.

ἔδοξαν γὰρ ἐμοὶ οἱ ἄνδρες μηδὲν περὶ τοῦ θεοῦ οἰηθῆναι τι πνεύματος, ἀλλὰ βουλόμενοι τὰ μερικὰ τῶν καθόλου ἔξαρτᾶν, ὡς τὰς πολλὰς φύσεις τῆς μιᾶς καὶ τὰς πολλὰς ψυχὰς τῆς μιᾶς καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς τοῦ ἑνός, διὰ τοῦτο νοῦν τοῦ παντὸς τοῖς οἰκείοις λόγοις εἰσάγουσι· καὶ ‘νοῦν’ δὲ ‘θύραθεν’ οὐ τὸ πνεῦμα οἴονται, ἀλλὰ τὴν τῶν παρ’ ἐκείνοις λεγομένων θεῶν μαντῶδὸν ἐνέργειαν.

Мне представляется, что эти мужи [лучшие эллинистические богословы] вовсе не думают о Духе, но имеют в виду зависимость частных вещей от общего — многих природ от одной природы, многих душ от одной души и многих умов от одного ума, поэтому вводят в свои сочинения слова «ум всего». И под «внешним умом» тоже подразумевают не Духа, но пророческую энергию тех, кого у них называют богами (Psell. *Theol.* 1.106.98–103 Gautier).

Для Григория Богослова «ум всего» и «внешний ум» — это если не тождественные, то очень близкие по содержанию понятия, по крайней мере они относятся к одному и тому же субъекту — к Святому Духу, даже если языческие философы понимают Его неправильно. Михаил Пселл, давая разные определения обоим понятиям, очевидно, различает не только Святого Духа с «умом всего» и «внешним умом», но и «ум всего» и «внешний ум» между собой. Вопрос в том, насколько это различие существенно. В первом случае идет речь о реальности, которая соотносена с вещью как общее с частным, которая присутствует в частном, но отличается от него. Во втором случае говорится о частном проявлении деятельного отношения реальности, отличающейся от вещи, к самой этой вещи. Тем самым, если мы принимаем, что и в случае «ума всего», и в случае «внешнего ума» говорится о чем-то близком, первое понятие является более общим по отношению ко второму: действительно, «ум всего» описывает всякое отношение общего интеллектуального к частному, в то время как «внешний ум» только определенную разновидность такого отношения.

Далее Михаил Пселл указывает на орфиков как пример такой трактовки «внешнего ума» (*Theol.* 1.103–109), хотя из его слов не ясно, в чем заключалась трактовка. Мы можем только сказать, опираясь на корпус свидетельств об орфической традиции, что речь

идет о каком-то божественном даре, который позволяет прорицателю высказывать божественную волю и предлагать набор действий — богослужебных, аскетических, нравственных, — которые соответствовали бы этой воле¹⁶. Впрочем, свидетельство Михаила Пселла об орфиках следует рассмотреть вкупе с прочими свидетельствами языческих философов, сводка которых занимает почти всю оставшуюся часть *Theol.* 1.10б, а также с теми свидетельствами, которые византийский мыслитель приводит в других своих сочинениях. Разберем их последовательно.

Михаил Пселл выделяет трех мыслителей, «лучших богословов» с его точки зрения: Пифагора, Платона и Сократа (*Theol.* 1.110–133). Во-первых, он аргументирует это ссылкой на Прокла (отчасти сконструированной самим Михаилом Пселлом — в сочинениях Прокла подобного учения именно в таком виде найти не удалось), что эти три мыслителя образуют последовательность (σειρά), в которой Пифагор выступает как скрытое солнце (κεκρυμμένος ἥλιος), Сократ — как явленное, а Платон — как некий посредник между ними. Во-вторых, Михаил Пселл перечисляет мыслителей, которые, с его точки зрения, не подходят под определение «лучших богословов»: последователи Эмпедокла и Анаксагора — скорее физики, чем богословы, а Аристотель, хотя и касается богословских вопросов, но делает это более приземленно (ἀνθρωπικώτερον) и непоследовательно, часто по своему усмотрению, как некий Протей, меняя точку зрения с богословской на физическую. В чем же заключаются трактовки Пифагора, Платона и Сократа?

(1) Пифагор никогда не говорит ничего прямо, но использует символы. Михаил Пселл приводит несколько известных выска-

¹⁶ Ср., напр.: «[Бродячие жрецы и прорицатели]. Они держат наготове кучу книг Мусея и Орфея — потомков Селены и Муз, как они уверяют, — по которым они совершают жертвоприношения, убеждая не только частных лиц, но и целые города, что-де и для тех, кто еще жив, и для тех, кто уже умер, существуют избавления и очищения от прегрешений посредством жертвоприношений и радостных забав, которые они называют «посвящениями в таинства», что избавляют нас от загробных страданий, а кто жертв не приносил — тех ожидают ужасы» (Pl. R. 2, 364e; Лебедев 1989: 40).

зываний Пифагора, никак их не интерпретируя: «воздерживайся от чернохвостки», «поворотись к солнцу, не изливай избыточную влагу», «ярмо не перешагивай и не садись на хлебную меру», «бобов не ешь» (*Theol.* 1.120–122). В античной традиции эти акусмы трактовались по-разному — иногда в чисто этическом, иногда в мистико-литургическом смысле¹⁷. Мы не имеем права приписывать Михаилу Пселлу того или иного толкования, поскольку даже не можем сказать, на какой источник пифагорейских речений он опирался. Однако мы вполне можем предположить, что для византийского мыслителя в данном случае «более богословской» является точка зрения, которая высказывается не столько о Боге, сколько о действии и состоянии человека по отношению к Богу. Применительно к Пифагору, тем самым, «ум всего» и «внешний ум» оказываются тем, чья действительность выражается в предписании действий и состояний.

Надо сказать, что именно с пифагорейством нужно соотнести отсылку Михаила Пселла к орфикам. И тех, и других в тексте Пселла объединяет «неясность» — это характеристика обоих учений по существу. Они именно для того и нужны, чтобы обозначать пока еще неопределенность этического императива.

(2) Платон, с точки зрения Михаила Пселла, — толкователь Пифагора, и именно результатом такого толкования является его учение об идеях: «Действительно, он был первым, кто ввел ум всего, установив первоначальные промежутки [то есть идеальные геометрические объекты] в качестве идей Бога» (*τὸν γοῦν τοῦ παντὸς νοῦν αὐτὸς ἐστὶν ὁ πρῶτος εἰσηγησάμενος, τὰς ἰδέας στήσας πρῶτα ἐξάλλατα τοῦ θεοῦ*) (*Theol.* 1.126–127). То, что Платон находился в тесном взаимодействии с пифагорейской традицией — так

¹⁷ Например, запрет вкушения бобов Авл Геллий (а точнее, традиция, на которую он опирается) трактовал в смысле предостережения от «грязи любовных дел» (*Gell.* 4.11.9 *Nosius*; Лебедев 1989: 411), а Порфирий — в космологическом смысле: бобы и человеческое мясо возникли из одного и того же перегноя (*Porph. VP* 44 *Nauck*). Явмлик суммирует мнения всех интерпретаторов: «„Воздерживайся от бобов“ [он говорил] по многим священным, природным и касающимся души причинам» (*Iamb. VP* 24.109.13–14 *Deubner-Klein*).

что до сих пор не вполне ясно, где заканчивается пифагореизм и начинается платонизм, — это общеизвестно. Также еще к Аристотелю восходит тезис о близости платоновского учения об идеях к пифагорейскому учению о числе (*Arist. Metaph.* 1.6). Однако свидетельств о том, чтобы Платон интерпретировал конкретные акузмы Пифагора и притом именно применительно к учению об идеях, у нас нет. Ясно, что в данном случае Михаил Пселл имеет в виду геометрическую образность космологии «Тимея», однако увязанную не просто с пифагорейской мистикой числа и фигуры, но с тезисом о некоем неизъяснимом и невыразимом объекте, который скрывается и за этой образностью, и за акузмами Пифагора. Применительно же к нашему предмету — учению об уме — нужно сказать, что в случае Платона «ум всего» — это ум без всякого отношения к человеку, не предписывающий ему ничего и ни к чему не призывающий. Вероятно, последнее — это функция ума уже в том виде, в каком она представлена Сократом.

(3) Михаил Пселл отождествляет «внешний ум» с демоном Сократа, обращая внимание на то, что Сократ очень мало рассуждает об этом демоне, но многократно указывает на него, на то, что он иногда удерживает его от поступков, а иногда подвигает к ним. Очень характерно, какой единственный пример использует Михаил Пселл. Он ссылается на начало диалога «Пир», пересказывая его таким образом, что будто бы Сократ отправился на пир к Агафону, вымывшись и надев сандалии, но внезапно остановился посреди дороги, потому что к нему обратился демон. В действительности в тексте Платона демон не упоминается вовсе, а Сократ отказался от похода к Агафону, потому что испугался толпы; впрочем, на следующий день, вымывшись и надев сандалии, он всё-таки пошел на пир, по дороге встретил Аристодема, позвал его с собой, а сам отстал и, не дойдя до цели, застыл на крыльце соседнего дома (*Pl. Smp.* 174a–175b). Конечно, Михаил Пселл цитирует Платона по памяти, но неправильность цитирования только подчеркивает его ключевую мысль: мы наблюдаем за действием демона не в словах Сократа (или Платона), а в по-

ступках афинского мудреца. Неважно, что демон не упоминается в тексте, — важно то, что Сократ уклонился от неправильного поступка. И «внешний ум» в данном случае целиком и полностью растворяется в человеческой практике, он отождествляется с этическим императивом.

Итак, триада философов соответствует триаде развертывания интеллектуальной триады. Первый элемент триады — ум нераспознанный, недоступный для рационализации, тот, о котором можно говорить только в символах орфиков и пифагорейцев, — этот ум существует только в качестве необъясненной, нерационализированной человеческой практики. Второй элемент — «ум всего», ум познаваемый и распознанный, ум, различенный с индивидуальным, абстрагированный от него, противопоставленный ему и потому никак не вовлеченный в индивидуальное; можно было бы даже сказать, что такой ум и является «внешним», однако быть внешним означает находиться в каком-то отношении, а применительно к «уму всего» так сказать нельзя. Наконец, третий элемент — в собственном смысле «внешний ум», тождественный демону Сократу, который является одновременно и понятным, проговоренным, и выраженным в бытии индивидуальности, в ее практической действительности.

Философский источник данной триадической концепции, на мой взгляд, — это комментарий Прокла на платоновский «Тимей». В небольшом отрывке во введении (*Procl. in Ti. Proem. 7.16–8.25 Diehl*) Прокл предлагает две триадические модели, которые, очевидно, были заимствованы Михаилом Пселлом и творчески переработаны.

Во-первых, это сама триада Пифагора, Платона и Сократа. По мнению Прокла, Платон в своем диалоге «смешивает своеобразие пифагорейского и сократического стилей» (7.24–25 Diehl; Месяц 2012: 40). От пифагорейцев он берет «возвышенность, умозрительность, богодухновенность, стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, определять целое в числах, изображать вещи символически и мистически, вести ввысь, превосхо-

дить частные представления и раскрывать сокровенное» (7.27–31 Diehl; Месяц 2012: 40), а «от Сократова человеколюбия¹⁸ — занимательность, кротость, доказательства, рассмотрение сущего с помощью образов, нравоучительность и тому подобное» (7.31–8.1 Diehl). По мнению Прокла, в тексте Платона «доказательство» (сократовское начало) смешано с «откровением» (пифагорейское начало), диалог приучает нас «мыслить физические вещи не только с физической, но и с богословской точки зрения» (8.4–5 Diehl), что соответствует природе, которая правит миром и упорядочивает телесное, однако не лишена и божественности, поскольку озаряется богами. Мы видим, что эта триада воспринята Михаилом Пселлом, но не буквально: «Сократ» в ней оказывается не низшей ступенью иерархии, а полным проявлением того, что содержится в «Пифагоре» благодаря рационализации откровения, которая обеспечивается «Платоном».

Во-вторых, Прокл упоминает о делении вещей на умопостигаемые, математические и физические, так что «в умопостигаемом среднее и последнее предсуществуют по способу причины, в математическом первое содержится в виде подобия, а последнее — прообраза, а в физическом присутствуют отражение первого и среднего» (8.15–18 Diehl). Афинский философ не проговаривает того, что эта триада соответствует триаде «Пифагор, Платон, Сократ», но Михаил Пселл это отождествление производит (и, кажется, вполне корректно), на что указывает сближение геометрических образов с идеями в божественном уме. Для византийского мыслителя вторая триада носит явно вспомогательный характер, поскольку именно в данном случае важно не столько постепенное раскрытие умопостигаемого в бытии, сколько специфическое содержание того, что раскрывается, а именно практическая, особым образом понятая этическая реальность. Умопостигаемое ценно не само по себе, а поскольку оно разворачивается в индиви-

¹⁸ Важный для Михаила Пселла термин, означающий идеальную социальную связанность и, вероятно, заимствованный именно в этом тексте. См. Walter 2017: 110–112, 129–131.

дуальной практике. Математическое ценно, поскольку позволяет умопостигаемому разворачиваться. Можно даже сказать, что Михаил Пселл переворачивает иерархию Прокла: с его точки зрения, умопостигаемое, символически описываемое Пифагором, менее ценно, чем умопостигаемое, которое раскрывается в виде человеческой деятельности в Сократе.

Далее у Михаила Пселла следуют довольно бессодержательные ссылки на Плотина и Ямвлиха (Psell. *Theol.* 1.106.134–136), которые как бы подтверждают его мнение о «внешнем уме», хотя, как мы видели, такая трактовка неоплатонической иерархии вряд ли может считаться соответствующей реальным взглядам неоплатоников-язычников. Завершает Михаил Пселл свой «каталог мнений» ссылкой на Гермеса Трисмегиста: «Ум вселяется не во всех людей, но те, кто возделывают себя, готовят души свои принять его, — этим Бог подает ум из кубка, говоря: „Принимай, очищенная душа, самый желанный предмет“ (ὁ νοῦς οὐ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνοικίζεται, ἀλλ’ οἱ γε προσάρωσαντες ἑαυτοὺς δεκτικὰς τὰς οἰκείας ψυχὰς ἐκείνου κατεσκευάκασι, καὶ ὅτι τοῦτοις ἐπὶ κρατῆρος ὁ θεὸς τὸν νοῦν ἔχων ἐμβάλλει, δέχου, λέγων, τὸ ἐρασμιώτατον χρῆμα, ἢ κεκαθαρμένη ψυχῇ)» (137–141). В этом отрывке самое интересное — внятное различие Бога и ума, который приходит к человеку извне, однако существует именно для того, чтобы быть человеческим умом. Из отрывка «Герметического корпуса», на который ссылается философ, не следует, что субъективная сторона подготовки к восприятию внешнего ума заключается в чем-либо ином, кроме интеллектуальной процедуры (*Corp. Herm.* 4.3–4 Nock¹⁹), однако из предыдущего отрывка мы знаем,

¹⁹ Любопытно, что Михаил Пселл явно путает герметические трактаты, ссылаясь на речи Гермеса к Асклепию (*Theol.* 1.106.136), в то время как сам пересказывает трактат «Кубок, или Единство», в котором Гермес беседует с Татом. Известный же диалог Гермеса с Асклепием содержит важный тезис: «Бог не есть Ум, но причина существования Ума, Он не Дух, но причина существования Духа, Он не Свет, но причина существования Света» (*Corp. Herm.* 2.14 Nock). На наш взгляд, этот источник различения между Богом и некой тварной энергией Бога

что для Михаила Пселла наиболее ценным было сократическое «растворение» внешнего ума в практической деятельности.

Резюмируя «каталог мнений», Михаил Пселл еще раз подчеркивает, что эллины в отличие от христиан говорили не о Святом Духе, а о «целом уме и внешнем уме». В связи с этим мы должны ответить на два вопроса. Во-первых, какова была функция экскурса в иудейское богословие, состоящего из трех частей: перечисления иудейских сект, перечисление свидетельств о Святом Духе, перечисление библейских книг? Во-вторых, насколько мнение эллинских философов об уме всего, внешнем уме соответствует взглядам самого Михаила Пселла. На наш взгляд, Михаил Пселл — это ответ на первый вопрос — в «библейской» части своей лекции конструирует тот образ Святого Духа, который должен был отличаться от той интеллектуальной конструкции, которую он построил в «философской» части. Если «ум всего, внешний ум» — это то, что взаимодействует с индивидуумом, как бы срачиваясь с его практическим бытием, то Святой Дух, очевидно, должен существовать на некотором отдалении от него. Это представление, по мнению Михаила Пселла, конечно, не тождественно мнениям иудейских сект, которые либо (1) отрицают бытие Духа (саддукеи), либо (2) признают Его как нечто неопределенно божественное, которое, возможно, никак не соотносится с человеческой реальностью (таковы фарисеи, которые ведут праведный образ жизни, о чем свидетельствует их имя, но никак не соприкасаются с Духом), либо (3) признают Его божественность, но, вероятно, путают с проявлениями Духа вовне (почему для книжников так важна упорядоченность жизни, которая якобы сама по себе духовна). Михаил Пселл мыслит Святого Духа иначе — как Бога, который (1) существует, (2) некоторым образом соотносится с миром и человеком, (3) однако не сроднен с индивидуальным практическим бытием. Для этого византийский мыслитель предлагает набор цитат из Священного Писания, которые представля-

следует учитывать, по крайней мере, не в меньшей степени, чем предлагаемые Д. Вальтером тексты патриарха Фотия.

ют Духа прежде всего Творцом, который поддерживает мир и человека в бытии, заботится о них. Наконец, перечень библейских книг обрисовывает границы корпуса тех источников, которые сообщают нам именно о таком образе Святого Духа.

Легко увидеть, что общение человека с «умом всего, внешним умом» в трактовке Михаила Пселла куда более тесное, чем со Святым Духом. Чтобы развить нашу мысль, обратимся к другим источникам, в которых идет речь о «внешнем уме». Первые три фрагмента имеют доксографический характер, но даже в них можно увидеть специфику трактовки Михаила Пселла.

(1) В небольшой лекции, приводя мнения различных античных философов о природе ума, Михаил Пселл в том числе кратко излагает мнение Аристотеля:

Ἀριστοτέλης τὸν ἐνεργεῖα νοῦν φέρει ἔξωθεν, οὐ μὴν καὶ τὸν δυνάμει, τὸν θύραθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι λέγων συντελεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' εἰς προκοπὴν τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως.

Аристотель же действительный (активный) ум полагает приходящим извне, но не потенциальный, имея в виду, что внешний ум приводит человека не к бытию, а к развитию познания природных вещей (Psell. *Op.* 12, 23.18–21 O'Meara).

В данном случае Михаил Пселл пересказывает Немесия Эмесского (*Nat. Hom.* 1, 1.15–18 Moganì), который в свою очередь излагает Аристотеля или, скорее, Александра Афродисийского (отождествление внешнего и активного умов — достижение комментаторской традиции). Стоит обратить внимание на то, что активный ум «предназначен» именно для познания природных вещей — никакого богопознания и вообще вертикального отношения между божественным и человеческим умом не предполагается.

(2) В сборнике различных определений Михаил Пселл излагает то же самое учение Александра Афродисийского следующим образом:

Τριττὸς ὁ νοῦς· ὁ δυνάμει ἐπὶ τῶν παιδῶν, ὁ καθ' ἑξῆς, καὶ ὁ ἐνεργεῖα ὡς ὁ κυβερνῶν τὰ πάντα ἢ ὁ θύραθεν εἰσιῶν.

Есть три вида ума: потенциальный ум, присущий детям, ум, приобретаемый навыком, и активный ум, как кормчий всего или приходящий извне (Psell. *Op.* 13, 66.26–27 O'Meara).

Различение трех видов ума — это учение Александра Афродисийского, в то время как отождествление божественного ума с кормчим (образ из трактата Аристотеля «О душе» (Arist. *de An.* 2.1, 413a3–9), по-разному толкуемый в традиции²⁰) характерно скорее для Иоанна Филопона, которого как раз и пересказывает Михаил Пселл. Впрочем, мыслитель VI века в соответствующем месте комментария на трактат «О душе» вполне корректно излагает учение Александра Афродисийского, а термин «кормчий всего» использует в качестве некоторого необязательного дополнения (Phlp. *in de An.* 518.10–18 Hayduck), так что совершенно невозможно сказать, присутствовал ли этот термин у Александра. Для нас важно, что именно для Михаила Пселла принципиально отождествление внешнего ума и «кормчего», которое предполагает одновременно и самостоятельность внешнего ума, и его сращенность с благочестивой человеческой душой.

(3) В том же сборнике, который, очевидно, представляет собой конспект комментария Иоанна Филопона, Михаил Пселл уже прямо ссылается на Александра Афродисийского:

Ἀλέξανδρος ἐνεργεῖα νοῦν τὸν θύραθεν δοξάζει, ἥγουν τὴν πάντων ἀρχήν, Μαρῖνος δαυμονίον τινα, Πλωτῖνος τὸν ἀνθρώπινον.

Александр внешний ум или начало всего почитает за активный ум, Марин — за некоего демона, а Плотин — за человеческий ум (Psell. *Op.* 13, 67.22–23 O'Meara).

²⁰ Александр Афродисийский устраняет любую трактовку души-кормчего как внешнего для тела субъекта движения (так что отождествление его с активным умом невозможно), в то время как Иоанн Филопон полагает, что разумная душа может выступать и как отделимая энтелехия тела, и как самостоятельная сущность. В первом модусе разумная душа — это именно душа индивидуального человека, во втором модусе — это чистый ум, субстанциально совпадающий с божественным. См. о двух этих трактовках Mittelmann 2013.

Любопытно тут то, что Иоанн Филопон расставляет акценты несколько иначе: если Михаил Пселл приводит определения внешнего ума, то Иоанн Филопон — активного ума (Phlp. in de An. 535.4 sqq. Nauck). Таковым для Александра оказывается «внешний ум или начало всего», для Марина — демон, а для Плотина — человеческий ум, который «в одном отношении всегда действует, а в другом отношении действует иногда» (535.8–9). Кроме того, в трактовке Иоанна Филопона эти определения исключают друг друга, в то время как Михаил Пселл их сглаживает. Если Иоанн Филопон критикует все три перечисленные точки зрения, считая их ошибочными, и предлагает четвертую, свою собственную²¹, то Михаил Пселл, судя по *Theol.* 106, считает, что, например, внешний ум вполне может быть и демоном, и причиной всего (как ум Платона). Триада мнений Иоанна Филопона не вполне соответствует триаде Михаила Пселла в *Theol.* 106, однако ясно, что некоторые элементы пересекаются, и это позволяет нам указать на ключевую закономерность: если мыслитель VI века противопоставляет свое мнение триаде мнений предшественников, то Михаил Пселл «включает» их в свое учение в «снятом» виде.

(4) Последнее свидетельство — из очень известного и хорошо исследованного письма Михаила Пселла, адресованного протосинкеллу Льву Параспондилу, влиятельному придворному вельможе 1050-х годов²². В этом письме Пселл рассуждает не без доли иронии о нравственных качествах Параспондила и желает ему духовного возрастания в следующих словах:

Ἐλεῖ δέ σοι μετὰ τῆς δόξης καὶ τὸ ἐπὶ τῇ δόξῃ κράτος (ὁ θεὸς) ἀπένευγε,

²¹ Иоанн Филопон не отождествлял внешний ум ни с Богом (Александр Афродисийский), ни с демоном (Марин), ни с человеческой душой (Плотин), полагая, что он тождествен человеческой душе, поскольку она способна на автономное бытие. См. Schrenk 1990. Автономное бытие души с точки зрения Михаила Пселла — вопрос, пока не исследованный. Очевидно, однако, что для него наиболее полным раскрытием внешнего ума в человеке является сократовское «человеколюбие», воплощенное в дружбе, общественной жизни, в полноте практического бытия, то есть бытия телесного и земного.

²² См. Reinsch 2017.

καὶ βάλλεις μὲν τὸν ἐνταῦθα βίον, οὐ τοῖς ἀπὸ γλώττης μόνον σκώμμασιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς πρὸς τοῦτον ἀποστροφαῖς τῆς ψυχῆς, ἐπαινεῖς δὲ καὶ τέθηπας τὴν ἐν περιστάσει ζωὴν ὡς μακαρίαν τε καὶ ἀκύμαντον, οὐ λέγων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς πέτρας ἀναπαυόμενος ὡσπερ ἐπὶ στρωμνῆς μαλακῆς, καὶ τὸ μὲν ποτε δόξαν πότιμον, ἄλμην θαλαττίαν ἠγάγῃ, τὸ δ' ἐν τοῖς πράγμασι πικρόν, ἠδύ τε καὶ νεκταρῶδες, ἔχου τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ δόγματος, καὶ κουφιζέτω σε τὸ πτερὸν ἐπὶ πλέον, καὶ μετεωριζέτω τὸ πνεῦμα, καὶ ἀναγαγέτω σοὶ τὸν νοῦν ὁ νοῦς, τὸν τῆς ψυχῆς ὁ θύραθεν, εἴτ' ἄγγελος οὗτος εἶη, εἴτε τὸ θεῖον πνεῦμα πρὸς ἑαυτὸ μεθελκόμενον.

Поскольку вместе со славой Богом тебе была дана власть, соответствующая славе, и поскольку ты насмехаешься над здешней жизнью не только на словах, но и душевным расположением, и поскольку ты восхваляешь жизнь в опасности и восхищаешься ей словно бы блаженной и спокойной, не только говоря это, но и лежа на камне как на мягкой постели, и поскольку ты называешь воду, считающуюся пригодной для питья, соленой морской водой, а действительно горькую жидкость — сладкой и похожей на нектар, держись своей цели и своего убеждения, и пусть крыло возносит тебя ввысь, а поток воздуха поднимает тебя, пусть Ум ведет твой ум, [то есть] внешний ум ведет ум твоей души, будь то некий ангел или божественный Дух, который притягивает тебя к себе (Psell. *Epist.* 206.22–33 Papatouannou).

Из этого отрывка ясно прежде всего то, что учение о внешнем уме Михаил Пселл принимает как вполне нормативное для христианина. Само содержание понятия не вполне ясно: можно предположить, что «восхождение», которое заключается в отождествлении души с «внешним умом», состоит в том, чтобы являть именно ту добродетельную жизнь, за которую Михаил Пселл и восхваляет вельможу. Возможна, впрочем, и другая интерпретация. В «Хронографии» после описания «прямолинейного» нрава того же протосинкелла следует классификация видов души: душа, существующая как бы отдельно от тела, душа, подчиняющаяся телу, и душа, находящаяся в гармоничных отношениях с телом (Psell. *Chron.* 6.211 (a8) Reinsch). Как мы видели выше и как от-

мечали исследователи²³, для Михаила Пселла предпочтительным является третий тип души, который, если угодно, соответствует «сократическому» модусу бытия внешнего ума. Так что в письме мы можем вычитать иронию, тонкий намек на то, что Льву Параспондилу следует отказаться от чрезмерной аскезы, от чрезмерного пренебрежения земным, в пользу более сбалансированной жизни.

Второе, что следует из текста, — непонимание того, чем же на самом деле является внешний ум: ангелом (очевидно, что это прямая аналогия с демоном Сократа или Марина в приводимых выше отрывках, тем более что и Иоанн Филопон называл внешний ум в такой трактовке «демоническим или ангельским» (*Phlp. in de An.* 535.6–7; 536.12–13, 17–18, 23; 537.14–15 Hayduck)) или самим Богом, Святым Духом. Возможно, в тот период, когда составлялось письмо Льву Параспондилу (первая половина 1050-х гг.²⁴), Михаил Пселл еще не имел твердых взглядов по этому вопросу. Вероятно, в более позднее время, когда он читал публичные лекции для студентов, у него сложилась стройная концепция «внешнего ума», предполагающая внятное различие Святого Духа и исходящей от него энергии.

Подведем итоги. Благодаря изысканиям Д. Вальтера мы знаем, что термин «внешний ум» для Михаила Пселла является описанием той реальности, с которой человеческий ум и вообще человек может иметь реальное — деятельное и осязаемое — общение. Принимая два основных тезиса Вальтера — (1) отличие «внешнего ума» от Святого Духа и (2) связь этого ума не столько с чистым созерцанием, сколько с практической деятельностью, — мы несколько скорректировали понимание данного понятия. Во-первых, скорее всего оно никак не связано с реальной христианской традицией. Различение Святого Духа и даров Духа, якобы даже заимствованное у Фотия, никак не помогает, поскольку дает слишком общую понятийную картину, в которую могут быть вписаны

²³ См. Lauritzen 2013.

²⁴ De Vries-van der Velden 1999; Jeffreys, Lauxtermann 2017: 314.

слишком разные смысловые конструкции. Происхождение понятия «внешний ум» — из языческой философии, и использование его Григорием Богословом только легализует его в пространстве мысли Михаила Пселла: на это указывает и то, что Михаил Пселл был прекрасно знаком с этим термином по трудам языческих мыслителей, и то, что он использовал этот термин задолго до того, как обратился к толкованию 31-го слова Григория Назианзина (см. письмо Льву Параспондилу). Что же касается содержания понятия, то оно и вовсе оригинально: понятие Александра Афродисийского (вероятно, в изложении Иоанна Филопона) Михаил Пселл развернул в триаду (формально заимствованную у Прокла) «пифагорейское – платоническое – сократическое», в которой первый элемент соответствует непроявленному идеалу, содержащему практический императив, второй — абстрагированию идеала от субъекта практики и, тем самым, «забвению» практического, а третий — осуществлению идеала в человеческой индивидуальности, в ее практике, так что идеал вновь становится практическим, но уже проявленным, реально существующим.

Гносеология Михаила Пселла слишком оригинальна, слишком инновационна, чтобы ее можно было соотносить с «христианской традицией», как это делает в том числе Д. Вальтер, и уж конечно далека от мистической гносеологии монашеской традиции, которая, как мы указали вначале, предполагает взаимодействие индивидуума (1) с самим Богом, (2) не только посредством добродетели, но и в акте ничем не опосредованного созерцания.

Литература

- Кривошеин, В., (1996), *Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского.
- Ларионов, А. (2008), “Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века)”, *Мир православия* 7: 57–77.
- Лебедев, А.П., изд. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1: *От эпических космогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.
- Месяц, С.В. (2020), “Трактат «О дыхании» и его место среди малых естественно-научных произведений (*Parva Naturalia*) Аристотеля”, *История философии* 25.1: 95–109.
- Месяц, С.В., пер. (2012), *Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею»*. Книга 1. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина».
- Bruns, I., ed. (1887), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin: Georg Reimer.
- Deubner, L.; Klein, U., eds. (1975), *Iamblichi De vita Pythagorica liber*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Diamantopoulos, G.I. (2023), *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki.
- Diehl, E., ed. (1903), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Vol. 1. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Gallay, P.; Jourjon, M., eds. (1978), *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay, avec la collaboration de M. Jourjon. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gautier, P., ed. (1989), *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 1. Leipzig: B.G. Teubner.
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Georg Reimer.
- Hosius, C., ed. (1903), *Auli Gelli Noctium atticarum libri xx*. 2 voll. Lipsiae: B.G. Teubner.
- Jeffreys, M.; Lauxtermann, M.D., eds. (2017), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford University Press.
- Joannou, P.-P., ed. (1963), *Fonti*. Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV–IX s.)*. T. 2: *Les canons des pères grecs*. Grottaferrata (Roma): Tipographia Italo-Orientale «S. Nilo».
- Kambylis, A., ed. (1976), *Symeon Neos Theologos. Hymnen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

- Kapriev, G. (2021), "The Teaching of the Energies in De omnifaria doctrina of Michael Psellos", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 66.1: 101–116.
- Kosman, A. (1995), "What does the Maker Mind Make?", in M. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 343–358. Oxford University Press.
- Kotter B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2: *Expositio fidei*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Krivochéine, B., ed. (1965), *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses, Actions de Grâces 1–2*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Krivoshein, V. (1996), *Symeon the New Theologian*. Nizhny Novgorod: Publishing House of the Brotherhood of the Holy Prince Alexander Nevsky. (In Russian.)
- Larionov, A. (2008), "The Angelology of Michael Psellos (in the Context of the Theological Views of Church Writers of the Eleventh Century)", *World of Orthodoxy* 7: 57–77. (In Russian.)
- Lauritzen, F. (2008), "Psello discepolo di Stetato", *Byzantinische Zeitschrift* 101: 715–725.
- Lauritzen, F. (2011), "Ortodossia neoplatonica di Psello", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 47: 285–293.
- Lauritzen, F. (2012), "Psellos the Hesychast: A Neoplatonic Reading of the Transfiguration on Mt Tabor", *Byzantinoslavica* 70: 167–180.
- Lauritzen, F. (2013), "The Mixed Life of Plato's *Philebus* in Psellos' *Chronographie* (6a.8)", *Зборник радова Византолошког института* 50: 399–409.
- Lourié, B. (2008), "Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites»", *Scrinium* 4: 201–227.
- Mesyats, S.V. (2020), "The Treatise 'On Respiration' and Its Place Among Small Psychological Works (*Parva Naturalia*) of Aristotle", *History of Philosophy* 25.1: 95–109. (In Russian.)
- Mesyats, S.V., tr. (2012), *Proclus Diadochus. The Commentary on the Timaeus, Book I*. Moscow: The Publishing House "Yuriy Shichalin's Museum Graeco-Latinum". (In Russian.)
- Mittelman, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexnader and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Morani, M., ed. (1987), *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Nauck, A., ed. (1886), *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*. Lipsiae: B.G. Teubner.

- Nock, A.D.; Festugière, A.-J., eds. (1946), *Corpus Hermeticum*. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- O'Meara, D., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Papaioannou, S., ed. (2019), *Michael Psellus. Epistulae*. 2 voll. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Podskalsky, G. (1977), *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: Walter de Gruyter.
- Reinsch, D.R. (2017), "Venomous Praise: Some Remarks on Michael Psellos' Letters to Leon Paraspondylos", in M. Jeffreys, M.D. Lauxtermann (eds.), *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*, 128–142. Oxford University Press.
- Reinsch, D.R., ed. (2014), *Michaelis Pselli Chronographia*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Schrenk, L.P. (1990), "John Philoponus on the Immortal Soul", *The American Catholic Philosophical Association Proceedings* 64: 151–160.
- Sharples, R.W., ed. (2004), *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*. Bloomsbury Academic.
- De Vries-van der Velden, E. (1999), "Les amitiés dangereuses: Psellos et Léon Paraspondylos", *Byzantinoslavica* 60: 315–350.
- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.