

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

АЛЛЕГОРИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА II (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities

MICHAEL PSELLUS' ALLEGORIES II (A Translation and Notes)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of Michael Psellus' two minor works written in the genre of allegory, meaning a philosophical interpretation of characters and plots from Ancient Greek mythology and literature, primarily Homeric. The method of allegorical philosophico-philological commentary was first fully elaborated by adherents of Stoa (from Zeno to Cornutus), was later expansively exploited by Platonists (Plutarchus), Alexandrian scholars, Fathers of the Church among them, and subsequently by Neoplatonists (Porphyry of Tyre should be mentioned here in particular). This means that Psellus is guided by an ancient tradition and in his turn transfers it on to the next generations of Byzantine scholars (John Tzetzes, Eustathius of Thessalonica). Other considerations aside, the undoubtedly service rendered to us by all these commentators inclined to allegorical interpretations is the enormous volume of information on Ancient Greek mythology we have at our disposal nowadays. In both allegories presented here — on the “assembly of gods”, and on the “golden chain” in Homer (Il. 4.1–4 и 8.18–27) — one may find a problematization of allegory as such, an original juxtaposition of the two ways to “express things differently”, the “Hellenic” (i.e. pagan) and Christian interpretations. The first critical edition of the two allegories had been published by K. Sathas (Sathas 1875: 211–219). The present translation is based on the currently authoritative edition of Psellus' minor works by J.M. Duffy (Duffy 1992: 148–152 and 164–168).

KEYWORDS: Michael Psellus, allegorical interpretation, Neoplatonism.

Среди малоформатных произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078) выделяются так называемые аллегории — философско-филологические tolkowania персонажей и сюжетов древнегреческой мифологии и литературы, прежде всего гомеровской. Метод аллегорического комментария, неотъемлемый компонент древнегреческой философии начиная с досократиков,

представленный и у Платона (например, в «Кратиле» и «Государстве»), в полной мере впервые освоен в стоической школе (от Зенона до Корнута), широко использовался платониками (Плутарх),alexандрийскими учеными, в том числе отцами церкви, далее неоплатониками (здесь выделяется Порфирий Тирский), то есть Пселл опирается на древнюю традицию и сам, в свою очередь, передает ее следующим поколениям византийских ученых (Иоанн Цец, Евстафий Солунский). Помимо прочего, безусловная заслуга комментаторов-аллегористов — тот огромный объем знаний о древнегреческой мифологии, которым мы располагаем сегодня. В отобранных для настоящей публикации (продолжающей предыдущую, см. Гараджа 2025а) произведениях — о «совете богов» и о «золотой цепи» у Гомера (*Il.* 4.1–4 и 8.18–27) — проблематизируется аллегория как таковая, в своеобразной манере сопоставляются возможности «эллинского» (то есть языческого) и христианского иносказания.

Особенность метода византийских комментаторов-аллегористов, в том числе Пселла, — работа не с прямыми цитатами классических текстов, но с их «парафразами», то есть более или менее точными пересказами этих текстов «своими словами», что в первую очередь объясняется, конечно же, объективной причиной — изменением языка, его переходом в среднегреческую стадию. Несмотря на сознательную ориентацию на классические образцы, в языке Пселла немало как неологизмов, так и старых слов, используемых в новых значениях (подробнее см. Renauld 1920). Отдельного внимания заслуживает риторическая организация Пселловых сочинений, которую мы пытаемся передать по-русски ритмической прозой (замечания об оправданности такого подхода см. Гараджа 2025б: 366). По своим философским взглядам Пселл — убежденный последователь Платона и неоплатоников: в аллегории о «золотой цепи» приводятся парофразы из Платона и Порфирия, упомянуты Ямвлих, Прокл и предполагаемый автор «Халдейских оракулов». Возможно ли совместить Платона и Христа, «наши» (то есть христианские) учения с «эллинскими» и «халдейскими» (то есть языческими вообще и неоплатоническими в частности)? Ответ на этот вопрос в обеих рассматриваемых здесь аллегориях — конечно, нет (напрасно Михаил Кирулларий пенял Пселлу на то, что тот забыл Христа ради Платона). Зато возможно перетолковать, перекодировать языческие представления в христианские — этим здесь и занимается Пселл, умело пуская в дело свое излюбленное орудие, а именно «искусство», то есть риторику.

Первое критическое издание (или, скорее, полукритическое: подготовлено по единственной рукописи, но с восполнением многих лакун) двух отобранных для настоящей публикации аллегорий — заслуга Константина

Сафы (Sathas 1875: 211–219). Настоящий перевод выполнен по стандартному на сегодня изданию малых произведений Пселла, осуществленному Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 148–152 и 164–168). Разбивка текста на абзацы незначительно отличается от установленной в этих изданиях. Существует французский перевод обеих аллегорий (Van Kasteel 2012: 835–842 и 855–860), во многих случаях заметно отличающийся по трактовкам оригинального текста от предлагаемого ниже.

Аллегория на «боги у Зевса сидели и между собой совещались»¹

Главной задачей красноречия-искусства я почитаю вот что: тяжелые ($\grave{\alpha}\pi\grave{\rho}\circ\upsilon\varsigma$) вопросы поднимать легчайшими ($\epsilon\grave{u}\pi\pi\grave{\rho}\omega\tau\grave{\epsilon}\rho\varsigma$) словами, чтобы возможно было речь о них сложить². Не тот нас удивляет, кто из источника отводит воду при помощи каналов, а тот, кто выжимает влагу из неподатливой скалы³. Есть и другой вид риторического слова, свойство которого — способность изменять, как если кто берется переделать соленую морскую воду в питьевую. Но Моисей чудотворил вещами — а нам слова силу менять ($\pi\grave{r}\circ\varsigma\,\tau\grave{\eta}\nu\,\mu\grave{e}\tau\grave{a}\sigma\tau\varsigma\iota\upsilon$) дают, не меньшую, чем сила превращать ($\pi\grave{r}\circ\varsigma\,\tau\grave{\eta}\nu\,\mu\grave{e}\tau\grave{a}\theta\epsilon\sigma\iota\upsilon$) у посоха его. Умен не тот, кто божеское хвалит, лишь на природу такового упирая, а кто противное перекроить умеет и в божеский скорее вид привесть. Врозь, знаю, рубежи мисийцев и фригийцев — но не настолько между ними велик зазор, как между эллинским и ложным словом и нашим, истинным, разрыв⁴. И если эллинскую горечь и соленость кто в сладость наших слов способен изменить, тот для меня и умный, даже больше — он для меня умнее всех других.

¹ *Op. 42*, Duffy 1992: 148–152: Τοῦ αὐτοῦ ἀλληγορία τοῦ 'οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἡγορόωντο'. В заглавии строка из Ном. *Il. 4.1*.

² Игра слов: $\grave{\alpha}\pi\grave{\rho}\circ\varsigma$ и $\epsilon\grave{u}\pi\pi\grave{\rho}\circ\varsigma$, характеризующие содержание и форму речей, передают противопоставление 'тяжелый – легкий', но также 'скучный – обильный'.

³ *Исх. 17:5–7*.

⁴ Пословица, на которую намекает здесь Пселл (CPG 1.377: Χωρὶς τὰ Φρυγῶν καὶ Μυσῶν ὀρίσματα — «Врозь рубежи фригийцев и мисийцев»), подразумевает, что два племени перемешаны настолько, что их не различить, хотя они вроде бы и должны быть «врозь» (ср. рус. *что в лоб, что по лбу*). Пселл либо путается (что сомнительно), либо хочет сказать, что разрыв между «эллинским» (языческим) и «нашим» (христианским) дискурсами не так уж велик, если сравнивается с практически отсутствующим различием между мисийцами и фригийцами.

И чтобы вы усвоили искусство, мы этот эллинский короткий миф, который полностью вразлад с ученьем нашим, переведем в вид более божественный, так скажем. Его отец — Гомер (им и другие мифы рождены): это ему представилось, как боги, на золотом помосте возле Зевса сидя, беседы с тем вели и вместе пировали, друг другу и хозяину в честь кубки поднимали и тут же привечались тем в ответ, а некто Геба их нектаром без перерыва и отказа угощала, ну а они, питьем бессмертным полнясь, на Трою вместе с тем взирали, что от ахейцев зло претерпевала⁵.

Начнем с того, что весь этот рассказ — трагико-выспренний и баснословно низкий: изобразить собрание богов возвышенным и величавым слогом поэт не потрудился. Здесь только пир и пьянка и разгул. Ну что же, риторическое слово на всё способно, что ни пожелаем. Поэтому нам слов всегда достанет, чтоб баснословие переменить и вымысл в правду превратить — иносказание нам в помошь.

Сразу от имени давайте исходить Зевса (*Ζηνός*), которое поэт — к иносказанию готовый — измыслил нам так кстати: от «жизни» он его выводит. Но кто есть жизнь, кто есть податель жизни, если не бог над всем, в Евангелиях рекший: «есмь истина и жизнь»?⁶ Он обладает сущностью и жизнью, которые всего превыше, никто сравняться с ним не в силах, да и не сможет никогда. Поскольку же он вместе и творец, начальник над словами и предводитель метров (*παράγων κατὰ λόγους καὶ μέτρα προόδων*), то, поступая так, как знает сам, творения не отчуждает он от их первопричины, но привлекает их к себе и возвышает, и приобщает чудесам [своим; и это] приобщение к его сверхчувственным красотам и поворот причастуемых им [к своей

⁵ Парафраз Hom. *Il.* 4.1–4. В гомеровском тексте боги сидят *χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ* с неоднозначным *δάπεδον*, которое в схолиях tolкуется как ‘ровное место’ (*τὸ δάπεδον χωρίον*), но может означать как участок земли перед домом вроде палисадника, так и пол внутри дома, однозначно передаваемый словом *ἔδαφος* (*Σ Il. 4.2 Erbse*), которое использует в своем парадигмазе Псевл, хотя чуть ниже (*Op. 42.66–67*) вернется к *δάπεδον*. Мы не задумываясь представляем себе пирующих богов сидящими внутри какого-то помещения — но прямо на полу? В.В. Вересаев выходит из затруднения, вводя «чертог с полом золотым» (хотя *ἐν τυχτῷ δαπέδῳ* в *Od. 4.627* и *17.169* передано им как «на плотно убитой площадке»); у Н.И. Гнедича боги сидят «на помосте златом» — лучше, чем на полу в чертоге, к тому же можно представить себе некий помост на ровной лужайке на Олимпе, где и происходит их собрание. К версии пира богов под открытым небом — точнее, *на* высочайшем небе — склоняется и Псевл в своем толковании (*Op. 42.66–72*); однозначно поддерживает ее и Иоанн Цец: *Οἱ δὲ θεοὶ παρὰ Διὶ πρὸς γῆν κεχρυσωμένην / καθιδρυμένοι σύμπαντες* (*Alleg. Il. 4.1–2*).

⁶ Ии. 4:6. Об этимологии *Ζήν* — *ζωή* см. Pl. *Cra.* 396а4–8 и Гараджа 2015: 1209 и п. 3.

перво] причине, не может быть ничем иным, как лишь общением друг с другом и беседой (*συνουσία καὶ συνδιάλεξις*). Ни звука не доносится [до смертных, которым] отличается их речь⁷. Душе, конечно, нужен голос, чтобы сказать о помыслах своих; а совершенному уму для выражения тех смыслов, какие есть в нем (*ῶν ἔχει δυνάμεων*), ничего не нужно, так что и этой отличительной чертой беседы не пользуется он совсем, но несказанно сообщает смысл, который хочет донести.

Но кто же при животочивом этом Слове (*τῷ ζωηρύτῷ λόγῳ*) сидит и пребывает и в тесной близости в беседы с ним вступает? Кто же другой, если не те, кто выход в бытие в первую очередь и непосредственно обрел, как их ни называй: пусть Херувимы, Силы, Власти и Начальства — «служебные все духи, ради служения отосланные к тем, кто унаследовать имеет Царство»⁸. Все те, кто дивно приобщен не только к прочим чудесам, но даже к имени его⁹. Нет в боже зависти: своих величий для тех, кто ими хочет быть отмечен, он не жалеет. Если он даже людям дарит это имя и хочет, чтобы существа недолговечные, подверженные смерти были как боги, и распекает их за нечувствительность к такому дару — они же все по-человечьи умирают и отпадают от небесных сводов¹⁰, то разве может быть в нем зависть по отношению к природам, которые вокруг него? А значит, серафический, архангельский и ангельский весь род, и всякий, если есть еще, иной чин, именем известный либо неназванный, во славе истый, сидят при величайшем боже и собеседуют с ним — внове беседа эта: каждый дает отчет в той службе, которая поручена ему, и получает от того в ответ провидческую силу¹¹.

Но что поистине такое приемлющий их «золотой помост»¹²? Мы это как угодно можем называть — или «закрайним небом», «всеселой сущностью эфирной и природой», «вместилищем умным», или еще каким названием возвышенным и дивным. На мой взгляд, это безразлично: божественные

⁷ В тексте три лакуны из-за повреждения нижнего левого угла рукописи (Parisinus gr. 1182, fol. 64v), первую из которых заполняет К. Сафа (Sathas 1875: 212), вторую Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 150), а третью (ок. 14 знаков по Даффи) попробуем прочитать как-то так: *φωνὴν μὲν γάρ οὐ προΐεται [βροτοῖς δι' ἦν] κεχαρακτήρισται παρ' αὐτοῖς λόγος*.

⁸ Ср. *Evr. 1:14*.

⁹ Подразумевается компонент ὥς ‘бог’ в именах ангелов (а по ним и людей).

¹⁰ Ср. *Ps. 81:6–7* («Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; Но вы умрете, как люди, и падете»), а также *Ин. 10:33–36*.

¹¹ «Беседа эта внове» (*καινοπρεπή τινα πρὸς αὐτὸν τὴν ὄμιλίαν ποιεῖται*) в сравнении с той, которую ведут гомеровские боги. «Провидческая сила» (*προνοητικὴ δύναμις*) определенно связана с «вестнической» — посреднической — ролью ангелов.

¹² См. прим. 5 выше.

вещи очень далеки от всех красот земной юдоли, но если умозрением (*εἰς δὲ νόησιν*) их воспринять, какое-то подобие они нам могут дать собственной сущности того, чему дивимся. Постольку золоту уподобляется та сила, которая поддерживает эти существа.

Всего прекраснее на свете — это беседа с богом и сообщение (*διάδοσις*) умное с ним, которым могут наслаждаться в чистоте божественные эти существа: вот почему поэт беседу эту роскошному уподобляет пиру. А отличительные пиршества черты — обыкновенного, конечно, — это псикииры и кратеры, чаши и кружки и кувшины, кубки и, может быть, Фирикловы сосуды, и прочая разного рода утварь для случаев подобных¹³. Впрочем, на этом пире — божественном, но по-простому — закуски Зевс гостям не предлагаются, а привлекает к делу Гебу — нектара им побольше подливать, чтобы те, можно так сказать, упились.

Но кто такая Геба? Позвольте мне немного порассуждать об этом, начав издалека. С научной точки зрения (*παρὰ τῷ ἐπιστημονικῷ λόγῳ*) нам надо понимать ее двояко — как сущность и как становление (*οὐσία καὶ γένεσις*), и если сущность неподвижна, то становление идет вперед, не отклоняясь никуда, не возвращаясь, но протекая по прямой; поэтому и Геба скоротечна и ограничена собой, однако сущность у нее бессмертна и даже больше — неизменна: не знает ни расцвета (*ήβωσα*), ни возрастания она, ни спада, но остается при себе самой без всяких перемен или движенья. Определив это, теперь давайте к нашей теме мы это рассуждение приблизим. Природа бога бестелесна, не становлением приходит в бытие, и становление над ней не властно: она есть просто сущность, чиста и непременна. И чтобы бога показать не знающим ни роста, ни старенья, но главное — в полном цвету и силе, — поэт и выбрал Гебу кравчей. Она сама есть юность — приятнейший из наших возрастов и самый пылкий, и прелести исполнен — как и ее самой природа; Геба поистине и вечно — в цветении (*ήβωσα*) и полнится нектаром, и всё равно ей не хватает никогда: ведь если кто приложится нектара, то жажду тот глоток, конечно, утоляет — но сразу пуще прежней другую распалаяет.

Так что вполне уместно у поэта нектар богам разносит Геба. А те — разве они могли бы исполненными быть всех благ, когда бы не были действи-

¹³ О «Фирикловых сосудах» и другой пиршественной утвари см. Гараджа 2025b: 368, п. 6; «кружками» (*πρόχοοι*) черпали из кратера вино, смешанное с водою, чтобы разлить по кубкам, а «кувшином» (*ύδρορρόα*) наливали в кратер воду (это слово отмечается как неологизм Пселла — точнее, как старый термин, используемый в новом значении, см. Renauld 1920: 117 и 153).

тельно юны (ώς ἀληθῶς ἥβασικον) и силой пылкою не обладали для причащения (πρὸς τὴν μέθεξιν) им всем? Вкусение нектара есть не что иное, как приобщение вещам самым божественным, чудесным, превосходным¹⁴. Поистине нектар есть единение и различение (διάκρισις) трех Лиц, есть слово промысла, слово суда (τῆς κρίσεως), которым вечно наслаждаются все те, кто рядом с божеством стоит, точнее говоря — сидит при нем, устроившись на ложах и сиденьях, на царских тронах в горнем мире. И они «чествуют друг друга» — ведь такова благожелательность божеств: они не только величайшие доводят чудеса нижестоящим существам, но и заботятся не хуже и о том, чтобы малейшие до бога донести [в ответ]¹⁵.

Что удивительного в том, что мы отдариваем бога за то, что полу[чаем] и имеем [от него]¹⁶? И что же это за дары? А вот что: жертва чистая, дух усыпления и сокру[шения, нака]занное вожделение¹⁷, и норов, разумом обузданный, и напряженная работа над собой, и укрощение себя страданием (τὴν πρακτικὴν ἀπασαν συντονίαν καὶ κακοπάθειαν). И что же? «Чествуют боги друг друга, на город троянцев взирая»¹⁸. Но мы-то никогда не сможем одновременно к богу устремляться и здешних дел не отпускать, поскольку ум у нас не точный (οὐ γάρ ἐσμεν ἀκριβῆς νοῦς), но в тело заключен, и потому мы разрываемся всегда: когда к вещам небесным прилежим, то скоро забываем о земных, ну а привязываясь к дольним, мы отдаляемся от горных. А для божеств — для них возможно в обоих направлениях склоняться сразу: от бога в управление земное получив, они и управляются со здешними вещами, но без отрыва от божественных при этом.

Вот философский замысел поэта, откуда и выводит он пирующих в гостях у бога, одновременно и нектар вкушающих, и озабоченных судьбою Трои (τὴν Τροίαν προνοητικῶς περιέποντας). И город этот наш поэт берет как символ политии всей земли: ведь Троя есть не что иное, как состояние, в какое погружен весь мир, где красоту умную презирают, за чувственной гоняются зато и пресловутой красотой Елены, которая, однако, волшебна и поддельна

¹⁴ Ср. Pl. *Prm.* 131a–132d о «приобщении» (μετάληψις) и «причащении» (μέθεξις).

¹⁵ Конъектура μεταδιδόασιν вместо καταδιδόασιν (переводим «доводят») и заполнение лакуны ἀντίδοσιν vel οἷον ἀντίδοσιν (переводим «в ответ») предложены Л.Г. Вестеринком.

¹⁶ Заполнение лакуны ὅν πα[παρ' αὐτοῦ λαγχά]νομεν τε καὶ ἔχομεν предложено Дж.М. Даффи (Duffy 1992: 152).

¹⁷ Ср. *Ps.* 50:19 et *Rim.* 11:8. Заполнение лакуны συντετριμ[μένον, ἐπι]θυμίαν κεκολασμένην предложено К. Сафой (Sathas 1875: 214).

¹⁸ II. 4.4 в комбинированном пер. Н.И. Гнедича и В.В. Вересаева.

(γοητεῦον καὶ ἐπιποίητον)¹⁹. И за такой-то морок затеяна война, и пали стены, и упала часть, и город силой взят и полонен, как только Гектор отнят у него, иначе говоря ум-содержатель (τοῦ ἐχέτορος νοῦ)²⁰, поскольку всё пропало с его смертью, до основания истреблено. Не что другое град тот захватило, как деревянный конь — то есть часть норовистая и ржущая души, и неразумная всецело, — которого в ночи в наш град благословенный вводят сидящие под ним, пока мы сами мглой страстей укрыты совершенно: тогда и запускают против нас все ухищрения свои те демоны, которые враждебны нам.

Такой вот миф — и вот как переделывать ложь в истину пристало. И если у нас будет наготове по аллегории на каждый, тогда вам будет очень просто не только сладким словом, как для питья пригодною водою, горечь соленых отмывать (σὺ τῷ ποτίμῳ μόνον λόγῳ τοὺς ἀλμυροὺς ἀποκλύσαιτε), но даже претворять горечь соленых в сладость питьевой воды²¹.

О золотой цепи у Гомера²²

С Гомера так-то взятки гладки, поскольку, цепь златую выводя в повествовании своем, в пределах мифа остается он. А вы всё донимаете меня, допытываясь, что же там творится — над небом, наверху, и снизу, под землей²³. Один из вас интересуется о том, что там за цепь такая золотая, другой — о подвигании (*αἰώραν*) на ней, каждый, как штык, — о той или иной особенности мифа, и скопом всем желанием горите в нем докопаться досконально до всего. Я же робею от запросов ваших, и главным образом мне страшно от того, что вы хотите, чтобы я не только в манере эллинской иносказал миф эллинский, но также в наши догмы перевел их тайный, несказанный смысл.

¹⁹ Van Kasteel 2012: 840, п. 11 обращает внимание на обсуждение чувственной и нравственной красоты Елены в комментарии Гермия на платоновский «Федр» (*In Phdr. 76–78 Couveur*): в частности, ее имя этимологизируется здесь как ἐλενόη ‘уловляющая ум’ (*ibid. 77.27*).

²⁰ Имя “Ἐκτωρ (букв. ‘держатель’) толкуется придуманным ἐχέτωρ в *Суде* (ε 683 Adler); согласно схолиям к Лицофону ἐκτορες = ἐχέτορες = ἀγκυραι (Σ 100 Leone).

²¹ Ср. «страстно желаю смыть с себя чистою речью соленую морскую горечь, заполнившую слух (ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ σὸν ἀλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι)» (Pl. *Phdr. 243d4–5*, пер. А.Н. Егунова с изменениями), а также *Op. 46.12* и *47.10–12* Duffy.

²² *Op. 46*, Duffy 1992: 164–168: Περὶ τῆς χρυσῆς ἀλύσεως τῆς παρ’ Ομήρω.

²³ Ср. Pl. *Ap. 19b4–5*: «Сократ преступает закон, тщетно испытуя (περιεργάζεται) то, что под землею, и то, что в небесах» (пер. М.С. Соловьева).

Ну что ж, если угодно, сначала мы по-эллински, как у рапсодов, продекламируем тот миф и, как положено, иносказательно его изобразим, но после сладкою водой учений наших их горькую омоем соль²⁴.

Так вот, их Зевс, желая испытать других богов, и говорит им так: «вот, если с неба золотую цепь спущу, вы же на ней повиснете всем скопом, я ее с вами вместе запросто к себе перетяну, вам же ее к себе не притянуть никак; а после, ввышину увлекши всех вас, богов равно мужских и женских, я эту цепь к какой ни захочу вершине горной привяжу, оставив вас без привязи болтаться»²⁵. Вот так Зевс свысока надмит, поскольку вышний прочих он богов — или поскольку Крона сын.

Об этом месте я бы так сказал: поэт, к тайносказаниям орфическим достаточно причастный, не преподносит суть здесь в неприкрытом виде, как вообще в заводе у него, но, калом мифа обернув сперва — как кто-то с Зевсом сделал до него, — до слушателей так ее доносит²⁶. Поэтому вам не получится вкусить ее, пока я оболочку эту не сниму, точно как кожу с жертвенных животных: тогда уже предложенное вам быстро покажется съедобным.

И этот Зевс, конечно, не планета, идущая за Кроном вслед²⁷, и не планеты Крона порожденье, но тот, кого творцом всего у эллинов выводят. Да, это Крон его родил, но есть Единое еще — родитель самый изначальный. Его из эллинов те, кто в вопросах богословских сведущ, считают первым нерожденным сущим — оторванным от множества Единым, откуда, полагают, ум рождается; последний, от Единоного питаем напрямую, поэтому и назван Кроном, то есть умом насыщенным (*χειρεσμένον νοῦν*) и полным в высшей мере. А от ума уже творца выводят, за миропорождение в ответе, кого Дзеном (*Zῆνα*) и Дием (*Δία*) называют: Дием — поскольку он причина существования всего и потому, что совокупность сущих проникает (*διὰ πάντων τῶν δυντῶν φοιτᾷ*), Дзе-

²⁴ Псевл жонглирует двумя словами для «цепи»: *ἄλυσις* (так в заголовке) и более архаичным *σειρή*; *ἄλυσις* перекликается с «солью» (*ἄλς*) языческого толкования.

²⁵ Псевлова парафраза Hom. *Il.* 8.18–27 — это именно «пересказ» гомеровского текста, даже лексически весьма далекий от оригинала.

²⁶ Имеются в виду пародийные строки Памфа — полулегендарного догомеровского поэта (ср. Paus. 8.37.9, 9.27.2, etc.), изобретателя ламп (Plu. fr. 62 Sandbach): «Зевс, из богов величайший, славнейший, пометом покрытый (*εἰλυμένε κόπρῳ*) / Разного рода животных — овец, лошадей, также мулов» (apud Philostr. *Her.* 25.8 = 848 F Bernabé).

²⁷ То есть планеты Юпитер и Сатурн.

ном — поскольку он привносит для живущих движения и перемены все, какие существам живым присущи²⁸. За Зевсом следуют у них и остальные поколения божественных существ: тут боги и богини, тут ангелы и ангелицы, и демоны и демоницы, герои, наконец, и героини. Все эти имена многое использует платоник Ямвлих, так же как Прокл, в учениях его преемник; конечно, и Порфирий тоже не раз употребляет именования такого рода, но наперед других мы обнаруживаем их у Юлианов — тех, что при Марке жили императоре: ведь двое было их, старший и младший Юлианы. О младшем только коротко скажу — какую чепуху о нем снова и снова повторяют. Будто отец, пред тем как породить его, у Вседержителя для сына испросил архангельскую душу за основу, а породив, с богами всеми свел, как и с душой Платона, что в сообщении всегда (*τυνδιαγούσῃ*) и с Аполлоном, и с Гермесом, и душу эту прозревал при помощи священного искусства, и узнавал все, что ни пожелает, от нее²⁹.

Такой вот миф об этих Юлианах. Но что же Зевс-творец? Распределив богов на первых и вторых по рангу, он им согласие затем внушил, соединив той золотою цепью: ведь цепь взаимного сплетения и сочетания есть символ. Вот так то, что вторично, к первичному цепляется надежно, к вторичному — то, что на третьем месте, и точно так же дальше по порядку, основа же всего — первоначало, которым Зевса эллины считают. Конечно, сущности, от первого зависимые бога и связанные с ним, не могут силой вниз его к себе стянуть, он же легко их всех к себе наверх притянет. Ведь худшее обращено к

²⁸ Ср. *Op. 43.29–34* Duffy (Гараджа 2025a: 1209 и п. 3).

²⁹ Отметим, как Псевл подчеркивает половое различие языческих божеств (ср. Гараджа 2024a: 380–381 и п. 52). Αγγελίς ‘ангелица’ — неологизм Псевла, построенный по образцу δαιμονίς; ἀγγελίς в комментарии к Порфириеву «Введению» Пс.-Элия в издании А. Буссе (*In Porph. 40.20* Busse) применительно к вестнице богов Ириде — по-видимому, неверно принятое чтение вместо ἀγγελος; δαιμονίς встречается у Прокла (*In Ti. 1.47.16, 50.18; In R. 247.21* Kroll) и Гермия (*In Phdr. 55.11*); у последнего находим (*ibid.*), кроме того, апеллатив ἡρωίσσα (против ἡρωίνη у Псевла); ср. также ἀγγελος — прозвание Артемиды на Сицилии (Hsch. s.v.). Впрочем, рассуждая о терминологии неоплатоников (иначе говоря «халдеев», в отличие от «эллинов» — просто язычников), Псевл имеет в виду не только упомянутых последними разнополых богов, ангелов, демонов и героев, но, конечно, и ключевую триаду Единое — ум — творец. О старшем и младшем Юлианах, «Халдее» и «Теурге» — предполагаемом авторе «Халдейских оракулов», чей расцвет приурочивался к правлению Марка Аврелия (161–180), — см. Гараджа 2024b: 389–390.

тому, что лучше, а лучшее к тому, что хуже, — нет, пока самим собою остается. Вот так и тело тянется к душе, душа — к уму, ум — к богу, ввысь, и ничего к тому, что ниже, не стремится.

Дойдя до этой вехи в своем слове, я на одном из положений Порфирия хочу остановиться, которое пока что обсудить не довелось. А именно, он говорит, об умопостигаемых вещей починах рассуждая: «из порождающих одни совсем не обращаются к тому, что порождают; другие обращаться могут и к порождениям своим, но также и к самим себе; трети же только к порождениям и могут, к самим себе — не выпадает»³⁰. Этому месту до сих пор внимания не уделялось, но я охотно свои мысли на этот счет вам изложу. Указанные три разряда Порфирия, я думаю, слагаются в триаду — души, ума и, наконец, природы. А именно, ум, душу породив, не поворачивает к ней; душа становится разумна (*έννοις*) тогда, когда не ум к душе, а та потягивается к уму. Природа — та к телам обращена и управляет ими, но возвращения к себе не совершает, поскольку у нее отдельная от тела сущность, хотя с телами вместе она и умирает. Душа, пока свое достоинство хранит, не склонна поворачивать к телам, но в страшных обстоятельствах, бывает, внимание к ним всё же проявляет. Итак, ум обращен лишь на себя, природа — на другое вечно, душа — и на себя, и на другое.

Но, собственно, о чём мы говорили? О том, что Зевс богов всех притянуть способен, а те его к себе — никак. Отсюда явствует, что всё, что следом за первоначалом, цепляется к нему и вверх восходит, оно же к сущностям, идущим следом, не обратится никогда. Но раз вторичные возводятся к первичным, то почему цепь крепится к некой вершине неба, а возведенные болтаются меж небом и землей? Первоначало сущих — пускай философы его и представляют скрепою целого и как бы высшей точкой всего состава — вторичное настолько превосходит, что даже не касается его, ни с чем не связано и от всего в отрыве. А цепь Зевс прикрепляет к богу, который первый вслед за ним и, выдаваясь над другими, поэтому и назван «небом».

Вот так иносказательно я этот миф толкую. Платон же в «Теэтете», стараясь показать движение как животворное начало (*ζωογόνος*), приводит «в до-

³⁰ Парафраза Porph. *Sent.* 13. Соотношение между «порождающими» (*τὰ γενιῶντα*) и «порождаемыми» (*τὰ γεννήματα*), то есть причинами и эманациями, описывается у неоплатоников исходя из концепции «обращения» (*ἐπιστροφή*), подразумевающего и возвращение причины к самой себе через эманацию, и нацеленность причины на определенную эманацию, то есть внимание (*ἐπιμέλεια*) или стремление (*δρεξις*) к ней. Ср. Procl. *Inst.*, особенно 31 и 34. Кроме того, *ἐπιστροφή* — как и *conversio*, латинский перевод данного термина, — могло обозначать и обращение в религиозном смысле.

вершение», как сам он говорит, своих слов тот же самый миф, иносказательно tolkuyu tu золотую цепь как солнце: «покуда движется и кружится оно, всё остается на своих местах и всё в порядке, но если встанет вдруг когда-либо как связанное тело ($\ddot{\omega}\pi\epsilon\rho\ \sigma\ddot{\omega}\mu\alpha\ \delta\epsilon\theta\epsilon\nu$), тогда всё опрокинется и, можно так сказать, вверх дном перевернется»³¹.

Пусть и хотелось бы на этом месте мне рассуждение свое остановить, но вы, я в этом убежден, меня заставите продолжить и остальное изложить — иносказательно истолковав тот миф уже под наши собственные догмы. Наш бог один — един и различен: единый в сущности своей, в трех Лицах неслиянный. Один он вечен, и нет ничего его превыше. Таков наш бог, бог сущий, он же тот, кто умопостигаемого мира и чувственного строй установил. Он отделил их друг от друга в согласии с особою природой, присущей каждому порядку, но и связал между собою вместе, так чтобы ангелы наведывались к людям³², а люди, если пожелают, могли бы в ангелов других преображаться, однако не за счет того, что принимают их природу, но ангельского сделавшись величия достойны. Такая вот меж ними связь и может называться цепью, поскольку это то, чем мы друг с другом переплетены; а золотою потому, что светло и блестяще переплетение такое³³ и ничего сокрытого в нем нет, и потому еще, что через сопричастность к первичному златоподобному порядку становимся мы сами золотыми.

Начало цепи есть богоначало сверхначально ($\dot{\eta}\ \dot{\upsilon}\pi\epsilon\rho\alpha\chi\iota\omega\ \theta\epsilon\alpha\chi\iota\alpha$)³⁴. То, что оно нас тянет вверх, а мы его к себе не можем, истолковать возможно в следующем смысле: не досягаем ($\chi\omega\rho\eta\tau\acute{\omega}\zeta$) бог ни для кого из сущих, и никому его к себе не притянутъ, настолько он всего превыше; ведь тот, кто наперед всего творения в самом себе определения ($\lambda\acute{\o}\gamma\omega\zeta$) имеет соторяемых вещей, легко вместит их все в себя. Или еще: из человеколюбия воздвигшись в средоточии всего, как говорится у Платона, он образцом для подражания себя поставил перед нами, чтобы к себе нас привлекать³⁵, а привлеченных в

³¹ Парафраза Pl. *Thet.* 153cd.

³² Глагол *φοιτάω* использовался и в смысле полового общения, ср. *Быт.* 6:1–4 о «вхождении» ангелов к дочерям человеческим.

³³ Использовано несколько нарочитое *διαπλοκή* вместо привычного (в том числе у Платона) *συμπλοκή*.

³⁴ Ср. Dion. Ar. *CH* 121a и *DN* 589c.

³⁵ Вероятно, здесь просто общая отсылка к платоновской теории подражания (*μίμησις*). Сомнительна связь с Pl. *Crit.* 121bc, где действительно говорится о «средоточии всего», но имеется в виду место, куда собирает богов Зевс, озабоченный упадком рода человеческого, но планируя его *наказание*.

воздухе болтаться оставляет, цепь закрепив в другом каком-то месте, поскольку из рожденных ни одна природа с богом сблизиться не может. Даже избавившись от груза тела, мы в воздухе трудиться устаем, подвешены среди простора. Стараясь уподобиться творцу, крылами ангелы и херувимы бьют, но ну совсем никак приблизиться не могут, поскольку цепь, ведущая к нему, скрывается где-то еще, так что по ней неисполнимо по воздуху взлететь до самогó.

Вот видите, как далеко завел нас этот миф? Вы скажете, конечно, что скорее вы истолкуете его в орфическом ключе и докопаетесь до подлинного смысла ($\tauὴν τῆς γονιμότητος δύναμιν$). Но я вам так скажу на это: как бы то ни было, когда бы оболочку мифа я вам не разорвал³⁶, отшелушив съедобную в нем часть, вы впроголодь отсюда разошлись бы.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- CPG 1 = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Ediderunt E.L. a Leutsch et F.G. Schneidewin. Tomus 1: *Zenobius. Diogenianus. Plutarchus. Gregorius Cyprius. Cum Appendice proverbiorum*. Gottingae: apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.
- Duffy, J.M., ed. (1992) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Гараджа, А.В., пер. (2024а) «Тимофе́й, или О демонах» Михаила Пселла (перевод и комментарии), *Платоновские исследования* 20.1: 356–389.
- Гараджа, А.В., пер. (2024б) «Толкование Халдейских оракулов» Михаила Пселла (перевод и комментарии), *Платоновские исследования* 21.2: 388–417.
- Гараджа, А.В., пер. (2025а) «Аллегории Михаила Пселла I (перевод и комментарии)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2: 1204–1224.
- Гараджа, А.В., пер. (2025б) «Михаил Псевл: игры ума (перевод и комментарии)», *Платоновские исследования* 23.2: 364–384.
- Garadja, A., tr. (2024a) “Michael Psellus’ *Timotheus, or On demons*’ (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 20.1: 356–389. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2024b) “Michael Psellus’ *Commentary on the Chaldaean Oracles* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 21.2: 399–417. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2025a) “Michael Psellus’ Allegories I (A Translation and Notes)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2: 1204–1224. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2025b) “Michael Psellus’ *lusus ingenii* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 23.2: 364–384. (In Russian.)
- Renauld, É. (1920) *Lexique choisi de Psellos. Contribution à la lexicographie byzantine*. Paris: Librairie Auguste Picard.

³⁶ Псевл выполняет данное в начале речи обещание. О «разрывании оболочек» мифа ср. еще *Op. 44.7–9* и *12–13* Duffy (Гараджа 2025а: 1214).

Sathas, C. (1875) "Sur les commentaires byzantins relatifs aux comédies de Ménandre, aux poèmes d'Homère, etc. Notice et textes grecs inédits", *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 9: 187–222.

Van Kasteel, H. (2012) *Questions homériques. Physique et métaphysique chez Homère*. Éditions Beya.