

**ЛИКИ ЭРОСА:  
ЛЮБОВЬ И БОГООБЩЕНИЕ  
В ПОНИМАНИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА И  
СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА**

Т. А. ЩУКИН

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук,  
Санкт-Петербург, Россия, tim\_ibif@mail.ru

---

TIMUR SHCHUKIN

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia)

THE IMAGES OF EROS: LOVE AND COMMUNION WITH GOD IN THE WRITINGS OF MICHAEL PSELLOS AND  
SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

**ABSTRACT.** The paper deals with the theme of love and communion with God in the writings of Michael Psellos and Symeon the New Theologian. In the first case, the material for analysis was the poetical interpretation by Michael Psellus on the Song of Songs. In the Christian tradition, the text is interpreted as a story about the mystical union of God and the soul. In the second case, the First Catechetical Discourse is analyzed, containing a detailed teaching about love as divine energy. It is concluded that Michael Psellos understands love for God and, accordingly, union with Him in a mystical marriage as a moral imitation of the human soul to God, who is genuine love and who is in the proper sense unknowable. Symeon the New Theologian, on the contrary, interprets love as something that belongs to God, but embraces both the divine and the created spheres, due to which it is possible not only to imitate an intelligent creature to the Creator, but to perceive His contemplation and ultimately union with Christ as the bodily embodiment of divine love. The difference in the ecclesiological views of the two thinkers is especially emphasized: if Michael Psellos understands the Church as a union of those who imitate Christ, then Symeon the New Theologian as a community of those who visibly see Christ and strive to unite with Him.

**KEYWORDS:** Michael Psellos, Symeon the New Theologian, love, communion with God, epistemology, deification, exegesis.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01028. (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук). The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-28-01028 (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences).

---

### 1. Постановка вопроса

За последнее время вышло несколько исследований, посвященных антропологии, этике и гносеологии Михаила Пселла. Для этих аспектов его богословско-философского мировоззрения характерно смещение акцента на самосовершенствование человека в рамках земного существования. В этом позиция Михаила Пселла расходится с актуальной для XI века монашеской традицией, представленной прежде всего школой Симеона Нового Богослова, которая центрируется учением об обожении, о реальном соединении Бога и человека в некоем мистическом акте. Д. Вальтер подчеркивает «этикоцентричность» Михаила Пселла, вовсе затрудняясь сказать, каким именно образом византийский мыслитель трактовал богообщение (Walter 2017, 149) — что само по себе неординарно для византийского богослова. Немецкий исследователь контурно указывает на концепцию «внешнего ума», как синонима тварных даров Божиих, нравственного совершенства, подаваемого Богом человеку, предполагая, что именно «внешний ум» был для Михаила Пселла неким заменителем мистического акта, место встречи Бога и человека (Walter 2017, 141-150). В нашей недавней статье (Щукин 2023) мы подробно разобрали все контексты, в которых Михаил Пселл говорит о «внешнем уме» и пришли к выводу, что этот термин, восходящий к Аристотелю через Александра Афродисийского, необходим для описания крайней специфической концепции, согласно которой богообщение, заключается в правильном устройении жизни, в жизненном осуществлении полученного от Бога ума, который сам по себе, конечно, тварен, то есть богом не является. В этом смысле действительно у Михаила Пселла нет учения о богообщении, по крайней мере нет в том смысле, в каком оно присутствует у Симеона Нового Богослова.

При этом в корпусе сочинений Михаила Пселла есть поэтическое толкование на Песнь Песней (Leanza 1995; Щукин 2018), библейскую книгу, которая в византийской (и не только византийской) традиции трактовалась как рассказ о богообщении *par excellence*. Возникает вопрос: как византийскому мыслителю удалось совместить образность, которая традиционно использовалась для описания соединения человеческой души (или Церкви) со Христом, и систему взглядов, чуждых традиционному византийскому учению об обожении? Целью данной статьи является показать, каким образом Михаил Пселл решает эту задачу. Для этого мы сосредоточимся на концепте «любви» в толковании на Песнь Песней, ключевом для понимания взаимоотношений Бога и человека. Во второй части статьи мы предложим интерпретацию важного фрагмента из сочинений Симеона Нового Богослова, который дает представление о том, как «любовь» (ἔρως / ἀγάπη) и соответственно богообщение понимала монашеская традиция синхронная Михаилу Пселлу.

## 2. Михаил Пселл: любовь как подражание

Толкование на Песнь Песней, как нам представляется, содержит учение о любви, которое можно свести к пяти пунктам. Мы сначала перечислим их, а затем поговорим о каждом из них подробнее. (1) Любовь в представлении Михаила Пселла — это стремление к совершенствованию души. (2) Любовь заключается в подражании совершенной любви, каковой является Бог-Отец и Его посланник — Христос. Подражание заключается в нравственном совершенстве. (3) Цель любви, то есть соединение любящего с любимым, состоит в правильном нравственном поведении. (4) Интеллектуальным измерением соединения любящего с любимым является признание Его, то есть любимого, непостижимости. (5) Екклезиологическим измерением соединения со Христом, то есть спасения человечества, является появление множества праведников, совокупность которых как бы дает нам зримый образ Христа.

(1) Этот тезис Михаил Пселл приводит в самом начале толкования:

αὕτη τυγχάνει, δέσποτα, τὸ τῶν ἀσμάτων Ἄισμα,  
τὸν τρόπον καταγγέλλουσα ποικιλοτρόπως ἄγαν  
τῆς τελειώσεως αὐτῆς ψυχῶν τῶν τῶν ἀνθρώπων,  
ἀλλ' ὡς ἐν σχήματί τινι σεμνῶ νυμφοστολίας.  
σοφῶς γὰρ ὑποτίθησι τὸν μὲν Χριστὸν νυμφίον,  
νύμφην δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἐρώσαν τοῦ νυμφίου  
καὶ πτερουμένην ἔρωτι τῷ τούτου κατὰ κράτος  
καὶ πρὸς ἐκείνου τὰς μονὰς ἀνιπταμένην τάχα.

Оная, Владыко, «Песнь Песней»

крайне многообразно возвещая, являет образ  
самого усовершенствования человеческих душ  
в форме некоего священного обручения.

Потому что мудро она представляет Христа Женихом,  
а Невестой — душу, любящую Жениха,  
окрыленную любовью к Нему и по мере сил  
к Его покоям быстро взлетающую. (*Poem.* 2, 17–24; Westerink 1992, 14–15)<sup>1</sup>.

Сам по себе этот отрывок мало что сообщает нам о природе той любви, которую питает человеческая душа к Богу. Ясно только, что эта любовь тождественна некому совершенствованию, содержание которого также пока не определено. Можно, впрочем, указать на то, что целью любви называется не соединение с Женихом, то есть какой-то объективный результат, а нечто субъективное, то, что происходит с душой. Так же стоит указать на слово *μονή*,

<sup>1</sup> Мы, разумеется, заглядывали в существующий перевод (Погодин 1998, 122–267), однако в большинстве случаев переводили текст заново.

«покой», которое, использованное во множественном числе (μοναί) и применительно к душе, можно трактовать как противоположное внутренним движениям души (ср. Аристотель, *О душе* 408b18). Эти движения должны перейти в свою противоположность «во Христе», то есть завершиться. Душа стремится не ко Христу как реальному объекту, а к собственному покою.

(2) Второй пункт Михаил Пселл формулирует следующим образом:

ποθεῖ καὶ φλέγεται καλῶς ἡ νύμφη τῷ νυμφίῳ,  
 ὅστις καὶ μῆλον λέγεται φανέν ἐκ τοῦ δρυμῶνος,  
 καὶ θέλει τοῦτον γίνεσθαι πάντοτε ταῦτα πάντα,  
 τροφή τρυφή τε καὶ σκιά καὶ στοιβασμὸς τῆς στέγης,  
 ὡσπερ ἀκαεῖνη γίνεται ξύμπαντα πρὸς ἐκεῖνον,  
 νύμφη καὶ θρόνος καὶ στρωμνὴ καὶ πάλιν κατοικία.  
 Εἰτά φησι πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἀγγέλους τὴν αἰτίαν  
 τῆς παρακλήσεως αὐτῆς τῆς συνεχοῦς πρὸς τοῦτους·  
 ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ.  
 Ἐγώ, φησὶν, ἐκδυσωπῶ τὴν ὑμετέραν χάριν  
 τὴν στέγην ὅλην μου καλῶς ἐν μήλοις στοιβασθῆναι,  
 ὅτι τὸ βέλος ἔτρωσεν ἐμὲ τὸ τῆς ἀγάπης.  
 ἀγάπην τοίνυν νόησον τὸν ἀναρχὸν πατέρα  
 καὶ βέλος ὄντως ἐκλεκτὸν τὸν λόγον καὶ νυμφίον·  
 τοῦτον γὰρ πέμπειν εἴωθεν ἐπὶ τοὺς σφῆζομένους.  
 Желает и прекрасно пламенеет Невеста к Жениху,  
 Которого и называет «Яблоком из рощи»  
 и желает, чтобы всегда Он был всем:  
 пищей, наслаждением, сенью, и хранилищем дома,  
 как и она для Него становится всем:  
 Невестой, троном, одром, и вместе с тем обителью.  
 Затем она указывает самим Ангелам причину  
 своей настойчивой просьбы к ним:  
 «Яко уязвлена есмь любовию аз» (Песн. 2:5).  
 Я, говорит, прошу вас о милости:  
 весь мой дом прекрасно уложить яблоками,  
 потому что я — уязвлена стрелою Любви.  
 Итак, под «Любовью Его» разумей Безначального Отца;  
 под избранной же поистине «Стрелой» — Слово и Жениха;  
 потому что Он обыкновенно посылает Его в спасаемых.  
 (*Ром.* 2, 420-433; Westerink 1992, 31-32).

Из этого отрывка мы, во-первых, извлекаем мысль о том, что Невеста, стремясь к Жениху, приходит постепенно в состояние наиболее соответствующее

будущему соединению (мы пока не знаем, в чем оно заключается), так что все стороны её бытия устроены так, чтобы вмещать Жениха, а все стороны бытия Жениха — так, чтобы соединиться с Невестой. Конкретные образы в данном случае не очень важны. Важно настойчиво повторяемая Пселлом мысль о том, что любовь — и невесты к Жениху, и, очевидно, Жениха к Невесте — это гармоничное устройство того, кто любит, сообразное, пропорциональное объекту любви. Чуть выше Михаил Пселл пишет более четко:

ψυχὴ γὰρ πᾶσα καθαρῶς ζητοῦσα τὸν δεσπότην  
 πάντοτε πάντα γίνεται τῇ προκοπῇ τῶν ἔργων  
 всякая душа, в чистоте ищущая Владыку,  
 всегда становится всем в преуспевании в делах.  
 (Поет. 2, 229-230; Westerink 1992, 23).

То есть становление Невесты всем для Христа, и Христа для Невесты (последнее, очевидно, есть обратная сторона того же субъективного процесса — понятно, что Христос сам по себе ничем не становится и не изменяется) является некой деятельностью, очевидно, не интеллектуальной или не только интеллектуальной, а в широком смысле нравственной. Невеста становится лучше не столько в том, где она находится (то есть ближе к Жениху), а в том, что она делает, чтобы в каком-то смысле приблизиться к Жениху. См. также 460-464 (Westerink 1992, 33), где Михаил Пселл говорит об исполнении желания Жениха, как о спасении всех людей, которое заключается в бытии «всецело прекрасным по образам [действия]» (461; ὅλην με καλὴν ἐργάσησθε τοῖς τρόποις).

Вторая мысль этого отрывка — указание на источник подлинной любви. Оказывается, что она тождественна Богу-Отцу и Его Сыну как деятельному воплощению этой любви в человеке. Выходит, что я (душа, Невеста) действую правильно, потому что во мне каким-то образом присутствует подлинная любовь Бога-Отца. Но если она во мне уже присутствует и если стремление к соединению с Ним заключается в правильном нравственном устройении, очевидно, что и присутствие это будет носить умозрительный характер. Христос-Жених является чем-то вроде морального императива, постоянно присутствующего во мне и призывающего к тому, чтобы двигаться к Нему, то есть в большей степени соответствовать моральной идее. Это особенно хорошо видно в толковании на следующий стих Песн. 2:6.

(3) Это толкование звучит следующим образом:

Ἡ τῶν ἀσμάτων δύναμις τούτων τῶν λεγομένων·  
 ἰδοὺ γὰρ βέλος γίνεται χερσὶ ταῖς τοῦ τοξότου

ἢ πρὸ μικροῦ τῷ θαυμαστῷ κατατρωθεῖσα βέλει,  
 ὡσπερ ταῦτόν τι καὶ ψυχὴ πέπονθεν ἢ τοῦ Παύλου.  
 κάκεινος γὰρ γενόμενος πιστὸς ἐξ ἀπιστίας  
 καὶ ζωγρευθεὶς παρὰ Χριστοῦ τοῦ λόγου καὶ σωτήρος  
 εὐθύς πρὸς ἔθνη τὰ μακρὰν καὶ πλάνη βεβυσμένα  
 παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματος πάντως ἐξαπεστάλη,  
 ὥστε ζωγρεύειν τὰς ψυχὰς τῶν ἐκπεπλανημένων  
 τῷ λόγῳ τοῦ κηρύγματος καὶ τῆς διδασκαλίας.  
 Ταῦτα μὲν οὕτως ἔχουσιν, ὡς οἶμαι, στεφηφόρε·  
 σὺ δὲ μὴδ' ὄλωσ ἐκπλαγῆς ἄπερ ἢ νύμφη λέγει,  
 ὡς ἄρα χεὶρ εὐώνυμος αὐτοῦ τῆ κεφαλῇ μου,  
 ἢ τούτου δ' αὐθις δεξιὰ καὶ περιλήψεται με.  
 τρόπον γὰρ βέλους κοσμικοῦ καὶ πετομένου λέγων  
 ὁ λόγος ἐσχημάτισεν αὐτὴν ἐξαποστεῖλαι.

Смысл этих песенных строк таков:

Вот стрелой становится в руках лучника  
 Та, что недавно была ранена чудесной стрелой,  
 как и душа Павла, испытывавшая нечто подобное.  
 Ведь и он, став верным из неверия,  
 и возрожденный Христом, Словом и Спасителем,  
 немедленно к далеким и погрязшим во лжи язычникам  
 был Божественным Духом, конечно, отправлен,  
 чтобы возродить души заблудших  
 словом проповеди и учения.  
 Такой смысл имеют эти слова, как я думаю, о, венценосец.  
 Ты же нисколько не смущайся тем, что невеста говорит,  
 что левая рука Его под головою моей,  
 а правая рука Его обнимает меня.  
 Ибо, используя метафору земной летящей стрелы,  
 Слово изобразило ее [душу] посылаемой на [проповедь].  
 (Поет. 2, 436–451; Westerink 1992, 32).

Нам уже приходилось разбирать данный отрывок (Щукин 2018, 271–274) в контексте византийской традиции толкований и ключевой вывод, к которому мы пришли, следующий: интерпретация Михаила Пселла уникальна тем, что с помощью образа, традиционно описывающего реальное соединение Бога и человека, или получения человеком тех или иных божественных качеств, Михаил Пселл говорит даже не о достижении нравственного совершенства, а чисто внешнем делании, которое, конечно, является следствием нравственного совершенства. Отправиться на проповедь Евангелия — это несомненно проявление благочестия, но это практическое делание, которое само по себе не предполагает соединения с Богом или, лучше сказать, само

это соединение должно пониматься в смысле памяти о Боге, о Христе, чисто интеллектуальном признании Его, обладании им в качестве морального образца или авторитета. Но это вполне закономерно следует из того, что мы говорили выше: если любовь ко Христу заключается в нравственном совершенстве по образцу, которым является сам Бог, то достижение Христа, соединение с Ним (очевидно, что в Песн. 2:6 описывается телесное соединение влюбленных), означает некое действие, которое одновременно и выходит за пределы обычного морального поведения, и остается внешним действием. Проповедь Евангелия является для Михаила Пселла сверхдолжным нравственным поведением: апостол Павел не просто сам по себе нравственен, но и делает то благо, которым обладает сам, достояние язычников. Если Григорий Нисский, на которого формально ориентируется в своем толковании Михаил Пселл (Шукин 2018, 272–274<sup>2</sup>), выходя за пределы нравственного, выходит и за пределы собственно человеческого бытия, говорит о том, в чем человек становится богом, то Михаил Пселл говорит о человеческом деле, которое просто не является обязательным для обычного человека. Но если соединение со Христом трактуется Михаилом Пселлом как сверхдолжное нравственное поведение, то как он видит интеллектуальную деятельность того, кто пришел в соединение со Христом?

(4) Вот как мыслитель говорит об этом:

Ὡς γοῦν παρήλθον δῆ, φησί, μικρὸν ἐκ τῶν ἀγγέλων,  
πιστεύσασα τῷ λογισμῷ τὴν ἀκαταλήψιαν  
τοῦ παντοκράτορος Χριστοῦ καὶ θεανθρώπου λόγου,  
εὖρον αὐτὸν ὡς ἀληθῶς ἐν τοῖς ἀκαταλήπτοις.  
ἢ φύσις γὰρ ἡ θεϊκὴ τοῦ λόγου καὶ νυμφίου  
τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι καταληπτὴ τυγχάνει.

Итак, когда я, говорит она, немного удалилась от Ангелов,  
Уверовав в непостижимость для разума  
Вседержителя Христа и Богочеловеческого Слова  
я обрела Его поистине в непостижимом.

Потому что Божественное естество Слова и Жениха  
постижимо в признании Его непостижимости.

(Поет. 2, 670–675; Westerink 1992, 42–43)

Мысль о том, что нравственное совершенство никак не приближает к познанию Бога, Михаил Пселл повторяет в толковании дважды. В стихах 467–478 (Westerink 1992, 33–34) он говорит о том, что наивно полагать, будто самое

<sup>2</sup> О толковании Григория Нисского см. недавнюю коллективную монографию: Maspero, Brugarolas, Vigorelli 2018.

полное исполнение заповедей хоть сколько-нибудь приближает к познанию божественной сущности и что единственное, чего может достичь душа, это услышать голос Сына Божьего в речах пророков, которые писали о Нем. В стихах 637–648 (Westerink 1992, 41) Михаил Пселл говорит уже об ангельском совершенстве души, которое, однако, тоже не дает душе приблизиться к созерцанию Христа. Далее византийский мыслитель приводит диалог души с ангелами, которые также ничего не могут сообщить душе о том, где ее Жених, то есть тоже не способны постигнуть Его сущность. Тут уместно было бы напомнить о том, что с точки зрения самого Михаила Пселла ангельский (умный) и душевный уровни бытия не могут быть в полном единении — первый всегда онтологически превосходит второй, поскольку душа всегда является носителем тела, хотя бы эфирного (Щукин 2021). Тем самым, душа не может знать о Христе даже того, что знают ангелы, которые, впрочем, и сами не способны созерцать сущность Христа. И вот после этого диалога, исчерпав все возможности положительного познания, душа приходит к радикальному апофатизму, утверждая, что единственное, что мы можем знать о Боге и Христе (который, как мы уже поняли, мыслится только как Бог), это то, что Он непостижим. Несомненно и в данном случае Михаил Пселл формально опирается на толкование Григория Нисского, где тот говорит, что относительно Божества «познаваемо то, что Оно есть, только в том, что Оно непостижимо» (Gr. Nyss. *Hom. 6 in Cant.*; Langerbeck 1960, 183, 2-3; τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστὶν ὅτι ἔστι γινωσκόμενον), и всякий познаваемый признак является препятствием к обретению того, что выше познаваемого. Душа, использует святитель традиционную модель восхождения, «оставив всю тварь, и прошедши все умопредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, верою “обретох” Любимое, и уже не выпускает из объятия веры Обретенного, держась Его, пока не будет внутри “чертога”» (183, 5–10; Μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ’ αὐτῶν ἀφεῖσα πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ παρελθοῦσα πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει νοούμενον καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιπούσα, τῇ πίστει εὔρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῇ τῆς πίστεως λαβῇ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἂν ἐντὸς γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου). Проблема в том, что для Григория Нисского дискурсивная непостижимость божественного не означает завершения познания. Напротив, после этого в дело вступает вера, которая не тождественна простому признанию умозрительного «факта», в данном случае факта непостижимости Бога, но обозначает некую деятельность, связанную с волевой или созерцательной способностью души, которая действительно соединяет любящего с Любимым. Михаил Пселл, принимая формулу, «познание через признание непознаваемости», дальше этой формулы не идет. И Григорий

Нисский и Михаил Пселл начинают богопознание с дискурсивного акта признания, но для Михаила Пселла на этом богопознание и завершается, в то время как Григорий Нисский от этой точки начинает мистическое восхождение<sup>3</sup>.

(5) Для индивидуальной души соединение со Христом означает сначала достижение максимально возможного для нее нравственного совершенства, а затем совершение сверхдолжного нравственного поступка, каковым является проповедь Евангелия. Применительно же к Церкви соединение со Христом выражается в многообразии практической святости. Ангелы спрашивают у Души-Невесты, в каких образах человеку возможно созерцать Христа (*Поет.* 2, 1035–1037; Westerink 1992, 59)? И Невеста отвечает ангелам, сначала указывая на исторический, земной образ Христа, а затем перечисляя святых:

Οὗτινος πέφυκε, φησί, κόσμος βοστρύχων δίκην  
 Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ τὸ πρὶν ὄντες ζεζοφωμένοι  
 καὶ πᾶς ἐξ ἔθνους βαπτισθεὶς καὶ προσελθὼν ἐκεῖνῳ.  
 Украшение волос Его, говорит,  
 Петр и Павел, которые раньше были почерневшими,  
 и всякий из язычников, которые крестились и пришли к Нему.  
 (1044–1046; Westerink 1992, 60).

Очи Христа Михаил Пселл отождествляет с пророками (1047–1053; Westerink 1992, 60), а уста с тремя святителями — Иоанном Златоустом, Василием Великим и Григорием Богословом (1054–1061; Westerink 1992, 60). Образный ряд продолжают апостолы и иерархи, которые отождествляются с руками Христа (1070–1075; Westerink 1992, 61). С чревом Христа сравниваются прочие праведники:

τῶν ἐναρέτων τὰς ψυχὰς πάντων καὶ τὰς καρδίας,  
 ἐν αἷς ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἐγγεγραμμένος.  
 οἵτινες ἔχουσιν αὐτῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς αἰσθήσεις  
 τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν ἐπαναπαυόμενας  
 души и сердца всех добродетельных,  
 в которых написан Закон Божий,  
 которые имеют свой ум и свои чувства  
 возвышенными к Царю Небесному»  
 (*Поет.* 2, 1077–1080; Westerink 1992, 61).

<sup>3</sup> См. о мистической гносеологии Григория Нисского: Laird 1999; Laird 2002; Noble 2002; Coakley 2018; Щукин 2018, 261–263.

Вновь возникает образ апостола Петра (1083–1085; Westerink 1992, 61) и завершается портрет упоминанием Иоанна Предтечи, отождествляемого с гортанью (1089–1090; Westerink 1992, 62). Эти сопоставления Михаил Пселл частью заимствовал у Григория Нисского, частью сочинил сам (например, образ Трех Святителей вряд ли мог возникнуть раньше XI века<sup>4</sup>), однако сам тезис о том, что Христос созерцаем только в праведниках — не Сам по Себе — является вполне оригинальным. Очевидно, что если любовь индивидуальной души к Богу выражается только в нравственной жизни и если соединение души со Христом, то есть явление Жениха душе, также проявляется лишь в делах этой же души, в то время как она констатирует реальное отсутствие самого Жениха, в силу Его непостижимости, то созерцать объект любви можно только в тех, кто эту любовь являет. Церковь — это союз любящих Христа, подражающих Ему и в этом смысле Его являющих. Только при таком понимании любви, которое не предполагает созерцания лицом к лицу, реальное богообщение выносится за скобки, проблематизируется<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Хорошо известно о той роли, которую друг и современник Михаила Пселла Иоанн Мавропод сыграл в установлении праздника Трех Святителей, однако почитание их, являемое в том числе и в иконографии, зафиксировано уже в середине XI века: D'Ambrosi 2013, 147.

<sup>5</sup> Ф. Лоритцен занимает иную позицию, называя Михаила Пселла если не предшественником исихазма, то мыслителем, для которого непосредственное созерцание Божества было вполне допустимо (Lauritzen 2012). Свою точку зрения исследователь основывает на разборе толкования Михаила Пселла на канон Преображения Иоанна Дамаскина, указывая в частности на фрагменты, где византийский мыслитель говорит о том, что апостолы созерцали Бога лицом к лицу. На наш взгляд, это заявление нужно рассматривать в широком контексте сочинений Михаила Пселла, большинство из которых, если в них идет речь о духовной гносеологии, не содержат никакого учения о непосредственном созерцании или так или иначе его отрицают. Д. Вальтер указывает на то, что, с точки зрения Михаила Пселла, в земной жизни человек не может достичь блаженства, поскольку в течение ее духовное всегда должно уравниваться земным, и кроме того, блаженство, получаемое на земле, неустойчиво и может быть утрачено. По сути, резюмирует исследователь, «скачок» от земного к небесному блаженству совершается только после смерти (Walter 2017, 175). Как же интерпретировать слова Михаила Пселла в толковании на канон Преображения? На наш взгляд, по аналогии со словами смертным «скачком»: апостолы на горе Фавор пережили опыт, который не является воспроизводимым, который нельзя повторить в этой жизни с помощью каких-то нравственных усилий, и к которому человек придет после освобождения от тела.

### 3. Симеон Новый Богослов: любовь как соединение

У старшего современника Михаила Пселла нет толкования на Песнь Песней, зато есть текст, проникнутый духом этой библейской книги, в котором любовь выступает в качестве ключевого богословского понятия, связывающего учение о Троице, учение о человеке и его спасении. Это Первое огласительное слово, которое представляет собой, по сути, интронизационную речь Симеона в момент его вступления в должность игумена монастыря святого Маманта. В ней с помощью некоторого набора богословских тезисов он стремится обосновать свое право на власть в монастыре и необходимость подчинения ему как игумену. Нас в данном случае не интересует биографический аспект данного текста. Однако Симеон в Первом огласительном слове рисует образ святого, человека, обладающего подлинной любовью, и именно на этом основывающего свой авторитет (Sym. Neoth. Cat. 1, 171–184; Krivochéine 1963, 238). На наш взгляд, в этом тексте подлинная любовь предстает чем-то совсем отличным от того, что мы наблюдаем у Михаила Пселла.

С точки зрения Симеона, все бытие — и божественное и тварное — связывает Любовь, тождественная Святому Духу (Cat. 1, 39–69; Krivochéine 1963, 226, 228). Симеон Новый Богослов сходится с Михаилом Пселлом в отождествлении Бога и любви. Однако в том, что касается осуществления любви в человеке, они существенно расходятся. Если для Михаила Пселла любовь — это субъективное подражание объективной Любви в Боге-Отце и Христе, то для Симеона Нового Богослова божественная любовь и та любовь, которая действует в человеке — это одна и та же реальность:

Πολλά δὲ ταύτης ὀνόματα, πολλαὶ αἱ πράξεις αὐτῆς, πλείονα τὰ γνωρίσματα, τὰ ἰδιώματα θεῖα καὶ πλείστα, ἡ φύσις δὲ μία καὶ ἐπίσης πάντῃ πᾶσιν ἀπόρητος, τοῖς τε ἀγγέλοις καὶ τοῖς ἀνθρώποις καὶ πάσῃ κτίσει ἑτέρα, τῇ ἴσως ἀγνωομένη ἡμῖν. Ἀκατάληπτος τὸν λόγον, τῇ δόξῃ ἀπόσιτος, ἀνεξιχνίαστος τοῖς βουλευμασιν, αἰώνιος ὅτι καὶ ἄχρονος, ἀθεώρητος ὅτι νοεῖται μὲν, οὐ καταλαμβάνεται δέ. Πολλά τὰ κάλλη ταύτης τῆς ἀχειροποιήτου καὶ ἀγίας Σιών, ἃ ὁ βλέπειν ἀρξάμενος οὐκέτι αἰσθηταῖς ἐπευφραίνεται θεωρίας, οὐκέτι τοῦ κόσμου τούτου τῇ δόξῃ πρόσκειται.

У любви много имен, много деланий, еще больше признаков и великое множество божественных свойств, но природа ее едина и неизреченна совершенно одинакова для всех — для ангелов, людей и всякого другого творения, возможно, неведомого нам. Ее смысл непостижим, ее слава неприступна, ее советы неисследимы; она вечна, ибо вневременна, и недоступна созерцанию, ибо мыслится, но не постигается. Изобильны красоты сего нерукотворного и святого Сиона, и тот, кто начал взирать на них, более не радуется созерцанию чувственных [вещей], более не привержен славе мира сего. (Cat. 1, 60–69; Krivochéine 1963, 228; здесь и далее перевод Д.А. Черноглазова)

Парадокс этого отрывка в том, что относительно любви констатируется два, казалось бы, два взаимоисключающих факта. С одной стороны, божественная любовь не просто доступна всякой разумной твари, но и тождественна той любви, которую индивидуумы, принадлежащие к тварным общностям, имеют друг к другу и к Богу. Если мы любим, то в нас не просто действует Бог, а мы сами действуем божественным действием, то есть становимся богами по благодати. С другой стороны, эта любовь непостижима и непрístupна для рационального познания, представляя собой реальность совершенно отличную от тварной. Разрешается это противоречие последним предложением, где любовь, заявленная как совершенно непрístupная, оказывается доступной для созерцания, непосредственного общения. Противоречия в этом тексте обусловлены предметом, о котором идет речь, — а речь идет о Боге. Бог присутствует во всем творении, и в разумном творении — специфическим образом — как действие этого творения, направленное на утверждение другого индивидуума в бытии (см. ниже: *Cat.* 1, 128–130; Krivochéine 1963, 234). Но в то же время Бог и непостижим для творения, поскольку в качестве субъекта не тождественен своему действию, не исчерпывается им. При этом, поскольку действие твари может быть тождественно божественному действию, последнее созерцаемо тварью как находящееся в единстве с тварным действием. Таким образом, любовь действительно охватывает и божественную и тварную сферу, поскольку Бог пребывает и в Себе и вне Себя. Но для нас важнее то, что подобная позиция предполагает возможность богообщения, которое, как в случае Михаила Пселла, не исчерпывается подражанием божественному действию и рациональным признанием того, что это действие непостижимо.

Любовь как другое имя Святого Духа является источником всякого нравственного блага (*Cat.* 1, 70–98; Krivochéine 1963, 228, 230, 232). Именно источником, а не самим нравственным благом как в случае Михаила Пселла. Симеон Новый Богослов, используя образы любовных отношений — от ухаживания до брачного пира — перечисляет те дары, которые получает душа, приближаясь к возлюбленному, то есть к Богу, но финальной точкой приближения оказывается не субъективная совершенная нравственность, а осязаемое богообщение:

Достохвален тот, кто тебя взыскует, еще достохвальнее — кто тебя обрел, но блаженнее [всех] тот, кто тобой возлюблен, кто тобой воспринят, кто от тебя научился, кто в тебе поселился, кто чрез тебя напитался, словно пищею, Христом бессмертным, Христом Богом нашим.

Ἐπαινετὸς ὁ καταδιώκων σε, ἐπαινετώτερος ὁ εὐρών σε, μαχαριώτερος ὁ ἀγαπηθεὶς ὑπὸ σοῦ, ὁ εἰσδεχθεὶς παρὰ σοῦ, ὁ διδαχθεὶς ἀπὸ σοῦ, ὁ κατοικήσας ἐν σοί, ὁ τραφεὶς διὰ σοῦ τροφήν Χριστὸν τὸν ἀθάνατον, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν. (*Cat.* 1, 94–98; Krivochéine 1963, 232).

И без того максимально конкретное, максимльно «плотское» описание соединения человека с Божественной Любовью финализируется констатацией того, что Любовь и сама по себе материальна, что она воплотилась в конкретном человеке. Любовь как действие завершается соединением со Христом, каковое прячется в Любви словно в яйце или материнском лоне. Человеку нужен Христос, но взаимодействие с Ним возможно только благодаря действию Любви-Духа (*Cat.* 1, 99–120; Krivochéine 1963, 232, 234). Любовь отделена от любящего, но ощутимо поселяется в нем — не как субъективное действие любящего, а как внешняя сила; любовь в нем же прячет, а затем рождает Христа, но Христос, конечно, конкретен, ощутим — его вожделет любящая душа и соединяется с Ним как зримым воплощением любви. Далее, всякий, соединившийся с Любовью, обретает Христа и становится в один ряд со святыми прошлого, получая уверенность в спасении и подлинную мудрость (*Cat.* 1, 121–134; Krivochéine 1963, 234). Последнее также отличает Симеона Нового Богослова от Михаила Пселла. Константинопольский энциклопедист мыслит христианскую общину, Церковь, как собрание людей, подражающих Христу, как совершенно отделенному от них образцу и являющих Христа только в том смысле, в каком ученики являют учителя или воины являют полководца, причем, никакого другого способа увидеть Христа в толковании на Песнь Песней нам не предлагается. Игумен монастыря святого Маманта понимает Церковь как союз тех, кто видел Христа и в ком поселилась божественная любовь зримо и ощутимо<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ср.: «Действительно велика и более чем велика есть и будет эта тайна, потому что какое общение и единство, близость и родство имеет жена к мужу и муж к жене, такое боголепно и свыше всякой мысли и слова имеет Владыка и Творец всего со всей Церковью, как с одной женщиной, соединяясь с ней непорочно и сверх-неизреченно и неотторжимо и нераздельно пребывая и сопребывая с ней, как любимой и возлюбленной Им. Так и Церковь, соединенная возлюбленному Богу, прилеплена как все тело к собственной главе Его. Потому что как не может тело без природно связанной с ним головы вообще жить, так и Церковь верных сыновей, говорю, Божиих и написанных на небесах не может быть телом совершенным и целостным для Бога без Главы, Самого Христа и Бога, или жить действительной и негибельной жизнью, не питаемое Им ежедневно насущным (ἐπιούσιον) хлебом, которым подается всем любящим Его (способность) жить и возрастать в мужа совершенного, в меру

#### 4. Заключение

Итог рассмотрению соответствующих воззрений Михаила Пселла и Симеона Нового Богослова можно подвести, сопоставив богословские тезисы первого, заявленные в п. 2, с тем, что мы узнали из п. 3. (1) Если Михаил Пселл понимает любовь как стремление к нравственному совершенству, то Симеон Новый Богослов как божественное действие, пронизывающее и божественную и человеческую сферы. (2) Первый считает, что человеческая любовь подражает божественной, второй, что она актуально тождественна ей. (3) Энциклопедист полагает, что соединение с объектом любви заключается в правильном нравственном поведении, а игумен монастыря святого Маманта понимает это соединение буквально, как то, что происходит и духовно и материально. (4) Михаил Пселл говорит о непостижимости Христа как высшей точке познания, для Симеона же (как и для Григория Нисского) — это лишь отправная точка для познания. (5) Наконец, Церковь для Михаила Пселла — это собрание нравственно совершенных людей, чье совершенство отсылает к совершенству Христа, для Симеона же Церковь актуально тождественна самому Христу, поскольку в ней Христос присутствует действительно.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Кривошеин, В., архиеп. (1996) *Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского.
- Погодин, А., архим. (1998) *Михаил Пселл. Богословские сочинения*. Санкт-Петербург: Изд. РХГИ, Летний Сад, Журнал «Нева».
- Щукин, Т. А. (2018) «Гармония или спасение. Толкование Михаила Пселла на Песн. 2:6 и ревизия византийской экзегетической традиции в XI веке», *ESSE: Философские и теологические исследования* 3.1, 252–286.
- Щукин, Т. А. (2021) «Ангелология Михаила Пселла и позднеантичные споры о природе небес», *Платоновские исследования* 14.1, 99–121.
- Щукин, Т. А. (2023) «Учение Михаила Пселла о внешнем уме (θύραθεν νοῦς) в поздне-византийском контексте», *Платоновские исследования* 19.2, 159–186.
- Coakley, S. (2018) «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», in *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*. Leiden; Boston: Brill, 360–375.

---

роста Его полноты» (Sym. Neoth. *Eth.* 1.6, 154–173; Darrouzès 1966, 234–236; рус. пер. Кривошеин 1996, 357).

- D'Ambrosi, M. (2013) "The Icon of the Three Holy Hierarchs at the Pantokrator Monastery and the Epigrams of Theodore Prodromos on Them", in *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, ed. by S. Kotzabassi. Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 143–151.
- Darrouzès, J., ed. (1966) *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* (Sources chrétiennes 122). Paris: Éditions du Cerf.
- Krivochéine B., ed. (1965) *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, Actions de Grâces 1-2*. Paris: Éditions du Cerf.
- Laird, M. (1999) "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion* 79 (4), 592–616.
- Laird, M. (2002), "Under Solomon's tutelage: the education of desire in the Homilies on the Song of Songs", *Modern Theology* 18 (4), 507–525.
- Langerbeck H., ed. (1960) *Gregorii Nysseni opera*. Vol. VI: *Gregorii Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum*. Leiden: Brill.
- Lauritzen, F. (2012), "Psellos the hesychast: a neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt Tabor", *Byzantinoslavica* 70, 167–180.
- Leanza, S. (1995), "L'esegesi poetica di Michele Psello nel Canto di Cantici", in *La poesia bizantina: atti della terza Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Macerata, 11–12 maggio 1993)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 143–166.
- Maspero, G., Brugarolas, M., Vigorelli, I., eds. (2018) *Gregory of Nyssa: In Canticum Cantorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*. Leiden; Boston: Brill.
- Noble, I. (2002), "The Apophatic Way in Gregory of Nyssa", in *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. by P. Pokorný, J. Roskovec. Tübingen: Mohr Siebeck, 323–339.
- Walter, D. (2017) *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin: de Gruyter.
- Westerink, L. G., ed. (1992) *Michael Psellus. Poemata*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner.

*References in Russian:*

- Krivoshein, B., (1996) *Simeon Novyj Bogoslov* [Symeon the New Theologian]. Nizhnij Novgorod.
- Pogodin, A. (1998) *Mihail Psell. Bogoslovskie sochineniya* [Michael Psellos. Theological works]. Saint Petersburg.
- Shchukin, T. A. (2018), "Garmoniya ili spasenie. Tolkovanie Mihaila Psella na Pesn. 2:6 i reviziya vizantijskoj ekzegeticheskoj tradicii v XI veke [Harmony or Salvation. The Interpretation on the Song. 2:6 by Michael Psellos and Revision of the Byzantine Exegetical Tradition in the Eleventh Century]", *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* 3.1, 252–286.
- Shchukin, T. A. (2021), "Angelologiya Mihaila Psella i pozdneantichnye spory o prirode nebes [The Angelology of Michael Psellos and the Late Antique Controversies on the Nature of Heaven]", *Platonovskie issledovaniya* 14.1, 99–121.
- Shchukin, T. A. (2023), "Uchenie Mihaila Psella o vneshnem ume (θύραθεν νοῦς) v pozdnevizantijskom kontekste [The Teaching of Michael Psellus on the Intellect from outside (θύραθεν νοῦς) in the Late Byzantine Context]", *Platonovskie issledovaniya* 19.2, 159–186.