

*Т. А. Шукин\**

## УЧЕНИЕ МИХАИЛА ПСЕЛЛА О ДУШЕ ХРИСТА И БОГООБЩЕНИИ\*\*

Данная статья посвящена учению Михаила Пселла о душе Христа и той роли, которую она играет в богообщении и человеческом спасении. Разбираются три фрагмента из богословских сочинений Михаила Пселла (*Theologica*), посвященных христологии, и в которых более или менее развернуто говорится о душе Христа. К анализу привлекаются сочинения Максима Исповедника, на которые в двух случаях опирался Михаил Пселл. В *Theol. I.43* Михаил Пселл говорит о том, что отношения человека со Христом имеют исключительно душевно-интеллектуальный характер, исключающий любое телесное соединение с Ним. В *Theol. I.12* философ предлагает модель Боговоплощения, в рамках которой душа Христа, с одной стороны, отвечает за единство человеческой природы, а с другой, является в ней тем, что в большей степени «похоже» на божественную природу во Христе. При этом душа Христа является индивидуумом человеческой природы, понимаемой максимально отвлеченно, то есть чисто логически. Душа подражает Богу своей ролью в структуре боговоплощения — только на более нижнем уровне, и является единицей абстрактной человеческой природы. Наконец, в *Theol. I.25* византийский мыслитель показывает, что душа Христа подобна душе Адама, но не душе любого человека, поскольку Христос получил от Бога не то «дуновение», то есть не ту душу, которую получает человек после грехопадения. При этом сущностными характеристиками этой души являются чистота и боговидность.

**Ключевые слова:** Михаил Пселл, Максим Исповедник, Григорий Богослов, христология, душа, тело, боговоплощение

---

\* Шукин Тимур Аркадьевич, научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург; [tim\\_ibif@mail.ru](mailto:tim_ibif@mail.ru)

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01028 «Георгий Гемист Плифон и место платонизма в философско-богословской традиции Византии середины XI–XV веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01028/>

*Shchukin T. A.*  
*THE TEACHING OF MICHAEL PSELLUS*  
*ON THE SOUL OF CHRIST AND COMMUNION WITH GOD*

This paper is devoted to the teaching of Michael Psellus about the soul of Christ and the role it plays in communion with God and human salvation. Three fragments from the theological writings by Michael Psellus (*Theologica*) devoted to Christology are analyzed, and in which the soul of Christ is more or less detailed. The analysis involves the writings of Maximus the Confessor, on which Michael Psellus relied in two cases. In *Theol. I. 43* Michael Psellus says that a person's relationship with Christ is exclusively of a spiritual and intellectual nature, excluding any bodily connection with Him. In *Theol. I.12* the philosopher proposes a model of the Incarnation of God, in which the soul of Christ, on the one hand, is responsible for the unity of human nature, and on the other, is in it what is more «similar» to the divine nature in Christ. At the same time, the soul of Christ is an individual of human nature, understood as abstractly as possible, that is, purely logically. The soul imitates God by its role in the structure of God incarnation — only at a lower level, and is a unit of abstract human nature. Finally, in *Theol. I.25* the Byzantine thinker shows that the soul of Christ is like the soul of Adam, but not the soul of any person, because Christ received from God not such a «breath», that is, not the soul that a person receives after the fall. At the same time, the essential characteristics of this soul are purity and godliness.

**Keywords:** Michael Psellus, Maximus the Confessor, Gregory the Theologian, Christology, soul, body, incarnation.

Михаил Пселл в одной из своих богословских лекций (*Theol. I.43*), фактически представляющей собой конспект или парафраз нескольких амбигв преподобного Максима Исповедника, которые толкуют 45-е слово святителя Григория Богослова, сделал следующее замечание:

σῶμα δὲ Χριστοῦ ἐστὶ κατὰ τὸν φιλόσοφον Μάξιμον ἢ ἡ ψυχὴ ἢ αἱ ταύτης δυνάμεις ἢ αἱ αἰσθήσεις ἢ αἱ ἐντολαὶ ἢ αἱ ἀρεταὶ ἢ οἱ λόγοι τῶν γεγονότων.

Тело же Христово, согласно философу Максиму, есть или душа или ее силы или чувства или заповеди или добродетели или логосы возникшего (*Theol. I.43, 40–42 [9, 164]*).

Михаил Пселл вслед за Максимом толкует слова «а если ты — Иосиф из Аримафеи, попроси тело у распинающего» (κἂν Ἰωσήφ ἦς ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, αἴτησαι τὸ σῶμα παρὰ τοῦ σταυροῦντος; *Orat. 45.24 [11, 656C. 43–44]*). Даже в передаче Михаила Пселла мысль выглядит удивительно: в качестве символа совокупности всякого душевного бытия — души как целого, ее способностей, нравственных сил и разумных форм — выступает не просто материальный объект, а тот объект, который является противоположностью человеческой души, и той целью, к которой она стремится, с которой желает сродниться, постольку поскольку она душа человека, душа тела вот этого человека. В интерпретации Михаила Пселла, однако, «тело Христа» нуждается в обязательных кавычках: Иосиф Аримафейский — это «всякий человек, который имеет приложение веры и ведения, возрастающий в добродетельных нравах и совлекший с себя всякое обольщение материальными вещами» (πᾶς ἄνθρωπος προσθήκην πίστεως ἔχων καὶ γνώσεως καὶ τοῖς κατ' ἀρετὴν ηὐξημένος τρόποις καὶ πᾶσαν ἀπάτην τῶν ὑλικῶν ἑαυτοῦ περιελομένος; *Theol. I.43, 36–38 [9, 163]*). Прося у дьявола, «распинающего Христа», Его «тело», то есть некое душевное совершенство, Иосиф

(=всякий человек) просит вернуть это нравственное совершенство, которое, как кажется, не конвертируется в телесное соединение со Христом. Мы имеем дело с аллегорией, образом. Толкование Максима Исповедника глубже, что видно даже из того, что его определение «тела Христа» включает и другие элементы:

Τὸ «σῶμα» τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν ἢ ἡ ψυχὴ, ἢ αἱ ταύτης δυνάμεις, ἢ αἱ αἰσθήσεις, ἢ τὸ σῶμα τοῦ καθ' ἕκαστον, ἢ τὰ μέλη τοῦ σώματος, ἢ αἱ ἐντολαί, ἢ αἱ ἀρεταί, ἢ οἱ λόγοι τῶν γεγονότων, ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθέστερον, ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ, ταῦτα πάντα καὶ τούτων ἕκαστόν ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

Тело Христово — это или душа, или ее силы, или чувства, или тело каждого в отдельности, или части тела, или заповеди, или добродетели, или логосы возникших [вещей], или — говоря просто и более истинно — тело Христово есть все эти [перечисленные] и каждое из них, отдельно и вообще (Amb. 54.2, 1–6 [5, 242, 244; 2, 779–780]).

Легко увидеть, что в этом определении присутствует не только душевное, но и телесное: «тело каждого в отдельности, или части тела». Максим Исповедник, по сути, отождествляет со Христом, Его телом, не только душу, но и тело, то есть целого человека, душевно-телесный комплекс. И дальнейшее пояснение выглядит даже немного избыточным: понятно, что Тело охватывает все — и тело и душу. Из этого следует, во-первых, что и само Тело Христово нельзя трактовать аллегорически — это вполне конкретный материальный объект, локализованный в историческом пространстве. А во-вторых, что положение тела в гробницу сердца, о чем пишет Максим и вслед за ним Михаил Пселл (Amb. 54.2, 15 [5, 244]; Theol. I.43, 40 [9, 164]), это не образное описание нравственного совершенства, а телесно осуществленное единство со Христом. Максим Исповедник эсхатологичен: неразличимость нравственного совершенства души и телесного преображения возможны только в будущем мире, когда Бог будет «всем во всем» (1 Кор. 15:28). Однако и в этом мире подлинное нравственное восхождение предполагает осязаемое соединение со Спасителем.

Михаил Пселл, как мы видим, интерпретирует Григория Богослова сниженно, хотя формально следует преподобному Максиму. Вполне естественный вопрос: если философ XI века трактует «тело Христа» как чисто душевную реальность, то как он понимает собственно душу Христа, которая, очевидно, должна отличаться от той душевной реальности, которой обладает «всякий человек». Из Theol. I.43 мы видим только нежелание трактовать «тело Христа» буквально — как одновременно и материальный единичный объект и реальность, которая является «всеобщим» для всех прочих душ и тел, то есть для всех людей. Из этого мы можем заключить, что Михаил Пселл и само Боговоплощение мыслил упрощенно — как нравственный образец. И душа Христа была для него только душой индивидуального человека, для нас ценной только в смысле этического идеала. Но это только гипотеза. Попробуем ее подтвердить или опровергнуть на материале двух других текстов Михаила Пселла.

В Theol. I.12 Михаил Пселл рассуждает об антропологической парадигме:

Εἰ δὲ τις τὰ τοῦ Νεστορίου φρονῶν ἀπαντήσῃ πρὸς ἡμᾶς ὡς, εἰ ἐκ δύο φύσεων ὁ ἄνθρωπος σύγκεται, τοῦτον δὲ ὁ θεὸς προσελάβετο, ἕτερα παρὰ τοῦτον φύσις

τυγχάνων, διὰ τί μὴ ἐκ τριῶν φύσεων δοξάζετε τὸν Χριστόν, δύο μὲν τῶν τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς φημι καὶ σώματος, μιᾶς δὲ τῆς οἰκείας; ἐκεῖνο πρὸς αὐτὸν λέγετε· ὦ λῶστε, τὰ ἐνούμενα ἐκ τῶν προσεχῶν ἐνοῦσθαι λέγεται, ἀλλ' οὐχὶ τῶν πόρρω. διὰ τί γὰρ καὶ αὐτὸς μὴ τὸν ἄνθρωπον ἐκ πέντε λέγεις συγκεῖσθαι καί, τό γε ἀληθέστερον, ἐξ ἑπτὰ, μιᾶς μὲν τῆς ψυχῆς, τεσσάρων δὲ τῶν στοιχείων τοῦ σώματος, καὶ ἔτι ὕλης καὶ εἶδους τῶν πορρωτέρω; καὶ ἡμεῖς μὲν τὸν Χριστὸν ἐκ δύο φύσεων δογματίζοντες, ὡς μίαν φύσιν τὸν ἄνθρωπον προσλαμβάνομεν, πρὸς τὸ προσεχὲς ἀφορῶντες καὶ οὐ πρὸς τὰς φύσεις, ἐξ ὧν ἐκεῖνος συνέστηκεν. εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην λυττᾶ τὴν ἐπίλυσιν, καὶ ἐτέραν προσθεῖη, ὡς ὁ ἄνθρωπος ἢ μερικός ἐστὶν ἢ καθόλου, ἡμεῖς δὲ φαμεν τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἀνειληφέναι τὸν κύριον, ὃς δὴ καὶ ἀσύνθετός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο μία φύσις λεγόμενος.

Если же кто-то, мысля в несторианских категориях, заявит нам, что, если человек слагается из двух природ, а Бог воспринимает его, будучи иной природой по отношению к нему, не придется ли признать, что Христос из трех природ, двух от человека, то есть души и тела, и одной собственной? Вот что на это скажите: милейший, соединенным называется то, что непосредственно соединилось, а не то, из чего они [то есть соединяемые сами составились]. Ведь и сам ты не скажешь, что человек состоит из пяти элементов, а лучше сказать, из семи: единой души, четырех элементов тела, и еще материи и формы более частного. Так и мы, утверждая, что Христос из двух природ, признаем человека одной природой, рассматривая его непосредственно, а не те природы, из которых он составлен. Если же такой ответ приведет в бешенство, можно прибавить еще, что «человек» бывает или частным или общим. Мы же говорим о том, что Господь воспринял общего человека, который несложен и которого поэтому мы называем одной природой (Theol. I.12, 43–57 [9, 49]).

В данном рассуждении обращают на себя внимание три момента. Во-первых, термин «природа» используется Михаилом Пселлом в максимально неопределенном смысле. С одной стороны, он означает общую природу человека, с другой — частные природы души и тела. Разумеется, речь идет об антропологической парадигме, ограниченность которой сам Михаил Пселл осознает (Theol. I.12, 27–42 [9, 48]). Однако эта терминологическая неопределенность играет свою роль: для византийского философа важна в именовании правильная формула «1+1=1», а не сущностная характеристика этих единиц. При этом сущностное различие показывается им иначе.

Во-вторых, доказывая, что во Христе не три (божественная, природа души и природа тела), а две природы (божественная и человеческая), Михаил Пселл прибегает как к основному к чисто логограмматическому аргументу о том, что при описании соединения учитывается только то, что соединилось, а не то, на что можно разделить соединившееся. Он различает в Богочеловеческой «структуре» то ли три то ли четыре порядка. Первый порядок — божественная и человеческая природы. Божественная, понятно, неделима, а вот вторая сама составлена из души и тела, которые, как мы ответили выше, также обладают статусом «природ». Душа и тело — второй порядок структуры. Третий порядок — то, из чего состоит тело. Любопытно, что душа, по Пселлу, является единичной и не делится на элементы\*, что, вероятно, составляет параллель

---

\* О том, что это не самоочевидно см. например, у Леонтия Византийского, который, точно так же споря с указанным аргументом — если Христос соединился с целым человеком

для божественной природы: неделимая душа так же относится к делимому телу как неделимая божественная природа к делимой человеческой природе. И так же как человеческая природа делится на душу и тело, последнее делится на четыре элемента: огонь, воздух, воду и землю. Дальше — при переходе от третьего к четвертому порядку — возникает вопрос к арифметическим построениям Пселла. Тело делится на шесть частей, но не вполне ясно, почему деление на форму и материю дает прибавление двух частей. Ведь если каждый элемент рассматривать как отдельное тело, то каждое из них будет обладать своей формой и своей материей. Если же считать, что речь идет о форме и материи человеческого тела, то перед нами две возможности деления одного тела — на две или на четыре части — результаты которого не могут быть механически сложены (2+4). Остается предположить, что форма для четырех элементов выступает как нечто единое и, следовательно, тождественна форме тела (но не тождественна душе), в то время как материя тела делима, распадаясь на четыре стихии. То есть тело, обобщая, делится на форму тела (тождественную единой форме четырех элементов) и четыре материальных субстрата. Остается одна неясность: можно ли в рамках логики Михаила Пселла рассматривать материю как самостоятельную единицу, одну из шести частей, на которые распадается тело? Корректнее всего сказать, что материя представляет собой четвертый и последний порядок деления тела, уровень такой подробности, дальше которого ничего не может быть, притом, что сами четыре элемента, конечно, неделимы. Но Михаил Пселл, кажется, поступает проще и помещает материю как общий субстрат четырех стихий в качестве пятой из тех частей, из которых состоит материальный субстрат тела. Подытожим: Христос — это неделимый Бог и делимый человек, человек — это неделимая душа и делимое тело, тело — это неделимая форма тела и делимая материя тела, материя тела — это четыре неделимых элемента и делимая материя. Иерархия деления, как нам представляется, нужна Михаилу Пселлу для того, чтобы показать ту сущностную разницу между различными уровнями бытия, которая не описывается с помощью термина «природа».

В-третьих, Михаил Пселл подчеркивает, что Бог соединился с общей природой человека. Византийская традиция, конечно, предлагает более сложную конструкцию: Христос воспринял не просто общую природу, которая сама по себе есть лишь умозрительное общее, и не частную природу, которая представляет собой противоположность этому общему, а такое общее, которое целиком содержится в индивидуальном\*. Михаил Пселл же предлагает, надо

---

из двух природ, тела и души, то в нем теперь три природы — ссылается на то, что и душу и тело можно делить бесконечно: «Части человека — душа и тело. Части же частей его применительно к душе, это разумная сущность и бестелесное качество, которые делятся на руководящую часть и вождеющую, а также желающую, а эти, в свою очередь, на мыслящую и рассуждающую, запоминающую, волевою, предполагающую, стремящуюся и выбирающую, защищающуюся и решительно действующую, а также многие иные...» (CNE I.6 [6, 160, 7–12]). вполне приемлемо говорить о частях души — особенно в полемическом ключе — если только это не противоречит некоей философской установке.

\* Ср.: «Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется

сказать, довольно грубое упрощение, предлагая вместо трех традиционных вариантов лишь два, отбрасывая как раз третий вариант, позволяющий всем ипостасям человеческого рода и находиться в реальной, не-умозрительной общности со Христом, но и не становиться с ним буквально одним. Однако формальное следование традиции, точнее следование традиционному отрицанию «частной природы» во Христе, как раз и не позволяет Михаилу Пселлу принять то, что индивидуальное тело Христа может выступать общим для всех прочих человеческих тел (что мы видим по Theol. I.43) — понять, что совсем в другом смысле, в каком логическое общее является общим для единичного. Действительно, если термин «природа» для Михаила Пселла имеет максимально неопределенный смысл и если различие между уровнями реальности определяется степенью причастности того или иного уровня к неделимому, то общность различных уровней должна быть только формально логической — и божественная и человеческая природы являются общим для божественных ипостасей и человеческих индивидуальностей соответственно. Очень характерно окончание отрывка, где Михаил Пселл называет человеческую природу несложной и именно поэтому единой\*, приписывая ей свойства, которые в традиции обычно приписываются божественной природе\*\*. С точки зрения византийского философа, между Богом и человеком настолько большая онтологическая разница, что общее имя этих двух реальностей может описывать нечто совершенно умозрительное. Человек, как показывает Михаил Пселл, как раз максимально сложен и вовсе не един, на что как раз указывает то, что

---

природой, усматриваемой в роде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой — мой в неделимом существе. Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную роду (ведь Он воспринял начаток нашего смешения...)» (Jo. Dam. F.O. 55, 4–12 [13, 131; 3, 250–251]).

\* Не вполне понятно, к чему относится  $\delta\varsigma$  в последнем предложении: к  $\tau\acute{o}\nu$  καθόλου ἄνθρωπον или к  $\tau\acute{o}\nu$  κύριον. Если ко второму, выходит, что Михаил Пселл называет «Господом» единую и несложную природу Троицы, но это невозможно, поскольку человеческую природу воспринял только Христос. Кроме того, из контекста следует, что Михаил Пселл стремится доказать именно единство человеческой природы, а значит и возможность использования формулы «две природы во Христе».

\*\* Ср.: «Итак, Бог один из трех совершенных ипостасей, чтобы не считать природу сложной, раз она из несовершенных ипостасей. Природа же из трех совершенных ипостасей является простой, несложной, сущей превыше и прежде совершенства» (Jo. D. Jacob. 78, 40–42 [14, 136]). Любопытная параллель обнаруживается в тексте Дамаския Диадоха: «человек есть единая и простая природа (μία φύσις ἁσύνθετος), однако мы даем ему определение «разумное и смертное живое существо», поскольку наше мышление всегда должно основываться на том или ином делении» (Damasc. Parm. 200 [16, 82, 9–10; 1, 42]). Дамаский в данном случае рассуждает о триаде вечности, целостности и жизни во втором чине умопостигаемого и показывает, что они представляют собой умозрительно различаемые моменты одной и той же реальности, которая сама по себе является единой и несложной. На наш взгляд, эта параллель высветляет тот факт, что общую природу человека Михаил Пселл трактовал именно в смысле чего-то умозрительного (чисто логического или рассматриваемого как неоплатоническая «реальная» идея).

на каждом уровне бытия обнаруживается свое единство — природы, души формы тела, материальной стихии. Однако при описании боговоплощения мы должны говорить о человеческой природе только с точки зрения того, что роднит ее с Богом — то есть единства и несложности. В таком случае мы, разумеется, не можем говорить о том, что человеческая природа Христа является для человеческого индивидуума чем-то иным, кроме как логическим общим.

Какова, в рамках этой логики, функция души Христа? Можно сказать, что она точно такой же, как у всякого другого человека является принципом единства и неделимости, аналогом божественной природы во Христе. Характерно, что Михаил Пселл не разлагает душу на элементы, точно так же как и человеческую природу в целом называя единой и считая несложной. Тем самым, душа не только обеспечивает единство человеческой природы Христа, но и ее сродство с Богом. Возвращаясь к Theol. I.43, мы можем сказать, что именно поэтому Михаил Пселл сводит отношения человеческой души со Христом к душевно-интеллектуальной реальности, игнорируя телесную составляющую. Вправе ли мы предположить, что для Михаила Пселла причастие Христу означало взаимодействие с Его душой, то есть наших душ с Его принципом природного единства? Возможно, ответить на этот вопрос нам поможет еще один текст.

В Theol. I.25 Михаил Пселл рассуждает о том, чем сущностно различаются душа первого человека, Адама, душа человека после грехопадения и душа Христа. Философ воспроизводит стандартное учение о безгрешной и чистой душе Адама, которая оказалась заражена грехом, который и мы получаем вместе вслед за ним от самого рождения. О душе же Христа Михаил Пселл пишет следующее:

ἀλλ' οὐχ ὁ Χριστὸς σαρκούμενος τοιαύτην εἴληφε τὴν ψυχὴν, ἀλλ' οἷαν αὐτὴν ἐνεφύσησε τῷ γενάρχη πλαστουργηθέντι. ὁρᾷς ὅπως τετίμηκε παρ' ἑαυτῷ τὴν ἀπὸ σωμάτων γέννησιν τῷ πρώτῳ καὶ ζωτικῷ ἐμφυσήματι; τῷ γὰρ 'πρώτον' εἰπεῖν τὴν πρὸ τῆς ἁμαρτίας ἐνεδείξατο ψύχωσιν· ἐψύχωτο γὰρ καὶ ὁ Σὴθ καὶ ὁ δέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ Νῶε, ἀλλ' οὐ τῷ καθαρῷ ἐκείνῳ καὶ θεοειδεῖ ἐμφυσήματι· ἐν ἁμαρτίαις γὰρ φησὶν ὁ Δαυὶδ 'ἐκίσησέ με ἡ μήτηρ μου'. ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς γενόμενος λόγος τὴν μήτραν ὑλοδὺς τὴν παρθενικὴν καὶ τοῖς ἀχράντοις ἐκείνης αἵμασιν εἰς σωματικὸν ἀποχρησάμενος σκῆνωμα, νοερώς ὁμοῦ καὶ καθαρῶς ἐψύχωτο.

Но Христос, воплотившись, воспринял не точно такую же [то есть пораженную грехом?] душу, а подобную той, что вдохнул в сотворенного прародителя [Адама]. Видишь, как Он Сам Собой почтил рождение от тел первым и живительным дуновением. Ведь сказав «первое», он указал на одушевление прежде греха [то есть до грехопадения]. Ведь и Сиф был одушевлен и десятый от Адама Ной, но не тем чистым и богоподобным дуновением. Потому и Давид говорит, что «во грехах зачала меня мать моя» (Пс. 50:7). Слово же, ставшее подобным нам, войдя в девственную утробу и использовав ее непорочные крови для построения телесной скинии, умным образом и в чистоте получило душу (Theol. I.25, 63–72 [9, 100]).

В данном тексте Михаил Пселл, несомненно, вновь работает с текстом Максима Исповедника. Богослов VII века в 42-й амбигве рассматривает понятие «живительного дуновения» применительно к Боговоплощению. Это понятие,

по его мнению, описывает и сотворение Адама и образование Христа в утробе Матери. И первый и второй приведены в бытие благодаря специальному творческому акту — одновременному сотворению души и тела согласно логосу и тропосу каждого. Однако «учитель по примышлению разделил рождение от тел на два рождения, душу являя неизреченно созидаемой от божественного и «живительного дуновения», тело же — из подлежащего вещества тела, из которого оно возникает вместе с душой посредством зачатия» (ὁ διδάσκαλος... τὴν ἐκ σωμάτων γέννησιν εἰς δύο κατ' ἐπίνοιαν διεἴλε γεννήσεις, τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικῆς ἐμφυσήματος συνισταμένην, τὸ δὲ σῶμα ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης τοῦ ἐξ οὐτέρ ἐστὶν ἅμα τῇ ψυχῇ κατὰ τὴν σύλληψιν γινόμενον σώματος; Amb. 42.8, 1–8 [5, 134, 136; 2, 717]). Максим Исповедник полагает, что «живительное дуновение» является не отдельным творением, а моментом одного и того же творческого акта, связанного именно с творением души. Пока мысль Михаила Пселла вполне соответствует логике Максима Исповедника. Но есть, как нам кажется, и существенное расхождение. В 42-й амбигве Максим вообще не стремится доказать, что сотворение души и тела Христа отличается от сотворения души и тела другого человека. Разумеется, это отличие подразумевается. Но доказать богослов хочет ровно противоположное — природное тождество человечества Христа и Адама, подтверждаемое тем, что и тот и другой сотворены сообразно природе, то есть в части души с помощью «живительного дуновения», а применительно к телу — «из подлежащего вещества». Из этого следует, что и все прочие люди приходят в бытие ровно таким же способом. «Возникновение души... происходит не из подлежащего вещества, как [возникновение] тел, а по воле Бога посредством «живительного дуновения», неизреченно и непознаваемо, как ведает только ее Творец. Душа, воспринимая бытие вместе с телом при зачатии, приводится к исполнению единого человека» (Ψυχῆς μὲν οὖν γένεσις... ἐξ ὑποκειμένης ὕλης οὐ γίνεται, καθάπερ τὰ σώματα, ἀλλὰ τῷ βουλήματι τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ζωτικῆς ἐμπνεύσεως ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως, ὡς οἶδε μόνος ὁ ταύτης δημιουργός. Ἡ ψυχὴ τὸ εἶναι λαμβάνουσα κατὰ τὴν σύλληψιν ἅμα τῷ σώματι πρὸς ἐνὸς ἀνθρώπου συμπλήρωσιν ἄγεται; Amb. 42.10, 1–7 [5, 138; 2, 718]). В данном случае Максим говорит о зачатии человека, то есть об образе его возникновения после грехопадения, однако «базовые настройки» остаются теми же: живительное дуновение и происхождение из подлежащего вещества. Конечно, Максим упоминает и о том, чем отличается сотворение Христа в утробе и сотворение человека после грехопадения: первому не требуется семенное зачатие, под власть которого подпала человеческая природа, которое своей страстностью исказило образ возникновения человека, так что обрекло последнего на грех (Amb. 42.4, 25–30 [5, 126, 128]). «Живительное дуновение» в таком случае оказывается чистым, поскольку не встречает сопротивления внешних для нее страстей. Бог творит человека как бы непосредственно, не позволяя действовать закономерностям, возникшим после грехопадения.

Логика Михаила Пселла иная: он подчеркивает не только тождество живительного дуновения в Боговоплощении и при сотворении Адама, но и радикальное отличие его от того дуновения, которое получали люди после Адама. Конечно, первую фразу в указанном отрывке, «воспринял не точно такую же



душу» можно интерпретировать и в том смысле, что душа Христа в отличие от души человека не поражена грехом. Однако далее Михаил Пселл усиливает свою мысль: «Ведь и Сиф был одушевлен и десятый от Адама Ной, но не тем чистым и богоподобным дуновением». В данном случае речь идет уже не о качественных характеристиках той природы, которая воспринимает дуновение, то есть человеческой природы, находящейся под властью семенного зачатия, а о сущностном отличии двух дуновений. Если дуновение, которое получают Адам и Христос, являются «чистым и боговидным», очевидно, что прочие люди получают некое не чистое и не боговидное дуновение. Самое удивительное, однако, то, что Михаил Пселл считает это дуновение тварным — это следует и из самих терминов (божественное не может быть боговидным / богоподобным), но и из того контекста, в котором Михаил Пселл обычно использует данные термины. Например, энкомий Симеону Метафрасту заканчивается словами о «более чистых и боговидных душах» (ταῖς καθαρωτέραις καὶ θεοειδέσι ψυχαῖς) святых (Orat. 7, 389–392 [8, 288]), в Theol. I.64 Михаил Пселл говорит о том, что «однажды мы изумились недостижимости Бога, затем, изумившись, устремились, утремившись, очистились, а очистившись, стали боговидными» (ἄπλαξ ἔθαρμάσαμεν τὸ ἀνέφικτον τοῦ θεοῦ, εἶτα θαυμάσαντες ἐποθήσαμεν καὶ ποθήσαντες ἐκαθάρθημεν καὶ καθαρθέντες θεοειδεῖς ἐγενόμεθα; Theol. I.64, 10–12 [9, 248]), а в письме к патриарху Антиохийскому Эмилиану называет того «боговиднейшей и чистейшей душой» (θεοειδέστατε καὶ καθαρωτάτῃ ψυχῇ; Epist. 11, 36 [15, 24]). Именно о получении души от Бога Михаил Пселл говорит в Theol. I.25: «Слово... умным образом и в чистоте получило душу». Слово сразу получает ту душу, которую христианин может получить благодаря подвигу.

Ясно, что Михаил Пселл и в Theol. I.25 говорит о реальности чисто душевной, то есть тварной. Присущее византийским толкованиям понимание акта «дуновения» как образования души благодаря действию Духа или нетварной благодати\* явно подменяется событием принятия тварной души. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с концепцией т. н. «внешнего ума», на которую обратили внимание Д. Вальтер, Г. Диамантопулос и которой мы посвятили отдельную статью [17, 47–48, 79–80; 7, 328–337; 4]. «Внешний ум» — это реальность, происходящая от Бога, но при этом тварная, которая воспринимается совершенным человеком и существует в нем как совершеннейшее нравственное устройство. Однако в данном контексте речь идет не просто о душе (или уме), приходящей извне, а о душе Христа, которая, с одной стороны, уникальна, поскольку не похожа на душу любого другого человека, а с другой тварна. Мы можем только предполагать: возможно, Христос получил от Бога совершенную душу, то есть некое совершенное нравственное устройство, и благодаря этому каждый человек может получить точно такую же совершенную душу — в этом и заключается наше следование за Христом, подражание Ему.

---

\* Ср.: «А чтобы и Дух Святой не показался чуждым делу творения — и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Chrys. Sermon. 3 in Gen. [12, 530. 37–40]); «Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой облик и уделило ему своей жизни. Потому что послало в него Дух, который есть частица невидимого Божества (τὸ δὴ θεότητος αἰετός ἐστιν ἀπορρώξ)» (Gr. Naz. Carm. 7 [10, 452A. 5–8]).

Подведем итог, объединив результаты рассмотрения этих трех фрагментов. В Theol. I.43 Михаил Пселл говорит о том, что отношения человека со Христом имеют исключительно душевно-интеллектуальный характер, исключая любое телесное соединение с Ним. В Theol. I.12 философ предлагает модель Боговоплощения, в рамках которой душа Христа, с одной стороны, отвечает за единство человеческой природы, а с другой, является в ней тем, что в большей степени «похоже» на божественную природу во Христе. При этом душа Христа является индивидуумом человеческой природы, понимаемой максимально отвлеченно, то есть чисто логически. Душа подражает Богу своей ролью в структуре боговоплощения — только на более нижнем уровне, и является единицей абстрактной человеческой природы. Наконец, в Theol. I.25 византийский мыслитель показывает, что душа Христа подобна душе Адама, но не душе любого человека, поскольку Христос получил от Бога не то «дуновение», то есть не ту душу, которую получает человек после грехопадения. При этом сущностными характеристиками этой души являются чистота и боговидность.

Таким образом, душа Христа является «функционально» такой же, как и у любого другого человека. Однако она отлична от «любой» другой души своим происхождением и чистотой. Благодаря единству человеческой природы, понимаемому как абстрактное логическое, умопостигаемое единство, человек может подражать Христу чисто душевно, никогда не достигая реального единства с Ним. Однако именно душевное подражание, вероятно, может быть вполне успешным вплоть до того, что любой человек может получить ту душу, которой Христос обладает изначально.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского. — СПб.: Мирь, 2008.
2. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и ком. Г. И. Беневица. — М.: Эксмо, 2020.
3. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Саграды. — Москва: Индрик, 2002.
4. Щукин Т. А. Учение Михаила Пселла о внешнем уме (*θύραθεν νοῦς*) в поздне-византийском контексте // Платоновские исследования. — 2023. — Вып. 19.2 (в печати).
5. Constan N., ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2 (*Dumbarton Oaks Medieval Library*). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
6. Daley B. E., ed. *Leontius of Byzantium: Complete Works (Oxford Early Christian Texts)*. — Oxford: Oxford University Press, 2017.
7. Diamantopoulos G. I. *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. — Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2023.
8. Fisher E. A., ed. *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*. — Stuttgart: Teubner, 1994.
9. Gautier P., ed. *Michaelis Pselli theologica*. — Vol. 1 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). — Leipzig: Teubner, 1989.

10. Gregorius Nazianzenus. *Carmina dogmatica* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 37. — Paris: Migne, 1862. — Coll. 397–522.
11. Gregorius Nazianzenus. *In sanctum pascha (orat. 45)* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 36. — Paris: Migne, 1858. — Coll. 624–664.
12. Joannes Chrysostomus. *In Genesim (sermo 3) [Sp.]* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 56. — Paris: Migne, 1859. — Coll. 525–538.
13. Kotter P. B., hg. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. — Vol. 2 (*Patristische Texte und Studien* 12). — Berlin: De Gruyter, 1973.
14. Kotter P. B., hg. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. — Vol. 4 (*Patristische Texte und Studien* 22). — Berlin: De Gruyter, 1981.
15. Papaioannou S., ed. *Michael Psellus, Epistulae, vols. I–II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
16. Ruelle C. É., ed. *Damascii successoris dubitationes et solutions*. — Vol. 2. — Paris: Klincksieck, 1899.
17. Walter D. *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. — Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2017.