

# ГАРМОНИЯ ИЛИ СПАСЕНИЕ

## Толкование Михаила Пселла на Песн. 2:6 и ревизия византийской экзегетической традиции в XI веке\*

ТИМУР ЩУКИН

Ассоциированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской Академии Наук.

**Адрес:** ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*Михаил Пселл, Песнь Песней, византийская экзегетика, сотериология, христология, Григорий Нисский, Максим Исповедник.*

*В статье на примере толкования Михаила Пселла на книгу Песнь Песней показывается, каким образом в XI в. происходила трансформация «большого текста» православной традиции, корпуса текстов, включающего библейские книги, а также сочинения отцов Церкви. В качестве «пробного камня» взят стих Песн. 2:6, толкование на который присутствует в большинстве комментариев на Песнь Песней и который описывает максимально тесное соединение главных героев данной книги, Жениха и Невесты (в византийской традиции: Христа и человеческой души). Исследование показывает, что Михаил Пселл не только пересматривает традиционную трактовку Песни Песней, но и, вероятно, ставит под сомнение значимость наиболее авторитетного к XI в. комментария на данную библейскую книгу — катен «Трех отцов», сформированных в рамках традиции богословия*

*преподобного Максима Исповедника. Действительно, если лейтмотивом всех византийских толкований на Песнь Песней является трактовка соединения Христа и человеческой души как реального, действенного приобщения человека к Богу, «обожения», то Михаил Пселл предлагает сниженную, скорее моралистическую трактовку образов Песни Песней: это прослеживается не только на трактовке материале толкования Песн. 2:6, но и некоторых других стихов. Возможно, подобная трактовка была полемически направлена против концепции обожения, представленной в катенах «Трех отцов», созданных во многом на основе сочинений Максима Исповедника, крупнейшего теоретика обожения. Его богословский авторитет в XI в. был далеко не общепризнанным, и это позволяло Михаилу Пселлу критически относиться к нему и к богословской традиции, возникшей на основе его учения.*

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00329 «Природа и движение в “Комментарии на ‘Физику’ Аристотеля” Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике».

## 1. О ЦЕЛОМ И ЧАСТЯХ «БОЛЬШОГО ТЕКСТА» ТРАДИЦИИ

**XI** столетие стало временем, когда от сохранения и накопления VII–X вв. византийская интеллектуальная традиция, в том числе богословие, перешла к творческому преумножению знания<sup>1</sup>. В это время формируются два богословских течения: «монашеское» (Симеон Благоговейный, Симеон Новый Богослов, Никита Стифат) и «придворное» (круг Стефана Никомедийского, лидеры так называемого Константинопольского университета, Михаил Пселл)<sup>2</sup>. Размежевание их было обусловлено чисто социальными причинами, а именно различием систем трансляции знания, которые функционировали в придворных школах и монастырях<sup>3</sup>, что не могло не оформиться идейно в богословской плоскости. Такое идеологическое разделение предполагало радикальное изменение «большого текста» богословской традиции, формирование различных его интерпретаций. Частями этого текста были сочинения древних и новых богословов, а также библейские книги. «Большой текст» в целом являлся неким согласованным корпусом, собранием, вокруг которого формировалась не только спекулятивно-богословская, и не только церковная, но и социально-политическая реальность Византии XI в. Не все части этого большого текста в равной степени признавались в качестве его необходимых элементов, но практически все должны были быть пересмотрены и по-новому истолкованы.

Так уже в середине XI в. претендовал на то, чтобы стать частью «большого текста», Симеон Новый Богослов, и подобного рода «новация» не вполне принималась альтернативной богословской традицией (Щукин 2017; Hausherr 1928, XV–XXXVII; Кривошеин 1996, 70–73; Ісă 2017). Далее, если для монашеской традиции Максим Исповедник именно в это время стал авторитетом, наряду с отцами-каппадокийцами и Ареопагитским корпусом, то для придворного богословия он оставался легитимным объектом критики (а общевизантийский консенсус можно датировать едва ли не XIII в. (Щукин 2017, 94, — прим. 1 Д. С. Макарова)). Возможно, поэтому Михаил Пселл предложил альтернативу толкованиям «монаха Максима» на сложные места из Григория Богослова (они собраны современными издателями в двухтомнике *Theologica* (Gautier 1989; Westerink, Duffy 2002)). При всей их общепризнанности, упорочной авторитетом традиции, именно в XI в. получили новую интерпретацию

1 Со времен выхода монографии Поля Лемерля (Lemerle 1971) не было предложено иной, более аргументированной схемы развития византийской мысли: (а) классический период, время активного творческого взаимодействия античной и христианской традиций — до VI в.; (б) характеризующиеся упадком античных штудий «темные века», сквозь которые пробивались отдельные лучи вроде трудов Иоанна Грамматика или патриарха Фотия; (в) ренессанс XI в., связанный с именем Михаила Пселла и Константинопольским университетом.

2 Об этой проблематике см.: Lourié 2008; Лурье 2015; Щукин 2015; Щукин 2017; Ісă 2017.

3 См. соответствующий раздел в «Кембриджской интеллектуальной истории Византии», включающий обобщающие статьи об этом периоде: Kaldellis, Siniossoglou 2017, 27–98.

и сочинения Григория Богослова, и Ареопагитский корпус, и «Источник знания» Иоанна Дамаскина. Михаил Пселл, как сказано выше, предпринял толкование проблемных мест из сочинений епископа Назианза, а также составил компендиум «О всеобщем учении», в котором критически переработал главный труд Дамаскина (изд.: Westerink 1948; Щукин 2011, Щукин 2013). Новой рецепции подвергся и Ареопагитский корпус: Никита Стифат исследовал Ареопагитики как внимательный читатель и комментатор, на их основе создавая свои оригинальные тексты (Лауритцен 2013). Однако интерпретировали Дионисия и в противоположном лагере: до нас дошли соответствующие толкования Михаила Пселла (*Theologica* 112; Gautier 1989, 439–441) и Иоанна Итала (Rigo 2006).

## 2. ПОЧЕМУ ИМЕННО ПЕСН. 2:6?

Будучи ключевой частью «большого текста», требовало нового прочтения и Священное Писание. Неслучайно комментарий Михаила Пселла на Песнь Песней стал первым с V в. оригинальным комментарием на эту библейскую книгу<sup>4</sup>. Вполне вероятно, что составление толкования на Песнь Песней, которая всегда трактовалась христианскими авторами как аллегорический рассказ о богообщении (Kannengiesser 2006, 303–304), было вызвано необходимостью подкрепить библейским материалом специфическую, характерную для Пселла, трактовку проблемы богообщения<sup>5</sup>. С нашей точки зрения, вопросом, по которому шло размежевание монашеской и придворной богословских партий, была именно сотериология, учение о соединении Бога и человека в его теоретическом и аскетико-практическом преломлении<sup>6</sup>. Именно это толкование

4 Точный год написания установить сложно. В качестве адресата сочинения значится Константин Мономах, правивший с 1042 по 1055 г. Но в других рукописях стоит имя Михаила VII Дуки (1071–1078), а в одной (самой древней) даже Никифора Вотаниата (1078–1081) (Westerink 1992, X–XI).

5 От Пселла дошло множество экзегетических произведений. Многие представляют из себя краткие толкования на отдельные места Священного Писания. Большинство из них издано в двухтомнике *Theologica* (Gautier 1989; Westerink, Duffy 2002). См. полный перечень сочинений в *Iter Psellianum* (№ 616–651, 653–659, 661–683) (Moore 2005, 187–208). Два небольших толкования остаются неизданными (*Iter Psellianum*: № 652, 660; Moore 2005, 198, 200). Из пространных толкований сохранился трактат «О заголовках псалмов» (Westerink 1992, 1–13) и разбираемое нами толкование на Песнь Песней (Westerink 1992, 13–67). Экзегетика Пселла практически не исследована. Д. Д. Баггарли выявил некоторую зависимость толкования Михаила Пселла на первую главу книги Бытия от «Шестоднева» Анастасия Синаита (Baggarly 1970). А. Р. Литлвуд разобрал толкование Пселлом эпизода с аэндорской волшебницей (1 Цар. 28:7–14), исходя из текста его обвинительной речи против патриарха Михаила Керуллария (Littlewood 1990). П. Готье сделал описание «Слова о Распятии», предпослав его изданию текста (Gautier 1991). Единственной работой, посвященной «Толкованию на Песнь Песней» является статья итальянской исследовательницы С. Леанцы (Leanza 1995). Она может служить историко-филологическим введением к его прочтению. Также см.: *Iter Psellianum*, № 1054; Moore 2005, 469–473.

6 См. литературу в прим. 2. Вопрос о природе святости стал предметом спора Симеона Нового Богослова и Стефана Никомедийского. Позже он дебатировался в связи с пере-

и то, как оно работает с предшествующей византийской традицией, станет предметом нашего рассмотрения.

В качестве объекта сравнения выбран библейский стих, в котором говорится о телесном, т. е. наиболее интенсивном соединении Жениха и Невесты (Бога и человека). В Песни Песней таких стихов три:

Песн. 1:2: «Да лобзает он меня лобзаниями уст своих! Ибо добрые перси твои лучше вина»<sup>7</sup>.

Песн 2:6: «Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня».

Песн. 8:1: «О, если бы ты был мне брат, сосавший груди матери моей! Тогда я, встретив тебя на улице, целовала бы тебя, и меня не осуждали бы».

Толкования Песн. 1:2 и 8:1 отсутствуют в сочинении Пселла. Поэтому для сравнительного анализа всех известных нам толкований на эту библейскую книгу выбран стих Песн. 2:6.

### 3. ЛЮБИТЬ ЗНАЧИТ ЗНАТЬ: ТОЛКОВАНИЕ ОРИГЕНА

Древнейшее толкование Ипполита Римского на Песн. 2:6 не останавливается. Поэтому, первыми по времени изъяснениями этого места являются экзегетические трактаты Оригена «Две беседы на Песнь Песней» и «Десять книг толкований на Песнь Песней»<sup>8</sup>. Во втором из них предлагается следующее размышление:

Это есть те правая и левая руки, о которых говорится в Книге Притчей в связи с Премудростью: *Долгоденствие — в правой руке ее, а в левой у нее — богатство и слава* (Пр. 3:16)... Ибо как тот, кто себя называет любителем красоты премудрости, показывает, что природное вожделение любви, которое есть в нем, подвигает его к постижению премудрости, так и эта невеста или душа или Церковь умоляет, чтобы Жених ее, который есть Слово Божие, левой рукой своей поддержал ее голову, а правой рукой своей объял бы все остальное в ней и скрепил тело... Какие же имеет богатства Церковь и какую славу, если не те, которые восприняла от Того, Кто, будучи богатым, сделался нищим, так что нищетою Его Церковь обогатилась. Что же есть слава? Она, без сомнения, есть то, о чем сказано: *Отче! Прославь Сына Твоего* (Ин 17:1), конечно, с указанием на славу страстей. Следовательно, вера в страсти Христовы есть богатство и слава Церкви, которые в левой руке. Левую руку, полагаю, должно мыслить следующим образом. В Нем, конечно, некоторые домостроительные

---

несением мощей Симеона в 1052 г. из монастыря святого Маманта в Константинополь. Споры вокруг сотериологии имели ключевое значение и в ходе судебного процесса над Иоанном Италом.

7 Здесь и далее все переводы с древнегреческого и латинского, кроме случаев, отмеченных ссылками на издания русских переводов, принадлежат автору статьи.

8 Чтобы не перегружать статью библиографией, сошлемся на обзорную работу М. Эллиотта о латинских и византийских толкованиях на Песнь Песней (Elliott 2000), из которой можно почерпнуть сведения об исследованиях, появившихся до 2000 г. Более позднюю библиографию по толкованиям Оригена см.: Deutsch 2016, особенно 221 (прим. 2–3).

промышления<sup>9</sup> существуют прежде воплощения, а некоторые исполняются через воплощение. Та часть Слова Божия, что прежде восприятия плоти пребывала в домостроительных промышлениях, может мыслиться под правой рукой. Потому и богатство и слава в левой руке, что через воплощение Он ищет богатства и славы, то есть спасения всего. *Долгоденствие* же, говорит, — в правой руке, что, без сомнения, указывает на ту часть Его, которая в начале у Бога была Богом Словом и была вечной. Итак, Церковь, глава которой есть Христос, желает иметь левую руку Его под головой своей и верой в воплощение Его голову свою поддерживать. Правой желает быть обнятой, то есть распознать те домостроительные промышления и быть в них наставленной, которые прежде времени Его воплощения, а также через него имели место открыто или тайно. Ибо где правое должно мыслиться всем, там ничего не происходит от несчастий грехов, и ничего — от ошибки тленности. А левое, это где исцелил наши раны и грехи наши понес Сам, ставший за нас грехом и проклятием. В любом случае все то, что поддерживает разум и веру Церкви, уместно названо левой рукой Бога Слова, в которой, как сказано, какая-то [природа] также — наряду с той природой, которая вся есть праведность, вся есть свет, и сияние, и слава, — была передана (Orig. *In Cant.* 3; PG 13, 163–164)<sup>10</sup>.

В данном отрывке мы сталкиваемся с толкованием одного библейского места через другое (что, как мы увидим, вполне типично и для последующих авторов). Образы правой и левой руки воспринимаются как знаки указывающие на одну и ту же реальность в разных местах одного и того же текста (Священного Писания), за счет чего интерпретация элементов одного образа (из Книги Притчей) помогает объяснить другой образ (из Песни Песней). Ориген допускает и индивидуалистическую и еклезиологическую интерпретацию библейского текста. Александрийский богослов полагает, что в данном месте мы имеем дело с изложением догмата о двусоставности Христа и восприятием данного догмата Церковью. Ориген говорит о двух типах знания. Во-первых, есть знание исторического факта Боговоплощения и исцеления человеческой природы в Самом Христе, знание чисто умозрительное, являющееся начальным минимумом для всей Церкви и отдельной души на пути к Богу. Второй тип знания охватывает всего человека, а не только его ум, он содержит в себе предельные богословские истины, которые даются христианину в самом конце его духовного восхождения.

9 Переводчик Оригена Руфин Аквилейский использует здесь слово *dispensatio*, которое в данном контексте передает богословский термин *οικοδομία* «домостроительство». Так этот термин переводится Иеронимом в Павловых посланиях: 1 Кор. 9:17; Еф. 1:10, 3:2, 3:9; Кол. 1:25 (исключение составляет 1 Тим 1:4, где употребляется слово *aedificatio* «строительство»). В Евангелии от Луки он использует лексику *villicatio*, которая имеет более узкое значение «управление поместьем» [Лк 16:2–4]. В схожем контексте Ориген употребляет данный термин во второй книге трактата «Против Цельса» (Orig. *C. Cels.* 2.9.67; Borret 1967, 306). Другие примеры: Lampe 1961, 941–942.

10 В более ранних «Двух беседах на Песнь Песней» Ориген дает более простое нравоучительное толкование, суть которого состоит в том, что опорой для человеческого ума и сердца должно быть Слово Божие (Orig. *Hom. in Cant.* 2.9; Rousseau 1966, 95–97), т. е. Иисус Христос.

В данном случае надо учитывать особое значение процесса обучения для Оригена. Достаточно вспомнить, что место, куда попадают праведники после смерти, александрийский богослов называет δῖδασκαλεῖον «училище», в котором души сначала научаются знанию всех земных вещей, а затем переходят к познанию вещей божественных. Конечным результатом этого познания является соединение чистых человеческих умов с Божеством. Познание для Оригена, таким образом, если и не тождественно обожению, то, во всяком случае, является одним из его аспектов<sup>11</sup>. Символика правой руки в рассматриваемом толковании указывает на конечный результат воспитательной работы Божества, когда человек бывает приведен к непосредственному созерцанию своего Творца.

Тесно связано с этой концепцией представление о «духовном вожделинии», которое имеет невеста (душа) к Жениху (Христу). Эта концепция впервые появляется в древнехристианской литературе именно у Оригена в «Двух беседах на Песнь Песней» (*Orig. Hom. in Cant.* 1.2; Rousseau 1966, 63–65). Общий контекст учения Оригена свидетельствует в пользу того, что это вожделиние может быть удовлетворено. В частности, в трактате «О началах» он рассуждает о том, что как тело сначала питается для того, чтобы расти, а затем только для того, чтобы жить, так и ум сначала развивается в познании, а затем, питаясь познанием Бога, потребляет ровно столько, сколько необходимо, чтобы не отпасть от созерцания<sup>12</sup>. Эта концепция Оригена впоследствии вызовет к жизни учение о бесконечном и «ненасытимом» восхождении души к Богу и уже в лице каппадокийских отцов найдет себе первых приверженцев<sup>13</sup>.

Интерпретация Оригена, которая при всей эталонности самого комментария для последующей традиции никогда не была характерна для византийских экзегетов, все же исходит из реального соединения человеческого и божественного и даже переходит некоторую грань, не оставляя между этими природами необходимого зазора.

11 О понятии познания у Оригена см. прежде всего: Orig. *De princ.* 2.11.6–7; Crouzel, Simonetti 1978, 406–413. Подборку цитат из Оригена по этому вопросу см.: Drewery 1960, 178–179. Из последних работ см.: Niculescu 2009.

12 Orig. *De princ.* 2.11.7; Crouzel, Simonetti 1978, 410–413. Ср.: *De princ.* 2.11.4; Crouzel, Simonetti 1978, 400–403. В целом об удовлетворении духовного чувства, правда, безо всякого рассмотрения вопроса о конечности и бесконечности стремления к Божеству см.: Danielou 1960, 307–308.

13 Хотя обычно считается, что концепция бесконечного развития в Боге восходит к святому Григорию Нисскому (см. подборку основных текстов на эту тему: Musurillo, Danielou 1979), схожие идеи высказывали и старшие каппадокийцы. См.: Bas. Caes. *Prol.* 8 (*De fide*); PG 31, 684; ср.: Gr. Naz. *Or.* 38; PG 36, 317–320. О критике каппадокийцами оригенистической концепции интеллектуального пресыщения см.: Otis, 1958.

## 4. ЗАКОН И ХРИСТОС: ТОЛКОВАНИЕ ДИДИМА СЛЕПЦА

Двигаясь дальше, обратимся теперь к сочинениям авторов IV в. У Дидима Слепца<sup>14</sup> в «Комментарии на Екклесиаст» мы находим толкование Песн. 2:6, которое в свою очередь является частью толкования на слова «Время обнимать и время уклоняться от объятий» (καίρὸς τοῦ περιλαβεῖν καὶ καίρὸς τοῦ μακρυνθῆναι ἀπὸ περιλήψεως) (Ек. 3:5). Дидим дает сначала буквальное толкование, связанное с практическими принципами брачных отношений христиан, ссылаясь на слова апостола Павла из 1 Кор. 7:5 и другие новозаветные тексты (Didym. *In Eccl.*; Gronewald 1977, 75.3–24). Однако далее александрийский экзегет приводит и аллегорическое толкование, финальным аккордом которого является рассуждение по поводу Песн. 2:6:

Есть такие, кто полагает, что Премудрость Божия есть супруга, подобно тому, как сказано: *я стал любителем красоты ее* (Прем. Сол. 8:2) и *принял ее в сожитие с собою* (Прем. Сол. 8:9). О ней же говорится: *Почти ее, чтобы она обняла тебя* (Пр. 4:8). И Премудрость обнимает мудрого, передавая ему свои качества, и мудрый обнимает ее. И когда человеку принадлежит такая супруга, от которой он может родить разум и разумные мысли и поступки — *ибо премудрость рождает мужу разум* (Пр. 10:23), — время обнимать. Это время не состоит из промежутков. Можно обнимать Премудрость всегда, и время [этих объятий] — вечно. Что значит удаляться от объятий в духовном смысле? Быть вне добродетели и мудрости? Нет, но поскольку собственная и должствующая во всякое время пребывать рядом жена — это не только мудрость и добродетель, но и незнание и порок (*не внимай злой жене* (Пр. 5:3), ибо злая жена рядом, — это ложное мнение и несчастье), следует удаляться от ее объятий. Не должно обнимать ее. Время — для объятий божественной жены, время — не обнимать худшее...<sup>15</sup> Ты знаком и со словами невесты в Песни Песней о Святом Женихе, о котором речет Иоанн: *Имеющий невесту есть жених* (Ин. 3:29): *Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня*. Возможно, она имеет в виду, что законный распорядок есть левая рука Премудрости, которая должна быть *под головою*, то есть в уме. А правая рука Его, духовная рука, обнимает уже не голову, но целую невесту. Таким образом, как только сама невеста бывает приготовлена к заключению законного брака с Мужем и вводится в покой, — время обнимать (Didym. *In Eccl.*; Gronewald 1977, 75.25–76.19).

Качество, которое Премудрость Божия сообщает человеку, — не просто некий талант к практическому рассуждению. Рассудительность — лишь проявление воспринятой человеком от соединения с «божественной женой» бо-

14 Введением в его экзегетический метод могут послужить работы: Bienert 1972, Tigcheler 1977 и Simonetti 1983.

15 Далее у Дидима следует нелогичная для данного места «интермедия», связанная с предыдущим буквальным толкованием: «Что бы нам еще сказать? Когда безразлично то, чего касаются разум и чувства, мы всегда говорим “время быть и время не быть”, как мы сказали относительно супругов» (Didym. *In Eccl.*; Gronewald 1977, 76.10–12).

жественности. На то, что человек воспринимает божественность, указывают слова о вечности как свойстве этого соединения. В толковании Дидима присутствует и иной акцент — противопоставление интеллектуального и жизненного (этического) аспектов душевного бытия. Христос является сначала через некие божественные установления (явленные в природном или социальном устройстве), которые невеста, прежде чем исполнить, принимает умом. За умственным принятием заповедей следует соединение с Женихом. Таким образом, усвоение закона, т. е. принятие Бога только умственно, предшествует реальному соединению с Ним. Цель закона, его содержание и смысл состоит в приуготовлении к этому соединению.

Однако для Дидима Слепца исполнения закона и причастие Божеству не тождественны. В одном из немногих сохранившихся целиком (в данном случае в латинском переводе Блаженного Иеронима) его сочинений, в «Книге о Духе Святом»<sup>16</sup>, Дидим толкует слова апостола Павла (Рим. 8:4–17):

Апостол говорит, что божественное оправдание, оправдание закона духовного исполняется в тех, которые ходят не по плоти, а по духу. Слово апостольское определяет, что ходящий по плоти — это тот, кто, будучи поработен телу страстями и пороками плоти, делает все плотское и дела телесные. А ходящий по духу — тот, кто, поступая по заповедям закона Божия и Евангелия, следует порядку, предписываемому духовными требованиями... вы, восприявшие премудрость Духа, и жизнь, и мир, живете не в плоти, то есть не в делах плоти, и не творите дел ее, так как имеете в себе Духа Божия. А тот же Дух Божий есть и Дух Христов, возводящий и соединяющий того, кто имеет Его, с Господом Иисусом Христом (Didym. *Spir. Sanct.* 180.1–8, 184.2–7; Doutreleau 1992, 306, 308, 310).

Итак, во-первых, для Дидима «закон» не только писанный закон, данный через Моисея, но и общий нравственный порядок вещей. Во-вторых, именно это тождество (Закон Моисея = нравственный порядок вещей) дает возможность для понимания соединения с Христом как совершенного исполнения Закона. В том же сочинении Дидим обращается к образу десницы Божьей, что позволяет нам восстановить образную структуру богословских построений александрийского экзегета. Дидим указывает, что во многих местах Писания, когда говорится о Моисее, имеется в виду Закон. При этом о Моисее сказано, что он освящен десницей Божьей. А десница Божия, по словам Дидима, это Иисус Христос (Didym. *Spir. Sanct.* 225–227; Doutreleau 1992, 346, 348).

Соединив несколько интерпретаций образа правой руки у Дидима, мы получим следующее: десница Божия, которая есть Сам Иисус Христос, обнимает того, кто стремится к соединению с Ним через исполнение Закона, который и дается этой десницей.

16 О моральном учении Дидима см.: Bayliss 2015. О современном состоянии изучения пневматологии Дидима см.: Hedges 2017, 3–12.



## 5. ХРИСТОС И ЕГО ЦАРСТВО: ТОЛКОВАНИЕ ФИЛОНА КАРПАСИЙСКОГО

От IV в. дошли два толкования на Песнь Песней: Филона Карпасийского<sup>17</sup> и Григория Нисского. Приведем толкование первого автора:

Как я полагаю, левой руке он уподобляет настоящую жизнь, а правой — будущую, вечную жизнь благочестивых. *Ибо долгоденствие, говорит, и года жизни — в правой руке ее, а в левой у нее — богатство и слава* (Пр. 3:16). Ныне нескончаемые блага небесная Премудрость дает Церкви, по слову Пророка: *Господь не лишает благ ходящих в непорочности* (Пс. 83:2). И в будущем веке — долготу дней, долгие века. И Премудрость, держа радости святых обетований в правой руке своей, дарует [эти радости], в которые в Евангелии невесте, [стоящей] одесную, велит [войти]: *Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам прежде создания мира* (Мф. 25:34). Так и *правая обнимет меня*, когда добрый Пастырь поставит меня наподобие овец одесную себя, водворяя на райских пастбищах (Phil. Carp. *In Cant.*; PG 40, 64AB).

Филон предлагает новую интерпретацию образа, отчасти, правда, пересекающуюся с толкованием Дидима. И в случае Дидима, и в случае Филона мы имеем дело с концепцией двоякого действия Иисуса Христа по отношению к человеку. Однако если у Дидима наблюдается противопоставление мысленного и реального принятия Божества, то Филон указывает на принципиальное тождество действия Премудрости в этой жизни и в будущей. Один и тот же Христос подает одни и те же «нескончаемые блага» и «радыи святых обетований» и в этом веке и в пакибытии.

По мысли Филона, переход от первой стадии богообщения (левая рука) ко второй (правая рука) выражается в том, что верные не просто принимают нескончаемые дары благодати, дары Христа, но входят уже в Царство. Что Филон Карпасийский понимает под «Царством»? Это видно и из других мест трактата. Например, интерпретируя слова невесты «Введите меня в дом вина» (Песн. 2:4), он пишет: «В тело Господне смесите меня Ему баней пакибытия» (Phil. Carp. *In Cant.*; PG 40, 61C). Толкуя слова «царь ввел меня в чертоги свои, — будем восхищаться и радоваться тобою» (Песн. 1:3), он говорит: «Ибо они вошли в Царство Небесное. Поскольку же и они были преследуемы за правду, они и восхищаются Им и радуются, говоря: “будем восхищаться и радоваться тобою”» (Phil. Carp. *In Cant.*; PG 40, 44A). Толкователь прямо отождествляет Христа и Его Царство, что позволяет и толкование на Песн. 2:6 понимать в духе такого отождествления.

17 Греческий текст комментария критически не издан, в отличие от латинского перевода, осуществленного Епифанием Саламинским (Ceresia-Gastaldo 1979). Единственное полноценное исследование богословского содержания комментария: Lecat 2014. Там же латинский текст, французский перевод и полная (крайне скромная) библиография.

## 6. СТРЕЛА И НЕВЕСТА: ТОЛКОВАНИЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

В пространном «Точном изъяснении Песни Песней Соломона» Григория Нисского<sup>18</sup> толкование данного места выглядит так:

Вместе и приняла стрелу любви, и стрельба обратилась немедленно брачным веселием. Ибо известно, что руки распоряжаются луком, имея различное назначение в действии: левая рука держит лук, а правая тянет к себе тетиву, привлекая за разрезной конец стрелу, прикосновением левой руки направляемую к цели. Итак, бывшая незадолго прежде целью для стрелы теперь вместо стрелы себя видит в руках стрельца, между тем как иначе правая и иначе левая рука объемлет стрелу. Но поскольку впоследствии приводятся образные описания как бы из брачной песни, то не так обстоит дело, что левой рукой поддерживается острие стрелы, а правая объемлет другую ее часть, так чтобы душа стала стрелой в руке сильного, направляемой к вышней цели, но левая рука подложена вместо острия под голову, а правой объемлется прочее, чтобы вот так, как я полагаю, вдвойне загадочными выражениями Книга рассмотрела понятия божественного восхождения, показывая, что и Жених и Стрелец наш есть один и тот же, пользующийся очищенной душой как невестой и как стрелой: как стрелу он направляет ее к благой цели, а как невесту — принимает в общение нетленной вечности, правой рукой даруя *долгоденствие и года жизни*, а левой — *богатство* вечных благ и *славу* Божию (Пр. 3:16), которой непричастными становятся ищущие славы мира. Поэтому говорит: *Левая рука его у меня под головою*, которой стрела направляется к цели, а правая рука его, обнимая меня и привлекая к Себе, делает меня легкой для вознесения, и посылает вверх, и не отлучает от стрельца, так что я и лечу силою выстрела, и покоюсь в руках стрельца. Об отличительных же свойствах этих рук говорит книга Притчей: *долгоденствие и года жизни в правой руке Премудрости, а в левой у нее — богатство и слава* (Gr. Nyss. *In Cant. cant.* 4; Langerbeck 1960, 128–129).

Исследователи давно обратили внимание, что толкование содержит множество полемических пассажей и, вполне возможно, направлено против оригенистической традиции толкования Соломоновых книг, хотя методологически эту традицию продолжает<sup>19</sup>. В частности, Мартин Лэр указывает, что Ориген и Григорий Нисский совершенно противоположным образом представляли себе природу влечения души к Богу:

Хотя Григорий, подобно Оригену, полагает, что все Соломоновы книги (Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней) помогают в воспитании устремленного к Богу желания, он, однако, в отличие от Оригена, считает, что педагогика Песни Песней сосредоточена на стремлении к апофатической реальности... Водительство Соломона предполагает три этапа. Оно привлекает и воспламеняет желание, устремленное к Возлюбленному, который остается тем не менее вне объятий

18 См. недавнюю коллективную монографию, посвященную толкованию Григория Нисского: Maspero, Brugarolas, Vigorelli 2018.

19 Обзор проблемы: Ramelli 2018.

невесты. На пути парадоксов, которым идет душа, эти поэтико-эротические объятия становятся возможными, так что она ослабляет властную хватку и обнаруживает себя в апофатическом соединении с Возлюбленным (Laird 2002, 507).

Именно эта сформулированная американским исследователем концепция и прослеживается в приведенном нами отрывке<sup>20</sup>. За счет усложнения образной структуры, которое дает двойственное толкование данного места, Григорий Нисский получает возможность вложить в уста невесты более глубокие богословские смыслы, чем те, что можно найти у предыдущих авторов, включая Оригена. Для Григория Нисского существует не только предоставляемая самим текстом возможность различения левой и правой руки, но и искусственно привнесенная двойственность образа женского персонажа, который предстает одновременно и стрелой и невестой<sup>21</sup>. Эта двойственность позволяет Григорию Нисскому артикулировать концепцию бесконечного движения к Богу. Стрела символизирует духовную страсть. Невеста обретает желание соединиться с Женихом в Нем Самом (она ранена стрелой) и в своем стремлении Им и направляется (сама является стрелой). Но чтобы выразить результативность этого движения (покой), необходимы образы невесты и Жениха, соединение которых, в свою очередь, предполагает, что стрела никогда не остановится в своей устремленности. Вечное движение совпадает с вечным покоем.

Данный отрывок дает картину последовательной и непротиворечивой концепции. Если и можно согласиться с выводом Пола Блауэrsa о том, что Григорий Нисский оказался перед противоречием вечного развития и вечного покоя в Боге, которое успешно разрешил Максим Исповедник (Blowers 1992, 164),

20 По данному вопросу существует огромное количество литературы. Основная библиография указана в статье: Blowers 1992, 151–171. Из новейших работ можно указать: Emerson 1998, 149–194 (отдельная глава о «духовном развитии» во всех его аспектах); на этот отрывок обращают внимание и схожим образом его интерпретируют авторы вышеупомянутого сборника (см. прим. 18): Maspero 2018, 37–38; Coakley 2018, 365.

21 Единственное, что в тексте оправдывает введение образа стрелы, это глагол  $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\upsilon$  в предыдущем стихе: «утвердите мя в мирех, положите мя во яблочех: яко уязвлена (есть) любовию аз» ( $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha\iota\varsigma$ ,  $\sigma\tau\omicron\iota\beta\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\epsilon\tau\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\omega$ ) (Песн. 2:5). Надо заметить, что еврейский глагол  $\text{פצע}$ , который был переведен греческим  $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\upsilon$ , имеет значение «быть раненым» только в пассивном каузативе, причем в тех контекстах, где данный глагол стоит в породе  $\text{פצע}$ , всегда речь идет о тяжелом ранении стрелой (1 Цар. 31:3; 3 Цар. 23:34; 1 Пар. 10:3; 2 Пар. 18:33, 35:23), тогда как в тексте Песни Песней использована форма простого актива. См. Koehler, Baumgartner, Stamm, Richardson 2002, 235.  $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\omega}\sigma\kappa\upsilon$  стоит не только в переводе семидесяти толковников, но и в переводе Симмаха (PG 16, 1577). Не смутила столь неудачная передача семитского глагола и знавшего еврейский язык Оригена, который первый и использовал образ стрелы в «Двух беседах на Песнь Песней» (Orig. *Hom. in Cant.* 2.8; Rousseau 1966, 92–95). Впрочем, в более позднем и куда более пространным и глубоком сочинении, в «Десяти книгах толкований на Песнь Песней», Ориген к символике стрелы уже не прибегает, что может быть связано и с углублением филологических познаний александрийского мыслителя. Несмотря на это, использование данного образа при толковании Песн. 2:5 получило некоторое распространение (см. напр.: Eus. *In Is.* 2.35; Ziegler 1975, 309.12–13; Didym. *Zach.* 3.190; Doutreleau 1962, 710), что не отменяет оригинальности Григория Нисского, который виртуозно свел два образа воедино.

то только в смысле отсутствия чеканных философских формулировок. Григорий, опираясь на структурированный образный ряд, вполне внятно говорит, что вечное движение и вечный покой суть одно и то же, о чем гораздо позже более развернуто и тонко будет учить преподобный Максим<sup>22</sup>.

Специфика толкования данного места Григорием Нисским состоит не только в констатации того, что данный образ указывает на соединение души (общины) со Христом, но и в развернутом и последовательном объяснении этого соединения.

## 7. БЕССТРАСТИЕ КАК ЦЕЛЬ И СРЕДСТВО: ТОЛКОВАНИЕ НИЛА АНКИРСКОГО

В V в. было создано несколько толкований на Песнь Песней. Целиком сохранился только трактат Нила Анкирского<sup>23</sup>. Вот его толкование на Песн. 2:6:

С помощью [образа] левой руки он намекает, похоже, на блага настоящей жизни, которыми она уже пользуется, а правой — на ожидание лучших благ по обетованиям. Он говорит, что принятие их положено в надежде. Хороши же и слова о том, что она обнимается правой рукой, а на левой покоится голова. Ибо должно, чтобы даже те вещи, что весьма полезными и славными считаются в настоящей жизни, располагались ниже [т. е. под властью] головы совершенной души, доставляя телу только действительно необходимое, как возглавие голове. На блага же будущего века, поскольку божественное бытие стоит выше человеческой природы, превосходящее наемкнуло с помощью [образа] объятий. Далее, поскольку руки суть символ дел, дела левой руки обозначают вещи, связанные с телом, а правой — связанные с душой. Поскольку Слово показывает, что телесные нужды, совершенно очевидно, подчиняются телу, будучи ниже по чину, правая рука получила лучший удел, обнимая телесные нужды. Ибо как обнимающая рука и лежит сверху, и ограничивает охватываемое суставом, так и дела, предназначенные для [достижения] цели будущей жизни, всякое неразумное движение тела всецело ограничивая, сохраняют благоустроенную и установленную жизнь, так что никто не может навредить душе, обнятой Женихом. Ибо если никто не похищает из Его руки, то всецело в безопасности пребывает душа, сподобившаяся быть обнятой Им. Если завершить рассуждение словами Авраама, обращенными к Лоту: *Отделись от меня: если ты налево, то я направо* (Быт. 13:9), или сказанным о Премудрости в Книге Притчей: *Долгоденствие — в правой руке ее, а в левой у нее — богатство и слава* (Пр. 3:16), то, способный сходные выражения свести к созвучию смыслов, найдет [это созвучие и здесь] (Nil. Anc. *In Cant.* 23; Rosenbaum 2004, 67–69).

22 Упомянутый нами М. Лэр в другой своей статье (Laird 1999) приходит к тому же выводу — только относительно символики света и тьмы в мистике святого Григория. Также как и в случае движения и покоя, свет и тьма в качестве символов познания Божества и недосыгаемости Его не только не исключают друг друга, но являются по сути одним и тем же.

23 Толкование малоизучено. См.: Browning 1966. Некоторое представление о том, какую роль играла образность Ветхого Завета в богословии Нила Анкирского, можно получить из диссертации Э. Севиль: Seville 2008.

Нил говорит о правой и левой руке как о настоящей и будущей жизни, что мы видели уже у Филона Карпасийского. Но он дает совершенно иное объяснение этого образа. У Филона почти невозможно отличить те дары, что Церковь получает в этой жизни, от даров жизни будущей, тогда как Нил Анкирский их резко противопоставляет. Духовные блага, считает он, относятся к пакибытию. В настоящее же время человеку доступны лишь телесные блага, а духовные только обещаны и являются предметом устремления.

Далее, он считает, что образы правой и левой руки могут указывать не только на объект христианской практики в этой и будущей жизни (на мирские и на божественные блага), но и на субъективные усилия по достижению и мирских и потусторонних благ. В отличие от Григория Нисского, который не только оправдывал всякий логический ход в интерпретации образа текстуально (хотя простая ссылка на текст не делает толкование менее искусственным), но и следил за внутренней непротиворечивостью толкования вне зависимости от сложности структуры, второе толкование Нила не вытекает из текста, а главное не связывается с первым толкованием. Действительно, в данном пассаже не хватает рассуждения, которое объяснило бы, как рука одного и того же Жениха может означать и объект действия и само действие. Второе толкование оказывается с точки зрения выражения «параллельным» первому, не составляя с ним единства, того самого «созвучия смыслов», о котором упоминает сам Нил.

Ни первое, ни второе толкование не говорит о том, какая же единая реальность стоит за образами правой и левой руки. Проще говоря, не дает понять — чьи же это руки? На этот вопрос невозможно ответить, поскольку образ рук Жениха не обладает цельностью и последовательностью. Он внутренне противоречив. Правая рука указывает на блага будущей жизни и, кажется, является рукой Божественного Жениха, но рука под головою не только не является чем-то божественным, но и связана с низшей составляющей человеческой природы. Если левая рука — символ дел, обременяющих душу телесными нуждами, а эти нужды находятся ниже тела, то левая рука оказывается за пределами образной структуры: Жених обнимает невесту только правой рукой. Что такое левая рука под головою во втором варианте толкования, и кому она принадлежит, остается неясным.

Думается, что такие несообразности в толковании Нила Анкирского связаны с тем учением, которое он стремился вложить в уста невесты. Правая рука является символом будущей жизни, но во втором толковании говорится, что невеста, когда жених обнимает ее (т. е. когда она совершает поступки, направленные к достижению жизни вечной), достигает состояния, которое в античной и христианской аскетической литературе называется бесстрастием (ἀλόθεια)<sup>24</sup>.

24 В христианской традиции существовало два понимания этого термина. В соответствии с первым, восходящим к языческому спиритуализму и существовавшим в рамках оригенистической традиции, бесстрастие — это постепенное умирание чувственно-телесной составляющей человека в этой жизни, и полное уничтожение ее — в жизни будущей.

Следовательно, во-первых, бесстрашие, по мысли Нила, есть и цель, и средство в аскетической практике, а, во-вторых, оно является благом и этого, и будущего мира. Можно предположить, что Жених в данном пассаже — это не Сам Христос, но то состояние человеческой души, которое достигается при соединении со Христом, а именно то же самое бесстрашие. Иначе невозможно объяснить странную интерпретацию Нилом образа левой руки, символизирующей земные нужды и тяготы. Действительно, бесстрашие сводит на нет всякое стремление к земным благам. «Левая рука» становится не нужна. Именно это «диалектическое» содержание понятия бесстрашия во многом объясняет видимые логические неувязки в разбираемом пассаже.

## 8. ЗНАНИЕ БОЖЕСТВЕННОЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ТОЛКОВАНИЕ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Последний комментарий александрийской школы, дошедший до нас, — это фрагмент из Кирилла Александрийского, сохранившийся в катенах Прокопия Газского (schol. 99–101; Auwers 2011a, 108–112)<sup>25</sup>. Он отчетливо разбивается на четыре части. Первые две из них представляют собой нам неизвестный текст, третья — это отрывок из толкования Григория Нисского (schol. 100.8–25; Auwers 2011a, 110), а четвертая — разобранный нами только что толкование Нила Анкирского (schol. 101; Auwers 2011a, 111–112). В начале отрывка перечисляются три возможных толкования, которые далее нами и приведены вместе с толкованием Кирилла:

Левая рука — это закон, правая — Евангелие. Или левая — настоящая жизнь, правая — будущая. Или это Тот, кто обнимает меня, когда говорит стоящим одесную: *Приидите, благословенные Отца Моего* (Мф. 25:34).

В другом месте он говорит: *Долгоденствие и года жизни — в правой руке Премудрости, а в левой — богатство и слава* (Пр. 3:16). Десница ее — это, конечно, знание вещей божественных, из которого жизнь вечная. Левая же — ведение вещей человеческих, от которых — богатство и слава. Таким образом, он утверждает, что ум мой превосходит вещи человеческие и божественное знание обнимает меня. Ибо опять же Он говорит: *Почти ее, чтобы она обняла тебя* (Пр. 4:8) (schol. 99.1–100.7; Auwers 2011a, 108–110).

---

Второе понимание, выработанное египетскими отцами IV в. и другими представителями православной монашеской традиции, состоит в том, что бесстрашие — это изменение цели чувственных движений: низшая часть души, соединяясь с умом, также устремляется к Богу. Общие сведения см.: Vardy 1937. Другая библиография по состоянию на 1978 г.: Sieben 1980, 36–37. Из более современных работ см.: Tabon 2010.

25 Катены — экзегетические компиляции, собрания выдержек из комментариев различных церковных авторов. Классический справочник: Faulhaber 1902, 74–138. Каталог рукописей (разумеется, устаревший): Karo, Lietzmann 1902. Основателем этого жанра считается Прокопий Газский. Его катены на Песнь Песней недавно изданы критически: Auwers 2011a. Ж.-М. Овер также является автором наиболее значимой и актуальной монографии по катенам на Песнь Песней: Auwers 2011b.

Далее следуют отрывки из Григория Нисского и Нила Анкирского. Первому толкованию (Закон и Евангелие), видимо, соответствует текст Кирилла, который следует непосредственно за преамбулой, второму (настоящая и будущая жизнь) — отрывок из Нила, третьему — из Григория (обе руки принадлежат Христу). Если отвлечься от текста младшего каппадокийца, то третье толкование в преамбуле представляется в довольно невнятной форме. Бросается в глаза, что оно противопоставляется первым двум. Получается, что Закон и Евангелие, равно как эта и будущая жизнь, не составляют различных проявлений попечения Бога о человеческой душе или Церкви, как мы видели у Дидима и Филона Карпасийского. Можно только предположить, что у Кирилла речь идет о непосредственном соединении с самим Христом, а не с каким-то из Его проявлений. Но тогда непонятно функциональное значение цитаты из Евангелия от Матфея. Филон Карпасийский, который также цитирует этот евангельский стих, отождествляет правую руку Христа страшного суда с правой рукой Премудрости. Из этого следует, что вечные блага, которые дарует Христос на страшном суде, противопоставляются уже не вечной гибели, а благам, даруемым левой рукой Христа в земной жизни. Впрочем, значение образа левой руки остается без объяснения.

Вторая часть (после преамбулы) должна была соответствовать первой паре — Закон и Евангелие. Однако эти слова в этой части текста не употребляются, речь идет о дихотомии человеческого и божественного знания. Исходя из текста, никак нельзя допустить возможности говорить о законе, совершенное исполнение которого совпадает с обожением, что мы видели, рассматривая отрывок из Дидима Слепца. Параллельная цитата из книги Притчей поддерживает сниженную интерпретацию. Исключается понимание богатства и славы, которые находятся в левой руке Премудрости, в духовном смысле, поскольку они, по словам «Кирилла», связаны с человеческим знанием и потому находятся на более низком онтологическом уровне. Мы не можем, как в случае Оригена, Филона Карпасийского и Григория Нисского, сказать, что речь идет о дарах спасительной благодати. Таким образом, если мы примем тождество человеческого знания и закона, то лишь в сниженном значении последнего как некоего «человеческого слишком человеческого» знания, которое, впрочем, также дается Премудростью. Это подтверждается и другими сохранившимися фрагментами толкования. Например, интерпретируя Песн. 4:8, Кирилл пишет:

Отсюда мы узнаем, откуда невеста, и то, что она приходит от идолопоклонства. Ибо гора Ливанская полна идолов. Спешите оттуда, говорит, минуя закон. Ибо, не зная его, научитесь таинству Христову (schol. 187; Auwers 2011a, 230).

С другой стороны, интерпретация образа левой руки как только человеческого знания, повышает статус того, что Кирилл называет знанием божественным, обособляя его от всякого иного даже самого возвышенного интеллектуального знания. Здесь, как и в случае Оригена, речь идет о познании как о жизненном соединении.

Таким образом, вторая часть толкования «Кирилла», которая, вероятно, принадлежит Кириллу Александрийскому (или излагает близкие ему взгляды), дает внутренне логичное, оригинальное толкование и представляет в образе правой и левой руки человеческое и божественное знание.

## 9. ДЕЙСТВИЕ БЛАГОДАТИ: ТОЛКОВАНИЕ ФЕОДОРИТА КИРСКОГО

В случае Песни Песней не работает традиционное разделение аллегорической и буквалистской традиций толкования, которые обычно связывают с александрийской и антиохийской богословскими школами. Толкование блаженного Феодорита Кирского, одного из ключевых представителей антиохийской школы богословия, также является аллегорическим<sup>26</sup>:

*Левая рука его у меня под голову, а правая обнимает меня. И вновь не будем предаваться телесным представлениям, ибо и о премудрости, которая есть состояние, а не сущность, говорит Соломон, что *долгоденствие и года жизни в правой руке ее, а в левой руке ее — богатство и слава* (Пр. 3:16). И об объятиях также можно найти следующее в книге Притчей: *Люби ее, и она будет оберегать тебя, оградит ее и вознесет тебя, почти ее, чтобы она обняла тебя* (Пр. 4:6–8). И так, взяв [сказанное] на вооружение, помыслим и это более духовно, веруя, что упомянутые объятия есть союз Божественного Логоса и благочестивой души. И правое и левое следует понимать так, как усвоено нами. Чтобы не оставлять этого без рассмотрения, будем рассуждать так. Бог в силах оказывать милость и карать, раздавая святым с обеих сторон. Понимая под правой рукой оказывающую милость благодать, а под левой — карающую, услышим, что говорит невеста: *Левая рука его у меня на голове, то есть “я выше наказаний, не подвергаюсь им, благодаря близости к Жениху и попечению Его служения”. А правая обнимает меня, или, “Он своими благодеяниями украшает меня, и наполняет меня ими, как бы обвивая и обнимая, и удовлетворяя мое желание”*. И блаженный Павел таинственно говорит то же самое: *так всегда с Господом будем* (1 Фес. 4:17). Как бы и нам не испытать Его наказующей силы и не изведать обещанных кар, но насладиться обетованными дарами, благодатью и человеколюбием Жениха Христа Господа нашего... (Thdt. *In Cant.* I; PG 81, 89D5–92B14).*

Данное толкование является едва ли не самым прозрачным по своему смыслу из всех рассмотренных нами. Интересно, что Феодорит приводит параллельные места из книги Притчей, в которых говорится о левой и правой руке и об объятиях премудрости, не для прояснения образа, а для оправдания метода толкования. Он выступает с защитой аллегорического метода, ссылаясь на авторитет древнего «аллегориста» — царя Соломона.

Две руки — это два аспекта единого действия благодати в человеке. Бог проникает в благочестивую душу, соединяется с ней и доставляет ей принося-

26 Толкование Феодорита ждет своего издателя и исследователя. Пока см.: Guinot 1995, 634–644; Bossina 2008; Cuelemans 2011.



щее удовлетворение духовное наслаждение. Последнее положение важно отметить как свидетельство упрощения толкования: как мы помним, у Григория Нисского душа находится в постоянном стремлении к Христу, никогда не насыщаясь им, тогда как блаженный Феодорит акцентирует внимание на соединении с Богом, а не на стремлении к Нему. Надо сказать, что это именно акцент, а не выражение принципиальной позиции, поскольку блаженный Феодорит принимал учение Григория Нисского о бесконечном приобщении Божеству. В своем «Слове о божественной и святой любви» он пишет:

Как влюбленные в телесное находят пищу для вожделения в созерцании любимых вещей и сильнее разжигают эту похоть, так те, что принимают иглы божественной любви, воображая эту божественную и чистую красоту, сильнее стрелы любви заостряют. И чем более они вожделеют насладиться, тем скорее гонят сытость. Ибо если за телесным удовольствием следует пресыщение, то божественная любовь не допускает законов сытости (Thdt. *Carit.* 4.11–20; Canivet, Leroy-Molinghen 1979, 264–266).

#### 10. ЕВАНГЕЛЬСКОЕ НАСТАВЛЕНИЕ: ТОЛКОВАНИЕ ОЛИМПИАДОРА ДИАКОНА

Толкование Блаженного Феодорита стало хронологически последним дошедшим до нас оригинальным толкованием на Песнь Песней. В дальнейшем мы имеем дело либо со специфическими сборниками цитат (катенами), либо с текстами, которые пытаются привести всю предшествующую традицию к некому общему знаменателю, стремятся сформулировать главную идею толкования того или иного библейского места. В случае Песн. 2:6 таких текстов два: «Комментарий на Екклесиаст» Олимпиадора Диакона (VI в.)<sup>27</sup> и катены «Трех Отцов» (самый конец VII в., возможно, позже).

Оба текста ценны тем, что дают представление не о высших проявлениях экзегетической мысли, а о преломлении этой мысли в сознании церковных книжников, а значит большинства образованных византийцев. Из этих сочинений мы узнаем, какое толкование было свойственно богословскому мейнстриму «темных веков» византийской истории.

В трактате Олимпиадора Диакона интерпретация стиха из Песни Песней является структурным элементом схолии к последним словам Ек. 3:5 *καρὸς τοῦ περιλαβεῖν καὶ καρὸς τοῦ μακρυνθῆναι ἀπὸ περιλήψεως*. Схолия Олимпиадора дает сначала очень короткое буквальное толкование, а затем толкование аллегорическое:

Сравни: *Почти ее, чтобы она обняла тебя* (Пр. 4:8). Эти самые объятья длятся вечно. Поскольку закон называется левой рукой, а ум именуется головой, под правой рукой подразумевается евангельское наставление, а телом именуется вся Церковь, невеста в Песни Песней говорит: *Левая рука его у меня под голову, а правая обнимает меня*. То есть закон более мудрых помогает

27 Об Олимпиадоре Дьяконе см.: Grillmeier, Heintzler 1996, 105–106.

только уму. А евангельское наставление божественными объятиями обнимает всю Церковь. И никогда не бывает времени избегать этих объятий (Olymp. *In Eccl.*; PG 93, 512CD).

Толкование основано на разобранным нами выше пассаже из Дидима Слепца и является его сокращенным и упрощенным вариантом. Олимпиадор, однако, стремится и к согласованию различных мест толкования Дидима. Вместо соединения с Христом, которое у Дидима обозначает правая рука, появляется «евангельское наставление» (εὐαγγελικὴ παίδεσις). Понятно, что «евангельское наставление» в отличие от закона охватывает не только интеллектуальную сферу, но и всю церковную, причем не только в этой жизни, но и в будущей. Можно предположить, что речь идет о все том же оригенистическом понимании обожения как обучения. Дело в том, что термин εὐαγγελικὴ παίδεσις встречается только в тексте того же самого Дидима Слепца, в толковании на Ек. 9:15–16: «Премудрость, которая спасла город — это евангельское наставление» (Didym. *In Eccl.* Gronewald, Binder 1979, 289.12).

Таким образом, Олимпиадор осуществляет терминологическую подстановку, не затрагивая богословского содержания отрывка.

#### 11. СТРАХ И СОВЕРШЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ: ТОЛКОВАНИЕ «ТРЕХ ОТЦОВ»

Толкование «Трех отцов» на Песнь Песней интерпретирует Песн. 2:6 следующим образом<sup>28</sup>:

*Потому что я уязвлена любовью* (Песн. 2:5). То есть, поскольку я поражена не страхом, а любовью (ибо она извергает страх вон), я верой уневестила Христу. Потому что как сперва она очистилась страхом наказаний, а затем была просвещена надеждой будущих благ, так теперь стремится быть возведенной ангелами к совершенству через любовь. Поэтому [Соломон] говорит: *Левая рука его у меня под головую*. А именно, угрозы наказаний, предназначенных для тех, кто по левую руку [от Христа], [располагаются] всецело под царствующей в моей душе наподобие головы разумной способностью, подчиняя ей способность чувственную. Потому-то еще я надеюсь, что и *правая обнимает меня*. То есть обетованное благо, которое предназначено для тех, кто по правую руку, а именно Царство Божие, не имеющее ни временного начала, ни конца, являясь же для меня и началом, и концом, в будущем веке будет окружать меня. Ибо через Него, чтобы мне Его унаследовать, я стала тем, чем была изначально. И по человеколюбию снова достигну Его, упокоившись от всякого движения, и установив в Нем предел (*Expos. Cant.*; PG 122, 577C–580A).

Сочинения Григория Нисского и Нила Анкирского не являются источниками данного отрывка. Тем самым он представляет собой либо прямую цитату, либо некую компиляцию, попытку воспроизвести мысль Максима Исповедника,

28 Данное произведение представляет собой так называемые катены типа B1, содержащие толкования Григория Нисского, Нила Анкирского, а также Максима Исповедника или авторов его круга. О катенах «Трех отцов» см.: Bossina 2001; Bossina 2008; Ceulemans 2011.

основываясь на одном или нескольких отрывках из его сочинений (причем привязка этой мысли к конкретному библейскому месту представляется весьма условной). Скорее всего, речь идет о компиляции, поскольку никаких сведений о составлении Максимом отдельного комментария на Песнь Песней не имеется<sup>29</sup>.

Текст толкования отсылает к некоторым концепциям Максима. Во-первых, мы сталкиваемся с учением о двойственности страха Божьего. Существует страх перед наказанием, который является началом возрастания в добродетели, производя «по порядку воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрашие, из коего любовь» (Мах. *Carit.* 1.81; Ceresa-Gastaldo 1963 (TLG); Максим Исповедник 1993а, 104). Этот страх уничтожается по мере усиления любви к Богу (Мах. *Carit.* 1.82; Ceresa-Gastaldo 1963 (TLG); Максим Исповедник 1993а, 104)<sup>30</sup>. Во-вторых, в данном отрывке содержится отсылка к учению Максима о совершенной добродетели как подчинении разуму всего чувственного состава человека и преобразении его в устремлении к Божеству<sup>31</sup>. Целью этой добродетели является упокоение в Нем как Начале и Конце тварного бытия через свободное избрание того, к чему тварное существо предназначено по природе<sup>32</sup>. Тварь лишается всякого действия, которое бы отличало ее от Божества, т. е. упокаивается в Боге, совпадает с Ним энергично, приобретая божественные свойства<sup>33</sup>. В 59 Вопросоответе к Фалассию конец движения твари к Богу

29 В сочинениях Максима Исповедника есть два толкования на Песнь Песней: на Песн. 4:8 (Мах. *Qu. dub.* 132; Declerck 1982, 96; Максим Исповедник 2010, 158–159) и на Песн. 5:2 (Мах. *Qu. dub.* 1.72.25–29; Declerck 1982, 161; Максим Исповедник 2010, 213). Ни то, ни другое не имеет пересечений с отрывком из катен «Трех отцов». По мнению Кирхмайера, составителем катен «Трех отцов» типа В1 был ученик Максима Исповедника, пересказавший толкование в духе своего учителя (Kirchmeyer 1966). См. также: Auwers 2011b, 1–2.

30 Более развернуто данное учение представлено в 10 Вопросоответе к Фалассию (Мах. *Qu. Thal.* 10; Laga, Steel 1980, 83–87; Максим Исповедник 1994, 49–51).

31 «...яростное и желательное начала души... созерцательный ум полностью подчиняет владычеству разума для служения добродетелям посредством мужества и целомудрия. И он до тех пор не отпускает их на волю, пока закон естества не станет совершенно поглощенным законом духа, как поглощается смерть жалкой плоти беспредельной жизнью, и пока не будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства, через подражание обладающий видом Первообраза. Оказавшийся в этом Царстве созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью, а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие» (Мах. *Qu. Thal.* 55.302–315; Laga, Steel 1980, 532–533; Максим Исповедник 1994, 202–203).

32 «Это непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом есть исход естественных [существ] из того, что сущностным образом отмерено было началом и концом. Такой же исход естественных [существ] из того, что ограничено было началом и концом, есть всемогущее и всесильное, непосредственное и беспредельное действие Божие, [простирающееся] до бесконечности в тех, которые удостоились подобного исхода, превосходящего [все] постигаемое умом» (Мах. *Qu. Thal.* 59.147–153; Laga, Steel 1990, 47; Максим Исповедник 1999, 59).

33 С точки зрения Максима Исповедника, душа «воспринимает в себя вечное и тождественное благодетие, которое поселяется в ней; она становится богом по сопричастию с Божией

отождествляется, как и в толковании катен «Трех отцов», с Царством Божиим (Max. *Qu. Thal.* 59.289–295; Laga, Steel 1990, 63; Максим Исповедник 1999, 59).

Итак, толкование «Трех отцов» — попытка переосмыслить Песнь Песней в духе богословия Максима Исповедника. Предположительно во второй половине XI в. катена редакции В1 оказалась существенно переработана: к ней были присоединены комментарии Михаила Пселла, а также блаженного Феодорита (Bossina 2001). Тем самым именно толкование, освященное именем Максима Исповедника, воспринималось книжниками данного времени как квинтэссенция святоотеческого понимания данной библейской книги. Песнь Песней, которая как мы уже убедились, есть текст, повествующий, по мысли византийских экзегетов, о глубинном взаимопроникновении Божества и человека, соединяется с именем человека, являющегося наиболее ярким, последовательным и глубоким богословом теозиса за всю историю византийской мысли. Содержание последнего толкования для нас принципиально важно, поскольку имя Максима Исповедника стало весьма значимым и ключевым в богословской полемике XI в. не без участия Михаила Пселла (Lourigé 2008; Щукин 2017). Возможно, составляя свое толкование на Песнь Песней, он пытался противопоставить свое понимание данной библейской книги интерпретации Максима.

## 12. МИССИОНЕРСТВО ВМЕСТО БОГООБЩЕНИЯ: ТОЛКОВАНИЕ МИХАИЛА ПСЕЛЛА

Приведем комментарий Пселла на Песн. 2:6 и сравним его с уже известными нам толкованиями предшествующих веков:

Смысл этих песенных строк таков: Та, что недавно была ранена чудесной стрелой, [сама] становится стрелой в руках лучника, как и душа Павла, испытывавшая нечто подобное. Ведь и он, став верным из неверия, и возрожденный Христом, Словом и Спасителем, немедленно, конечно, был Божественным Духом отправлен к далеким и погрязшим во лжи язычникам, чтобы возродить души заблудших словом проповеди и учения. Такой смысл имеют эти слова, как я думаю, о венценосец. Ты же нисколько не смущайся словам невесты о том, что левая рука Его под голову ее, а правая обнимает ее. Ибо, используя метафору земной летящей стрелы, Слово изобразило ее [душу] посылаемой [на проповедь] (Psell. *In Cant.*; Westerink 1992, 436–451)<sup>34</sup>.

---

благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, облием славы [Своей] преобладая их естественные свойства» (Max. *Cap. Theol.* 2, 88; PG 90, 1168AB; Максим Исповедник 1993б, 253).

34 Существующий перевод архимандрита Амвросия (Погодина) (Погодин 1998) нельзя назвать удовлетворительным не только потому, что он был осуществлен не по критическому изданию Л. Г. Вестеринка, а по греческой патрологии аббата Миня (в которой, помимо опечаток и пропусков в самом тексте Пселла, присутствует еще и известная чехарда в заголовках отрывков из катен «Трех отцов» и толкования Пселла), но и потому,

Ознакомившись со всеми византийскими толкованиями на данный библейский стих, можно сделать вывод, что толкование Михаила Пселла имеет с ними гораздо меньше общего, чем все они друг с другом. Напомню, что:

1) толкование Оригена говорит о соединении со Христом через познание его домостроительных промыслов;

2) Дидима Слепца — о соединении со Христом, как конечной цели Закона;

3) Филона Карпасийского — о вхождении во Христа, которого он называет «Царством Божьим»;

4) Григория Нисского — о соединении со Христом, которое является и целью и причиной ненасытного вожделения жаждущей Бога души;

5) Нила Анкирского — о бесстрастии, которого достигает соединяющаяся с Христом душа;

6) Кирилла Александрийского — о божественном знании, дарующем вечную жизнь;

7) Феодорита Киррского — о соединении божественного Логоса и благочестивой души;

8) Олимпиадора Дьякона — о вечных объятиях Премудрости;

9) «Трех отцов» — об упокоении души в Боге.

Все предшествующие толкования говорят с разной степенью отчетливости о том, что соединение с Женихом: (1) является вечным, (2) предполагает приобретение человеком качеств Божества (знание, вечная жизнь, бесстрастие), (3) наделено абсолютной ценностью и как таковое есть цель в себе. У Пселла мы имеем дело с понятием «духовного возрождения», единственным следствием которого является проповедническая деятельность (при этом используется восходящий к Григорию Нисскому образ стрелы, интерпретируемый сниженно). Присутствие Духа в человеке не самоценно, и потому это присутствие можно признать «относительным».

Чтобы проверить наши оценки обратимся к другому толкованию Михаила Пселла, а именно — к толкованию на слова из Песн. 1:12: «между сосцами моими водворится», сравнив его с соответствующим фрагментом катен «Трех отцов»:

#### Толкование «Трех отцов»

Между сосцами [располагается] сердце, из которого по остальному телу распространяется животворный дух. [Образ сердца] намекает на главенствующий ум, в котором будет вращаться Господь, когда невеста Его, через совершенство прилепившись к Нему, станет [с Ним]

#### Толкование Михаила Пселла

Как говорят, в обычае любящих наряжаться девушек не только извне весьма украшать [свои одежды], чтобы поскорее привлечь поклонника, но даже изнутри части самих одежд пропитывать благовониями. Итак, поскольку по замыслу Песни Песней девственная душа предстала

что архимандрит Амвросий, похоже, перевел скорее с латинского подстрочника, чем с греческого оригинала. Кроме того, и сам перевод осуществлен не без ошибок.

единым духом, действием Всесвятого Духа укоренившись в навыке добродетели. Этим [действием] *сокрытая во Христе жизнь* (Кол. 3:3), пронизывая все силы души, как члены ее, делает их неподвижными [ко злу]. Итак, Жених станет для невесты неподвижностью в добре, когда она будет объявлена совершенной (*Expos. Cant.*; PG 122, 561C).

в женском обличии и обрядилась ради [мыслимого в образе] мужчины и как невеста, приведенная на брак, то естественно [для нее] говорить некие свойственные женщинам слова, хотя они и заключают в глубине невыразимый смысл. Итак, она говорит открыто, притворяясь будто не знает: «хотя некоторые женщины носят иные ароматы внутри платьев для усиления влечения, я вместо всякого ароматического благовония возьму этого самого прекраснейшего Жениха, словно некий пучок благоуханнейшего мира, и украшу им свою шею». Скорее всего, книга намекает на то, что, хотя иные души, смешавшиеся с жизнью, имеют разные заботы о мирских вещах, я, познав наслаждение Женихом, начертаю Его на скрижали своего сердца, потому что место сердца расположено между сосцами (*Psell. In Cant.*; Westerink 1992, 199–221).

Здесь мы как будто видим некоторую общность. Пселл желает донести до читателя два тезиса: (1) мировой пучок — это Сам Жених, т. е. Христос; (2) место Божественного Жениха — в сердце человека. Первый тезис выводится из очевидного для всех толкователей положения, что Жених — это Христос. Второй тезис строится опять же на заимствованном из толкования Григория Нисского образе сердца, как местопребывания Господа. Самое же существенное состоит в том, что Пселл не объясняет того, каким образом Бог присутствует в сердце. В конце концов «присутствие Бога в сердце» можно понимать и метафорически, и в смысле реального присутствия.

Интересно, что толкование Григория Нисского, на которое опираются и выше процитированное толкование «Трех отцов» и Пселл (Cassin 2018, 95), содержит это объяснение:

Говорят, что попечение любящих наряжаться женщин состоит не только в том, чтобы наружными украшениями достичь расположения сожителей к себе, но и в том, чтобы стараться с помощью какого-либо благовония сделать тела более приятными для своих мужей, скрывая в нижнем платье действующий сообразно данной потребности аромат, который, источая собственное благоухание, наполняет ароматным благовонием и тело. Притом что такой существует обычай у них, с каким мужеством говорит эта благородная дева: Пучок у меня, который я привешиваю к шее на груди, через который благоухание передается

телу, не какой-то из благоуханных ароматов, но Сам Господь, ставший миром, располагается в пучке совести, водворяясь в самом сердце моем, потому что местоположение сердца — между сосцов, как говорят наблюдатели подобных вещей. Там, говорит невеста, она имеет пучок, в коем месте хранится благо. Но они говорят, что сердце — это некий источник теплоты в нас, из которого по артериям по всему телу разделяется теплота, от которого члены тела, воспламеняемые огнем сердца, становятся и теплыми, и живородными. Итак, принявшая в главенствующую [часть тела] благоухание Господа и сердце свое сделавшая пучком этого фимиама все по одной жизненные привычки, словно члены некого тела, приготавливает исходящим из сердца духом, чтобы кипеть им, и никакое беззаконие ни в каком члене тела не охлаждает любви к Богу (Greg. Nys. *In Cant.* 3; Langerbeck 1960, 93–94).

Толкование «Трех отцов» заимствует из фрагмента Григория Нисского вторую содержательную часть, в которой раскрывается механизм действия Христа в человеке, а Михаил Пселл — пассаж о любящих наряжаться девицах и образ сердца как местопребывания Христа.

### 13. ВЫВОДЫ

Что следует из приведенных нами толкований на Песн. 2:6 и Песн. 1:12 и из сопоставления их с византийской традицией? В первом случае вместо разговора о соединении Бога и человека Пселл обращает внимание на частное нравственное следствие духовного возрождения человека, в то время как все византийские комментаторы, толкуя это место, говорили о соединении с Христом. Во втором — Пселл опускает приводимое Григорием Нисским объяснение того, как Бог входит в человеческое сердце. Тем самым византийский автор в обоих случаях дает сниженную интерпретацию образам Песни Песней, а если быть точным, отказывается толковать телесное соединение невесты и Жениха как реальное и осязаемое соединение души и Христа.

Подобные интерпретации должны быть включены в общий контекст сoterиологии Михаила Пселла, существенной особенностью которой является асимметрия во встречном движении Бога и человека: если Сын, становясь человеком, проходит этот путь до конца, то человек в буквальном смысле Богом не становится. Скорее можно говорить о некоторой моральной гармонии, которую приобретает подвижник (святой, христианин) на пути духовного становления<sup>35</sup>. По существу, материалом Священного Писания Михаил Пселл стремился

35 Тем самым экзегетический материал, как мы полагаем, иллюстрирует и дополняет общую модель мировоззрения Михаила Пселла, описанную Д. Дженкинсом (Jenkins 2006; Jenkins 2017). Дженкинс уверен, что нашел ключ к философии Михаила Пселла, то, в чем мыслитель оригинален. Речь о триаде Прокла *μωνί — πρῶτος — ἐπιτροφῆ* («пребывание» — «выход» — «возвращение»), которую Пселл пересматривает и пытается применить ко всем уровням бытия: от триадологии до физической жизни индивидуального человека (например, самого Михаила Пселла). Богослов XI в., однако, существенно иначе интерпретирует указанную триаду. Прокл делает акцент на первом элементе триады: *μωνί* выходит (*πρῶτος*) за пределы себя, своего чистого единства, чтобы обогатиться за счет

обосновать взгляды на предназначение человека, существенно отличающиеся от тех, что бытовали в предшествующей ему традиции, и тех, что предлагали богословы монашеского направления. За разногласиями по вопросам сотериологии следовало разделение и в вопросе о том, какие именно тексты должны стать частью большого корпуса традиции и как должны трактоваться тексты, по которым разногласий нет. Спор о спасении неизбежно должен был вылиться в спор о Максиме Исповеднике. Причем Максим Исповедник должен был быть оценен и сам по себе, как автор оригинального богословского синтеза, и как толкователь Священного Писания.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Auwers J.-M. (2009) «Les chaînes exégétiques comme modèle de lecture polysémique: L'exemple de l'Épitomé sur le Cantique des cantiques». *Revue théologique de Louvain*. Vol. 40. № 2. P. 213–235.
- Auwers J.-M., éd. (2011a) *Procopii Gazaei Epitome in Canticum Canticorum*. Introduction par J.-M. Auwers et M.-G. Guérard. Édition critique par J.-M. Auwers. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 67).
- Auwers J.-M. (2011b) *L'interprétation du «Cantique des Cantiques» à travers les chaînes exégétiques grecques*. Turnhout: Brepols Publishers (Instrumenta patristica et mediaevalia. Vol. 56).
- Baggarly J. D. (1970) «A parallel between Michael Pselus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai». *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 36. P. 337–347.
- Bardy G. (1937) «Apatheia». *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Publié sous la direction de M. Viller SJ, assisté de F. Cavallera et de J. de Guibert SJ, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Vol. I. P. 727–746.
- Bayliss G. D. (2015) *The Vision of Didymus the Blind. A Fourth-Century Virtue-Origenism*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Theology and Religion Monographs).
- Bienert W. A. (1972) «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 13).

---

обнаружения внутренних противоположностей и возвращения (ἐπιστροφή) к себе в новом модусе единства. Для Пселла важнее средний элемент триады, который связывает ее высший и низший элементы. Задача философа, по Михаилу Пселлу, и вообще задача человека, утверждает Дженкинс, заключается в том, чтобы найти «золотую середину» во всем, используя ее, объяснить и более высокое, и более низкое, и в соответствии с полученным о ней понятием привести в состояние гармонии начала собственной жизни. Согласно Дженкинсу, с помощью этой модели Пселл в своих сочинениях разъяснял роль Христа в спасении человека и смысл восхождения человека к Богу. Спасение и восхождение не обусловлены связью более высокого и более низкого, однако когда человек находит Христа, тот избавляет его и от чрезмерного стремления вверх и от падения вниз, с помощью Христовой человек в собственном внутреннем мире раскрывает способность следовать этому «срединному пути». Своеобразная интерпретация неоплатонической эманационной модели объясняет практически все в творчестве Михаила Пселла. См. также интерпретацию В. Лурье некоторых христологических фрагментов Пселла, в целом соответствующую модели Дженкинса: Lourié 2008.



- Blowers P. M. (1992) «Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of “perpetual progress”». *Vigiliae Christianae*. Vol. 46. № 2. P. 151–171.
- Borret H., éd. (1967) Origène. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 132).
- Bossina L. (2001) «Per un’edizione della “Catena dei Tre Padri” sul “Cantico”: Cirillo di Alessandria o Nilo “Ancirano”?» *Medioevo greco*. Vol. 1. P. 29–51.
- Bossina L. (2008) *Teodoreto restituito: Ricerche sulla catena dei Tre Padri e la sua tradizione*. Alessandria: Edizioni dell’Orso (Studi e ricerche. Vol. 68).
- Browning R. (1966) «Le commentaire de saint Nil d’Ancyre sur le Cantique des Cantiques». *Revue des études byzantines*. Vol. 24. P. 107–114.
- Canivet P., Leroy-Molinghen A., éd. (1979) Theodoret de Cyr. *Histoire des moines de Syrie*. T. II. “*Histoire Philothee*” XIV–XXX. *Traite sur la charite* (XXXI). Texte critique, traduction, notes, index. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 257).
- Cassin M. (2018) «D’Origène à l’édition de 1615: sources et postérités des *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse». *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150). P. 77–118.
- Ceresa-Gastaldo A., ed. (1963) Massimo Confessore. *Capitoli sulla carita*. Editi criticamente con introduzione, versione e note. Rome: Editrice Studium (Verba seniorum. N. S. № 3).
- Ceresa-Gastaldo A., ed. (1979) *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Cantorum ex antiqua uersione latina Epiphani Scholastici*. Editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatio, notis et indicibus. Turin: Società editrice internazionale (Corona partum. Vol. 6).
- Ceulemans R. (2011) «New manuscripts of the *catena Trium Patrum* (“B2”) and of the commentaries by Theodoret of Cyrillus and the Three Fathers (“B1”) on the Song of Songs». *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Bd. 61. P. 105–120.
- Coakley S. (2018) «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis». *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150). P. 360–375.
- Crouzel H., Simonetti M., éd. (1978) Origène. *Traité des principes*. Introduction, texte critique et traduction. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 252).
- Danielou J. (1960) *Origen*. London; New York: Sheed & Ward.
- Declerck J. H., ed. (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).
- Deutsch C. (2016) «The Interpreter as Intertext: Origen’s First Homily on the Cantic of Canticles». *Crossing Boundaries in Early Judaism and Christianity: Ambiguities, Complexities, and Half-Forgotten Adversaries. Essays in Honor of Alan F. Segal*. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 177). P. 221–254.
- Doutreleau L., éd. (1962) Didyme L’Aveugle. *Sur Zacharie*. Texte inédit d’après un papyrus de Toura. Texte critique, traduction et notes. T. II (Livres II et III). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 84).

- Doutreleau L., éd. (1992) *Didyme L'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. Introduction, texte critique, notes et index. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 386).
- Drewery B. (1960) *Origen and the doctrine of grace*. London: The Epworth Press.
- Elliott M. W. (2000) *The Song of Songs and Christology in the early Church 381–451*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Studies and Texts in Antiquity and Christianity. Vol. 7.).
- Emerson S. D. (1998) *The work of Christ according to Gregory of Nyssa* (PhD dissertation. Nashville, Tennessee. Vanderbilt University).
- Faulhaber M. (1902) *Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen*. Wien: Mayer & Co (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Bd. 4).
- Gautier P., ed. (1989) *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 1. Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Gautier P. (1991) «Un discours inédit de Michel Psellos sur la Crucifixion». *Revue des études byzantines*. Vol. 49. P. 5–66.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1996) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 4. *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Gronewald M., hg., übers. (1977) *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*. Teil 2. *Kommentar zu Eccl. 3–4.12*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 22).
- Gronewald M., Binder G., hg., übers. (1979) *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*. Teil 2. *Kommentar zu Eccl. 9.8–10.20*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 24).
- Guinot J.-N. (1995) *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris: Beauchesne (Théologie historique. Vol. 100).
- Hausherr I. (1928) «Syméon le Nouveau Théologien: Introduction». *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, par Nicéas Stéthatos*. Texte en grec byzantin et traduction française. Éditeur scientifique: I. Hausherr; traducteur: G. Horn. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana. Vol. 12. № 45). P. I–XCI.
- Hedges Z. T. (2017) «*Filled with the gifts of god*»: *The holy spirit as agent of virtue formation in the participatory pneumatology of Didymus the Blind* (PhD dissertation. Louisville, Kentucky. The Southern Baptist Theological Seminary).
- Ică I. I. (2017) «Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții». *Revista Teologica*. Vol. 1. P. 190–202.
- Jenkins D. (2006) «Psellos' Conceptual Precision». *Reading Michael Psellos*. Ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. Leiden; Boston: Brill (Medieval Mediterranean. Vol. 61). P. 131–151.
- Jenkins D. (2017) «Michael Psellos». *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press. P. 447–461.
- Kaldellis A., Siniosoglou N., eds. (2017) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karo G., Lietzmann H. (1902) «Catenarum graecarum catalogus». *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische*

- Klasse aus dem Jahre 1902*. Göttingen: Commissionsverlag der Dieterich'schen Universitätsbuchhandlung Lüder Horstmann. Teil. 1–3. S. 1–66, 299–350, 559–620.
- Kirchmeyer J. (1966) «Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?» *Studia Patristica*. Vol. 8. P. 406–413.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., Richardson M. E. J., eds. (2002) *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Ed. by L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, transl. and ed. under the supervision of M. E. J. Richardson. 2 vols. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Laga C., Steel C., edd. (1980) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. I. *Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7).
- Laga C., Steel C., edd. (1990) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. II. *Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 22).
- Laird M. (1999) «Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration». *The Journal of Religion*. Vol. 79. № 4. P. 592–616.
- Laird M. (2002) «Under Solomon's tutelage: the education of desire in the *Homilies on the Song of Songs*». *Modern Theology*. Vol. 18. № 4. P. 507–525.
- Lampe G. W. H., ed. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Langerbeck H., ed. (1960) «Gregorii Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum». *Gregorii Nysseni opera*. Vol. VI. Leiden: Brill. P. 3–469.
- Leanza S. (1995) «L'esegesi poetica di Michele Psello nel Canto di Cantici». *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. P. 143–166.
- Lecat M. (2014) «Christologie et ecclésiologie dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques d'Épiphane le Scolastique*». *BABELAO: Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies*. Vol. 3. P. 45–108.
- Lemerle P. (1971) *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Etudes 6).
- Littlewood A. R. (1990) «Michael Psellos and the witch of Endor». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Bd. 40. P. 225–231.
- Lourié B. (2008) «Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites»». *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 4. P. 201–227.
- Maspero G. (2018) «The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*». *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150). P. 3–52.
- Maspero G., Brugarolas M., Vigorelli I., eds. (2018) *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150).

- Moore P. (2005) *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Subsidia Mediaevalia. Vol. 26).
- Musurillo H., Danielou J., eds. (1979) *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*. Selected and with an introduction by J. Danielou SJ, transl. and ed. by H. Musurillo SJ. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Niculescu M. V. (2009) *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies. Vol. 10).
- Otis B. (1958) «Cappadocian Thought as a Coherent System». *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 12. P. 95–124.
- Ramelli I. (2018) «Apokatastasis and Epektasis in *Cant* and Origen». *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150). P. 312–339.
- Rigo A. (2006) «Giovanni Italos commentatore della "Gerarchia celeste" dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita». *Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*. Vol. 3. P. 223–232.
- Rosenbaum H., hg. (2004) Nilus von Ankyra. *Schriften*. Bd. 1. *Kommentar zum Hohelied*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 57).
- Rousseau D. O., éd. (1966) Origène. *Homelies sur le Cantique des cantiques*. Introduction, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 37 bis).
- Seville A. R. (2008) *Ascetics and Society in Nilus of Ancyra: Old Testament Imagery as a Model for Personal and Social Reform* (PhD dissertation. Washington, DC. The Catholic University of America).
- Sieben H. J. (1980) *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Bibliographia Patristica, Supplementum I).
- Simonetti M. (1983) «Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo». *Velerà Christianorum*. Vol. 20. P. 341–389.
- Tigcheler J. (1977) *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*. Nijmegen: Dekker & van de Vegt (Graecitas Christianorum Primaeva. Vol. 6).
- Tobon M. (2010) *Apatheia in the teachings of Evagrius Ponticus* (PhD dissertation. London. University College London).
- Westerink L. G., ed. (1948) Michael Psellus. *De omnifaria doctrina*. Critical Text and introduction. Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Westerink L. G., ed. (1992) Michael Psellus. *Poemata*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Westerink L. G., Duffy J. M., eds. (2002) *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 2. München; Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Ziegler J., hg. (1975) *Eusebius Werke*. Bd. 9: *Der Jesajakommentar*. Berlin: Akademie-Verlag (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 50).

- Кривошеин В. (1996). *Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022)*. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского.
- Лауритцен Ф. (2013) «Ареопагитики у Стифата: хронология интереса». *Византийский временник*. Т. 72. № 97. Р. 199–215.
- Лурье В. М. (2015) «Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских *Dark Ages*». *EINA1: Проблемы философии и теологии*. Т. 4. № 1/2. С. 406–430.
- Максим Исповедник (1993а) «Главы о любви». *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. I. *Богословские и аскетические трактаты*. Пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис (Святоотеческое наследие. Т. 1). С. 96–145.
- Максим Исповедник (1993б) «Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия». *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. I. *Богословские и аскетические трактаты*. Пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис (Святоотеческое наследие. Т. 1). С. 215–256.
- Максим Исповедник (1994) *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. II. *Вопросоответы к Фалассию*. Ч. 1. *Вопросы I–LV*. Пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис (Святоотеческое наследие. Т. 2).
- Максим Исповедник (1999) «Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX». Пер. и прим. А. И. Сидорова. *Альфа и Омега*. № 1 (19). С. 48–71.
- Максим Исповедник (2010) *Вопросы и недоумения*. Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; сост., предисл., комм. и науч. ред. Г. И. Беневица. М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря (Византийская философия. Т. 6; Smaragdus Philocalias).
- Михаил Пселл (1998) *Богословские сочинения*. Пер. с греч., предисл. и примеч. архим. Амвросия (А. Погодина). СПб.: Изд. РХГИ.
- Щукин Т. А. (2011) «Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата “О всеобщем учении”)». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 12. № 4. С. 262–266.
- Щукин Т. А. (2013) «“Православный” богослов Михаил Пселл и его учение о Троице». *EINA1: Проблемы философии и теологии*. Т. 2. № 1/2. С. 389–406.
- Щукин Т. А. (2015) «Задача с неизвестными: исторический контекст “Богословских слов” Симеона Нового Богослова». *EINA1: Проблемы философии и теологии*. Т. 4. № 1/2. С. 446–458.
- Щукин Т. А. (2017). «О возрождении интереса к учению Максима Исповедника в Византии». *Научная сессия ГУАП: сборник докладов: в 3 ч. Ч. III. Гуманитарные науки*. СПб.: ГУАП. С. 93–96.

## HARMONY OR SALVATION. The interpretation on the Song. 2:6 by Michael Psellos and revision of the Byzantine exegetical tradition in the eleventh century

Timur Shchukin

Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

**KEYWORDS:** *Michael Psellos, Song of Songs, byzantine exegesis, soteriology, Christology, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor.*

This study using an example of Michael Psellos' interpretation of the book Song of Songs focuses on a transformation of the "big text" of the Orthodox tradition, the corpus of texts, including the biblical books, as well as the works of the Church fathers, in the eleventh century. The verse of Song. 2:6 was taken as a touchstone. Its interpretation is present in most of the comments on the Song of Songs and describes the closest connection of the main characters of this book, the Bride and Groom (in the Byzantine tradition: Christ and the human soul). The study shows that Michael Psellos revises the traditional interpretation of the Song of Songs and probably challenge the importance of the most authoritative commentary on this biblical book in the eleventh century — the catenas of "Three fathers", formed within the tradition of Maximus the Confessor. Indeed, if the leitmotif of all Byzantine commentaries on the Song of Songs is the interpretation of the connection of Christ and the human soul as a real, effective communion of man and God, "deification", Michael Psellos offers a reduced, rather moralistic interpretation of the images of the Song of Songs. It can be seen not only in the interpretation of Songs. 2: 6, but also in that of some other verses. Perhaps, such interpretation was polemically aimed against the concept of deification presented in the catenas of "Three fathers", created largely on the basis of the works of Maximus the Confessor, the great theorist of deification. The fact that his theological authority in the 11th century was far from being universally recognized allowed Michael Psellos to be critical of him and tradition, which is based on his doctrine.

### REFERENCES

- Auwers J.-M. (2009) "Les chaînes exégétiques comme modèle de lecture polysémique: L'exemple de l'Epitomé sur le Cantique des cantiques". *Revue théologique de Louvain*. Vol. 40. No. 2: 213–235.
- Auwers J.-M. (éd.) (2011a) *Procopii Gazaevi Epitome in Canticum Canticorum* (intr. par J.-M. Auwers, M.-G. Guérard, édition critique par J.-M. Auwers). Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 67).
- Auwers J.-M. (2011b) *L'interprétation du "Cantique des Cantiques" à travers les chaînes exégétiques grecques*. Turnhout: Brepols Publishers (Instrumenta patristica et mediaevalia. Vol. 56).
- Baggarly J. D. (1970) "A parallel between Michael Psellus and the Hexameron of Anastasius of Sinai". *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 36: 337–347.
- Bardy G. (1937) "Apatheia". *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (publié sous la direction de M. Viller SJ, assisté de F. Cavallera et de J. de Guibert SJ). Vol. I: 727–746.
- Bayliss G. D. (2015) *The Vision of Didymus the Blind. A Fourth-Century Virtue-Origenism*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Theology and Religion Monographs).
- Bienert W. A. (1972) *"Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 13).
- Blowers P. M. (1992) "Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of 'perpetual progress'". *Vigiliae Christianae*. Vol. 46. No. 2: 151–171.

- Borret H. (éd.) (1967) Origène. *Contre Celse*. Intr., texte critique, trad. et notes. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 132).
- Bossina L. (2001) "Per un'edizione della 'Catena dei Tre Padri' sul 'Cantico': Cirillo di Alessandria o Nilo 'Ancirano'?" *Medioevo greco*. Vol. 1: 29–51.
- Bossina L. (2008) *Teodoreto restituito: Ricerche sulla catena dei Tre Padri e la sua tradizione*. Alessandria: Edizioni dell'Orso (Studi e ricerche. Vol. 68).
- Browning R. (1966) "Le commentaire de saint Nil d'Ancyre sur le Cantique des Cantiques". *Revue des études byzantines*. Vol. 24: 107–114.
- Canivet P., Leroy-Molinghen A. (éds.) (1979) Theodoret de Cyr. *Histoire des moines de Syrie*. T. II. "Histoire Philothée" XIV–XXX. *Traite sur la charite (XXXI)*. Texte critique, traduction, notes, index. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 257).
- Cassin M. (2018) "D'Origène à l'édition de 1615: sources et postérités des *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse". *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150): 77–118.
- Ceresa-Gastaldo A. (ed.) (1963) Massimo Confessore. *Capitoli sulla carita*. Editi criticamente con introduzione, versione e note. Rome: Editrice Studium (Verba seniorum. N. S. № 3).
- Ceresa-Gastaldo A. (ed.) (1979) *Philonis Carpasii Commentarium in Canticum Canticorum ex antiqua versione latina Epiphanii Scholastici*. Editionem criticam cum prolegomenis, italica interpretatione, notis et indicibus. Turin: Società editrice internazionale (Corona partum. Vol. 6).
- Ceulemans R. (2011) "New manuscripts of the *catena Trium Patrum* ('B2') and of the commentaries by Theodoret of Cyrillus and the Three Fathers ('B1') on the Song of Songs". *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. Bd. 61: 105–120.
- Coakley S. (2018) "Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis". *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150): 360–375.
- Crouzel H., Simonetti M. (éds.) (1978) Origène. *Traité des principes*. Intr., texte critique et trad. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 252).
- Danielou J. (1960) *Origen*. London; New York: Sheed & Ward.
- Declerck J. H. (ed.) (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).
- Deutsch C. (2016) "The Interpreter as Intertext: Origen's First Homily on the Canticle of Canticles". *Crossing Boundaries in Early Judaism and Christianity: Ambiguities, Complexities, and Half-Forgotten Adversaries. Essays in Honor of Alan F. Segal*. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 177): 221–254.
- Doutreleau L. (éd.) (1962) Didyme L'Aveugle. *Sur Zacharie*. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Texte critique, traduction et notes. T. II (Livres II et III). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 84).
- Doutreleau L. (éd.) (1992) Didyme L'Aveugle. *Traité du Saint-Esprit*. Intr., texte critique, notes et index. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 386).
- Drewery B. (1960) *Origen and the doctrine of grace*. London: The Epworth Press.
- Elliott M. W. (2000) *The Song of Songs and Christology in the early Church 381–451*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Studies and Texts in Antiquity and Christianity. Vol. 7.).
- Emerson S. D. (1998) *The work of Christ according to Gregory of Nyssa* (PhD dissertation. Nashville, Tennessee. Vanderbilt University).
- Faulhaber M. (1902) *Hohelied- Proverbien- und Prediger-Catenen*. Wien: Mayer & Co (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Bd. 4).

- Gautier P. (ed.) (1989) *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 1. Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Gautier P. (1991) "Un discours inédit de Michel Psellos sur la Crucifixion". *Revue des études byzantines*. Vol. 49: 5–66.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1996) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 4. *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Gronewald M. (hg., übers.) (1977) *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*. Teil 2. *Kommentar zu Eccl. 3–4.12*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 22).
- Gronewald M., Binder G. (hg., übers.) (1979) *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*. Teil 2. *Kommentar zu Eccl. 9.8–10.20*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 24).
- Guinot J.-N. (1995) *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris: Beauchesne (Théologie historique. Vol. 100).
- Hausherr I. (1928) "Syméon le Nouveau Théologien: Introduction". *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, par Nicétas Stéthatos*. Texte en grec byzantin et traduction française (éd. scientifique: I. Hausherr; trad.: G. Horn). Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana. Vol. 12. No. 45): I–XCI.
- Hedges Z. T. (2017) "*Filled with the gifts of god*": *The holy spirit as agent of virtue formation in the participatory pneumatology of Didymus the Blind* (PhD dissertation. Louisville, Kentucky. The Southern Baptist Theological Seminary).
- Ică I. I. (2017) "Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții". *Revista Teologica*. Vol. 1: 190–202.
- Jenkins D. (2006) "Psellos' Conceptual Precision". *Reading Michael Psellos* (ed. by C. E. Barber, D. Jenkins). Leiden; Boston: Brill (Medieval Mediterranean. Vol. 61): 131–151.
- Jenkins D. (2017) "Michael Psellos". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press: 447–461.
- Kaldellis A., Siniosoglou N. (eds.) (2017). *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karo G., Lietzmann H. (1902) "Catenarum graecarum catalogus". *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse aus dem Jahre 1902*. Göttingen: Commissionsverlag der Dieterich'schen Universitätsbuchhandlung Lüder Horstmann. Teil. 1–3: 1–66, 299–350, 559–620.
- Kirchmeyer J. (1966) "Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique?" *Studia Patristica*. Vol. 8: 406–413.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., Richardson M. E. J. (eds.) (2002) *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. by L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, transl. and ed. under the supervision of M. E. J. Richardson). 2 vols. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Krivoshein V. (1996). *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov (949–1022)* [Saint Symeon the New Theologian (949–1022)]. Nizhny Novgorod: Izdatel'stvo bratstva vo imya svyatogo knyazya Aleksandra Nevskogo. (in Russian).
- Laga C., Steel C. (edd.) (1980) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. I. *Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugena iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7).
- Laga C., Steel C. (edd.) (1990) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. II. *Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugena iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 22).
- Laird M. (1999) "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration". *The Journal of Religion*. Vol. 79. No. 4: 592–616.



- Laird M. (2002) "Under Solomon's tutelage: the education of desire in the *Homilies on the Song of Songs*". *Modern Theology*. Vol. 18. No. 4: 507–525.
- Lampe G. W. H. (ed.) (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Langerbeck H., ed. (1960) «Gregorii Nysseni Commentarius in Canticum Cantorum». *Gregorii Nysseni opera*. Vol. VI. Leiden: Brill: 3–469.
- Lauritzen F. (2013) "Areopagitica in Stethatos: chronology of an interest". *Bizantijskiy Vremennik*. Vol. 72. No. 97: 199–215.
- Leanza S. (1995) "L'esegesi poetica di Michele Psello nel Canto di Cantici". *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.
- Lecat M. (2014) "Christologie et ecclésiologie dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques d'Épiphane le Scolastique*". *BABELAO: Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies*. Vol. 3: 45–108.
- Lemerle P. (1971) *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Etudes 6).
- Littlewood A. R. (1990) "Michael Psellos and the witch of Endor". *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Bd. 40: 225–231.
- Lourié B. (2008) "Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'hérésie des physéthésites". *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 4: 201–227.
- Lourié B. M. (2015) "Luch sveta v tyomnom veke: Simeon Novyj Bogoslov i dogmatika vizantijskikh *Dark Ages*" [A Light in the Darkness: Symeon the New Theologian and Dogmatics of the Byzantine *Dark Ages*]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii*. T. 4. № 1/2 [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1/2]: 406–430. (in Russian).
- Maspero G. (2018) "The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*". *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150): 3–52.
- 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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150).
- Maximus Confessor (1993a) "Capita de caritate". *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. I. *Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Works by saint Maximus the Confessor. Vol. 1. Theological and ascetical works] (tr., intr., comment. by A. I. Sidorov). Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie. T. 1 [Patristic heritage. Vol. 1]): 96–145. (in Russian).
- Maximus Confessor (1993b) "Capitum theologorum et oeconomicorum duae centuriae". *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. I. *Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Works by saint Maximus the Confessor. Vol. 1. Theological and ascetical works] (tr., intr., comment. by A. I. Sidorov). Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie. T. 1 [Patristic heritage. Vol. 1]): 215–256. (in Russian).
- Maximus Confessor (1994) *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. II. Ch. 1 [Works by saint Maximus the Confessor. Vol. 1. Part 1]. *Quaestiones ad Thalassium*. Quaestiones I–LV (tr., comment. by S. L. Epifanovic, A. I. Sidorov). Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie. T. 2 [Patristic heritage. Vol. 2]). (in Russian).
- Maximus Confessor (1999) "Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Quaestione LIX" (tr., notes by A. I. Sidorov). *Al'fa i Omega*. № 1 (19) [Alpha and omega. No. 1 (19)]: 48–71. (in Russian).

- Maximus Confessor (2010) *Quaestiones et dubia* (tr. by D. A. Chernoglazova, ed., intr., comment. by G. I. Benevitch). Moscow; The "Holy Mountain" (Mount Athos): Nikeya; Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyr'ya (Vizantiiskaya filosofiya. T. 6 [Byzantine philosophy. Vol. 6]; Smaragdos Philocalias). (in Russian).
- Michael Psellus (1998) *Bogoslovskie sochineniya* [Theological works] (tr., intr., notes by archimandrite Amvrosiy (A. Pogodin)). St. Petersburg: Izd. RHGI. (in Russian).
- Moore P. (2005) *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Subsidia Mediaevalia. Vol. 26).
- Musurillo H., Danielou J. (eds.) (1979) *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (select., intr. by J. Danielou SJ, transl., ed. by H. Musurillo SJ). Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Niculescu M. V. (2009) *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies. Vol. 10).
- Otis B. (1958) "Cappadocian Thought as a Coherent System". *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 12: 95–124.
- Ramelli I. (2018) "Apokatastasis and Epektasis in *Cant* and Origen". *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 (Vigiliae Christianae. Supplements. Vol. 150): 312–339.
- Rigo A. (2006) "Giovanni Italos commentatore della 'Gerarchia celeste' dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita". *Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*. Vol. 3: 223–232.
- Rosenbaum H. (hg.) (2004) Nilus von Ankyra. *Schriften*. Bd. 1. *Kommentar zum Hohelied*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bd. 57).
- Rousseau D. O. (éd.) (1966) Origène. *Homelies sur le Cantique des cantiques*. Intr., trad. et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 37 bis).
- Seville A. R. (2008) *Ascetics and Society in Nilus of Ancyra: Old Testament Imagery as a Model for Personal and Social Reform* (PhD dissertation. Washington, DC. The Catholic University of America).
- Shchukin T. A. (2011) "Triadologiya Ioanna Damaskina v interpretacii Mihaila Psella (na primere pervoy glavy traktata 'O vseobshchem uchenii')" [Triadology of John Damaskin in the interpretation of Michael Psellos (by the example of the 1st Chapter of the treatise *De omnifaria doctrina*)]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. T. 12. № 4 [Herald of the Russian Christian Academy for humanities. Vol. 12. No. 4]: 262–266. (in Russian).
- Shchukin T. A. (2013) "'Pravoslavnyj' bogoslov Mikhail Psell i ego uchenie o Troice" ["Orthodox" theologian Michael Psellos and his doctrine of the Trinity]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii*. T. 2. № 1/2 [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology. Vol. 2. No. 1/2]: 389–406. (in Russian).
- Shchukin T. A. (2015) "Zadacha s neizvestnymi: istoricheskij kontekst 'Bogoslovskih slov' Simeona Novogo Bogoslova" [The problem with unknown quantities: historical context of the "Theological orations" of Saint Symeon the New Theologian]. *EINAI: Problemy filosofii i teologii*. T. 4. № 1/2 [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1/2]: 446–458. (in Russian).
- Shchukin T. A. (2017). «O vrozozhdenii interesa k ucheniyu Maksima Ispovednika v Vizantii» [On the revival of interest in the doctrines of Maximus the Confessor in Byzantium]. *Nauchnaya sessiya GUAP: sbornik dokladov: v 3 ch. Ch. III. Gumanitarnye nauki* [Scientific session of St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation: A collection of the reports. In 3 vol. Vol. 3. Human sciences]. St. Petersburg: SUAI: 93–96. (in Russian).

- Sieben H. J. (1980) *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Bibliographia Patristica, Supplementum I).
- Simonetti M. (1983) "Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo". *Velerà Christianorum*. Vol. 20: 341–389.
- Tigheleer J. (1977) *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*. Nijmegen: Dekker & van de Veeg (Graecitas Christianorum Primaeva. Vol. 6).
- Tobon M. (2010) *Apatheia in the teachings of Evagrius Ponticus* (PhD dissertation. London. University College London).
- Westerink L. G. (ed.) (1948) Michael Psellus. *De omnifaria doctrina*. Critical Text and introduction. Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Westerink L. G. (ed.) (1992) Michael Psellus. *Poemata*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Westerink L. G., Duffy J. M. (eds.) (2002) *Michaelis Pselli Theologica*. Vol. 2. München; Leipzig: B. G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Ziegler J. (hg.) (1975) *Eusebius Werke*. Bd. 9: *Der Jesajakommentar*. Berlin: Akademie-Verlag (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 50).

*The present study is a part of the project № 17-03-00329, "Nature and movement in the 'Commentary on the Physics of Aristotle' by Michael Psellos. Study of the influence of the late antique tradition, of the correlation between physics and the Orthodox theology, and of the reception in the later Peripatetic physics", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.*

DOI: 10.31119/essephts.2018.3.1.15

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 294–328.

© Timur Shchukin, 2018