

*Тимур Шукин*

Ангелология Михаила Пселла  
и позднеантичные споры о природе небес\*

---

TIMUR SHCHUKIN

THE ANGELOLOGY OF MICHAEL PSELLOS

AND THE LATE ANTIQUE CONTROVERSIES ON THE NATURE OF HEAVEN

ABSTRACT. The paper deals with Michael Psellos' angelology and psychology, inseparable from his teachings about the etheric body. His writings concerning the fifth element reveal that Psellos did not share the Aristotelian doctrine of the fifth body but at the same time considered the aether as an element of cosmos, an intermediary between heaven and other elements. In his theological system, angels are utterly immaterial beings, devoid of any corporeality, including etheric, and thus occupy a higher place in the cosmic hierarchy than heaven and the other material world. The structure of cosmos proposed by Psellos is an adaptation of Proclus' cosmology, with a clearly delineated intelligent sphere, the sphere of heaven, being the bodily carrier of soul, and the sphere of gross corporeality. In Psellos' cosmology, angels are essentially disembodied, and souls, even separated from the visible body, are carriers of etheric bodies. Such a contrast between the intellectual and spiritual spheres of the universe, based on the possession or non-possession of body, was not shared by all Christian authors who dealt with the nature of angels. The opposite view was held by Niketas Stethatos, who believed that it was possible for a human being to interact with angels or even transform into one. The tradition to which Niketas belonged attributed a certain corporeality to angels, either directly or by enclosing them within the boundaries of the material world. The Neo-Platonic tradition adhered to by Psellos asserted that angels are absolutely disembodied, presupposing that communication between pure intellects and even the most perfect souls, while not impossible, has clear limitations. KEYWORDS: Michael Psellos, Proclus, angels, soul and body, aether, heaven.

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.05

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона "О сотворении мира" в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

Настоящая статья посвящена вкладу энциклопедиста XI века Михаила Пселла в византийскую дискуссию о телесности ангелов и человеческих душ<sup>1</sup>. С моей точки зрения, ангелологию и психологию этого автора невозможно рассматривать вне контекста позднеантичного и византийского учения об эфире и эфирном теле, то есть таком теле, которое не состоит из четырех материальных элементов, но обладает небесной, тонкой материальностью<sup>2</sup>. Я попробую установить связь между этими двумя частями его философского мировоззрения.

Благодаря замечательному исследованию Сергея Мариева и Моники Марчетто у нас нет необходимости в огромном корпусе сочинений Михаила Пселла искать те, что касаются темы эфира и эфирного тела. Нам остается только описать содержание данных сочинений (или их фрагментов), а затем сделать соответствующие выводы для нашей основной темы. Тем более что Мариев и Марчетто своих выводов не предлагают, ограничиваясь пересказом релевантных источников.

Можно выделить несколько фрагментов в корпусе Михаила Пселла, где идет речь о пятом элементе. Так, в небольшом сочинении «Собрания различных и запутанных вопросов» он пересказывает для студентов фрагмент комментария Иоанна Филопона на аристотелевский трактат «О душе»<sup>3</sup>, приводя мнение Аристо-

---

<sup>1</sup> Обзор ранней ангелологии см. Peers 2001: 1–12 (там же библиография, ср. p. 2, п. 3). Общий очерк античной ангелологии до V в. см. Muehlberger 2008; Muehlberger 2013. См. также Daniélou 1953.

<sup>2</sup> В статье С. Мариева и М. Марчетто (Mariev, Marchetto 2017) — о ней я упомяну ниже — дается достаточно подробный обзор дискуссии о природе эфира в поздней античности. Среди многообразных исследований проблемы эфира у Аристотеля следует выделить диссертацию, где данная тема рассматривается в более широком контексте его натурфилософии: Decaen 1999. Об истории концепции см. Moraux 1963; Месяц 2005; Jori 2009: 193–259. О заключительном этапе античного спора о природе эфира: Hoffmann 1987a; Hoffmann 1987b; Wildberg 1988; Варламова 2017.

<sup>3</sup> Подробно о данном сочинении Пселла, при составлении которого он пользовался указанным трактатом Иоанна Филопона, см. Zervos 1919: 157–158; Delli 2007.

теля о том, что материя небесных тел — не четыре элемента, но, скорее, нечто пятое, и что она движется по кругу, подражая уму:

Τριῶν ὄντων ἐν τοῖς φυσικοῖς, εἶδους, ὕλης καὶ αἰτίας, πῶς <ἐν> τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος, φέρονται τούτοις μέθοδοι πέντε· ἡ φυσικὴ, ἥτις διαλέξεται περὶ τοῦ εἶδους, τῆς ὕλης καὶ τῆς αἰτίας, οἷον ἑτῶν οὐρανίων ὕλη οὐ τὰ τέτταρα στοιχεῖα, ἀλλὰ καὶ πέμπτον τι σφαιρικόν, ὡς πολυχωρητότατον ἢ διὰ τὸ πρεπῶδες τοῦ τοιοῦτου σχήματος, ὃ μῆτε ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει· κύκλῳ κινεῖται κατὰ μίμησιν τῶν ὑπὲρ αὐτὸν νόων οἱ εἰς ἑαυτοὺς συννεύουσι· νοῦς γὰρ τὰ εἶδη ὁρῶν ἑαυτὸν ὁρᾷ καὶ ἀνάπαλιν· καὶ ὅτι ὁ νοῦς πανταχοῦ ἐστί'. καὶ ταῦτα ὁ φυσικός· ἀποδώσει οὖν διὰ ταῦτα τὸν ὄρον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.

Поскольку существуют три природных реальности, форма, материя и причина, благодаря которой форма пребывает в материи, есть пять методов: физика, которая обсуждает форму, материю и причину, например: «материя небесных тел — это не четыре элемента, но нечто пятое, сферическое, поскольку оно наиболее вместительное, или из-за уместности этой фигуры, которая не имеет ни начала ни конца. Небо движется по кругу, подражая превосходящим его умам, которые познают сами себя. Ведь ум, видя формы, видит самого себя, и наоборот, и потому, что ум пребывает повсюду». И это является предметом физика. Тем самым, конечно, он дает определение, состоящее из материи и формы<sup>4</sup>.

Здесь концепция пятого элемента выступает только в качестве примера для иллюстрации физического метода, однако вряд ли есть основания считать, что Михаил Пселл данной концепции не сочувствовал. Этот отрывок можно рассматривать в контексте ноологии Михаила Пселла, который понимал ум именно так, как он описывает его в приведенном тексте — как сущность, обращенную на себя, созерцающую в себе формы, и при этом всеохватную<sup>5</sup>. Вполне естественно было для него принять и неоплатоническое учение о подражании небесной сферы уму (*Procl. In Ti.*

<sup>4</sup> Psell. *Opusc.* 13, 37.18–36 O'Meara. Здесь и далее все переводы мои — Т.Щ.

<sup>5</sup> Учению об уме посвящены главы 21–29 трактата «О всеобщем учении» (Westerink 1948: 26–29). Особенно см. 22-ю главу (Westerink 1948: 21–22). Любопытно, что Д. Вальтер, посвятивший свое исследование сравнительному анализу триадологии Пселла и неоплатонического учения о субординированных ипо-

1.28.8–13 Diehl) с вытекающим из него учением о сферичности небес и особенностях их материального состава. Именно в таком виде Михаил Пселл излагает учение об эфире в трактате «О всеобщем учении»:

ἔδει γὰρ τὸ αἰθέριον σῶμα τῷ καλλίστῳ τῶν σχημάτων ἀποτορνεύεσθαι· νοῦν γὰρ τὸ σχῆμα μεμίμηται. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτόν, οὕτω δὴ καὶ τὸ αἰθέριον σῶμα συννεύει πρὸς ἑαυτό, ὑπὸ νοῦ κυβερνώμενον ἢ πρὸς νοῦν ἐπιστρέφον.

Действительно, эфирное тело по необходимости заключено в наилучшую из форм. Потому что [его] форма подражает уму. Ведь как ум обращен на самого себя, так и эфирное тело сближается с самим собой, управляемое умом и к уму обращающееся<sup>6</sup>.

В том же трактате Михаил Пселл приводит мнения Аристотеля и Платона о материи небес, солнца и звезд. Первый в его пере­сказе выступает сторонником учения об эфирном теле, второй — учения о том, что небеса состоят из тех же четырех элементов, что и земные вещи, только более чистых и прекрасных (*De omn. doct.* 121, 65 Westerink); ниже мы увидим, что это точка зрения не Платона, а Прокла. В главе 130 он снова говорит об эфирном теле как о синониме небесной материи, которая, по мнению Платона, состоит из четырех элементов, а по мнению Аристотеля — из пятого элемента. Однако в данном случае Михаил Пселл упрекает Аристотеля в том, что его теория не объясняет, каким образом Солнце, не имеющее в себе огненной стихии и потому не являющееся горячим, может быть источником тепла. В то же время платоновская концепция внутренне непротиворечива (*De omn. doct.* 130, 69 Westerink). Тем самым, во-первых, Михаил Пселл не отвергает саму концепцию особого небесного элемента, а во-вторых — хотя до некоторых пор философ не желает совершать окончательно выбора между Платоном и Аристотелем, видно, что трактовка

---

стасях, в этом контексте материал трактата «О всеобщем учении» не рассматривает вовсе, полагая (и на мой взгляд, неоправданно), что эти главы не являются выражением собственной философской позиции Михаила Пселла. Специально об уме см. Walter 2017: 45–48, а также Karahalios 1970: 15–18.

<sup>6</sup> Psell. *De omnifaria doctrina* 133, 70 Westerink.

Платона, а точнее — определенной платонической традиции, ему ближе.

Более определенно мнение Пселла сформулировано в 18-й главе, где содержится отсылка к полемике Иоанна Филопона против учения Аристотеля о вечности мира: по мнению Пселла, Бог начал творение мира не с пятого элемента:

*Ἀπὸ ποίου πρώτου στοιχείου ἤρξατο τὸν κόσμον ποιεῖν ὁ θεός. Μωϋσῆς μὲν ὁ θεόπτης οὐρανῶ ἅμα καὶ γῆ τὰ πρεσβεία δίδωσι τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι σοφῶν ἄλλοι ἄλλως ᾤθησαν. οἱ μὲν γὰρ τὴν γῆν πρῶτον παράγουσιν ὡς κέντρον τοῦ οὐρανοῦ κύκλου, ἔπει καὶ τοῦ ἐπιπέδου κύκλου τὸ κέντρον πρεσβύτερον. ἕτεροι δὲ εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πέμπτον σῶμα τὸ αἰθέριον τὸν σύμπαντα διαιροῦντες κόσμον καὶ τὸ τετράστοιχον ὑπὸ τοῦ αἰθέρος διοικεῖσθαι νομίζοντες, τὸ κάλλιστον δὲ τοῦ αἰθέρος ὁ οὐρανός, πρῶτον τοῦτον γεγενῆσθαι φασίν. ὅσοι δὲ ἀγέννητον τὸν κόσμον σαφῶς ἀπεφάναντο ὁμοῦ τὸ πᾶν εἶναι ἀκολούθως ἑαυτοῖς λέγουσι. δεῖ δὲ μᾶλλον οἶεσθαι τὸν οὐρανόν πρῶτον γεγενῆσθαι, ὡς καὶ κρεῖττον σῶμα καὶ τῶν ἄλλων περιληπτικόν.*

*С какого первого элемента Бога начал творение мира? Моисей Боговидец дает первенство в творении мира небу одновременно с землей. Разные же эллинские мудрецы по-разному думали об этом. Одни приводят землю первой, поскольку и у плоского круга центр есть первенствующее. Другие же, весь мир разделяя на четыре элемента и пятое эфирное тело и полагая, что четыре стихии располагаются под эфиром, говорят, что небо, самое прекрасное в эфире, произошло первым. А те, кто открыто объявлял мир нерожденным, вместе с тем говорят, что все существует само по себе. Лучше же следует говорить, что небо произошло первым, как лучшее тело и все прочее объемлющее<sup>7</sup>.*

Михаил Пселл принимает точку зрения одной из эллинских партий, которая выстраивает мироздание в следующем иерархи-

<sup>7</sup> Psell. *De omn. doct.* 18, 25 Westerink. Д. Баггарли обратил внимание (Baggarly 1970) на то, что Михаил Пселл в этом отрывке, возможно, зависит от «Шестоднева» Псевдо-Анастасия Синаита (ср. Anast. S. *Hex.* 1.4; Kuehn, Baggarly 2007: 12–14). Однако, в отличие от автора «Шестоднева», который всего лишь приводит мнения различных эллинских философов, Михаил Пселл присоединяется к одному из этих мнений.

ческом и хронологическом порядке: небо – эфир – четыре элемента. При этом, как мы видим, для него принципиальным является вопрос о первенстве небес над эфиром, в то время как природа самого эфира (является ли он пятым элементом или состоит из четырех элементов, то есть существует ли в качестве чего-то самостоятельного) для него не так важна. При этом небеса все же называются телом, то есть, вероятно, они соотносятся и с эфиром, и с четырьмя элементами как целое с частями. Из этого, обратим внимание, вовсе не следует обособленное существование эфира в качестве отдельного элемента. Эфир, как некое смешение четырех элементов в их более совершенном, более «чистом» состоянии, не выступает как целое по отношению к четырем элементам, тем самым «дублируя» цельность неба как наилучшего тела. Небеса, если мы правильно понимаем логику Михаила Пселла, охватывают элементы в любом их состоянии. Если одни части этих элементов особым образом взаимодействуют, образуя эфир, а другие образуют видимый нами физический мир, то эфир никак не может выступать целым для воды, огня, воздуха и земли. То есть, если небеса являются целым по отношению и к эфиру, и к прочим элементам, то не имеет никакого значения характер взаимоотношений четверицы элементов и эфира, который может иметь как составную (хотя этот состав отличается от того, что мы видим на земле), так и монадическую природу. С другой стороны, каким образом небеса являются одновременно и целым и первым, и чем-то телесным? Ведь тело по определению является чем-то составным, и если оно создано первым, то есть раньше прочих элементов, то из чего оно состоит? Очевидно, что в таком случае телесность такого тела будет чистой возможностью телесности, предпосылкой для возникновения четырех элементов и, следовательно, телесности в собственном смысле слова. В таком случае и цельность небес следует понимать не в смысле цельности частей, а в смысле предсуществующего единства, предполагаемого любым единством, возникшим в дальнейшем в соединении элементов.

50-й трактат сборника *Theologica* Михаила Пселла, являющийся одним из комментариев на 28-е слово Григория Богослова, а именно на отрывок, начинающийся фразой «Если же скажем, что [Бог есть тело] нематериальное» (εἰ δὲ αὐλον φήσομεν) (Gr. Naz. Or. 28.8, 116 Gallay<sup>8</sup>), позволит нам ближе подойти к основному предмету нашей статьи. Он полностью посвящен вопросу о телесности. Пселл рассуждает, точнее пересказывает Григория Богослова: божественное тело — это либо пятый элемент (= эфир), либо что-то еще, а если что-то еще, то либо ангельское тело, либо что-то более высокое (Psell. *Theol.* 1.50.6–7, 192 Gautier). Последнюю точку зрения Пселл сразу же отвергает, отсылая к тому, что «глупо высказано» (πεφλαυρήκασι) стоиками, приписывающими Божееству какую-то особую телесную природу (8–9, 192). Далее Михаил Пселл кратко обрисовывает историю учения о пятом элементе, перечисляя философов, которые ее принимали, отвергали или занимали некую промежуточную позицию (10–47, 192–193). Не вдаваясь в конкретику, Пселл заканчивает свое историографическое введение упоминанием спора Иоанна Филопона и Симпликия и утверждает, что в этом споре победителем вышел христианин Филопон (48–54, 194). Среди других философов Пселл выделяет Прокла, который «лучше кого-либо понимал природу» и «обрушил град аргументов против» (ὁ μᾶλλον τῶν ἄλλων τὴν φύσιν καλῶς ἐπίγνους, πολλαῖς βάλλει καὶ πυκναῖς ταῖς ἀπὸ τῶν λόγων νιφάσι) (42–43, 193) учения об эфире. Позиции этих двух философов были различными. Если Прокл, как мы увидим ниже, утверждал, что небеса состоят из качественно преобразованных четырех земных элементов, то Филопон отрицал то, что небеса состоят из каких-то иных элементов, нежели земные тела, или даже из тех же элементов, но обладающих иными качественными характеристиками<sup>9</sup>. Из этого мы делаем вывод, что в данном контексте для Пселла было принципиальным лишь отрицание эфира как небес-

<sup>8</sup> См. содержательное примечание относительно ангелологии Григория Богослова Mariev, Marchetto 2017: 48, n. 86.

<sup>9</sup> Варламова 2017: 62.

ной материи (и тем более его способности воспринимать в себя Божество), в то время как природа небесного тела как таковая, а также собственно статус эфира, здесь выводится за скобки.

Далее он толкует соответствующий пассаж из Григория Богослова (Psell. *Theol.* 1.50.55–102, 194–195 Gautier). По мнению Пселла, последний отвергает мнение Аристотеля о «некоем нематериальном и пятом теле» (ἄυλόν τι καὶ πέμπτον σῶμα) и тем более — применимость этих понятий к Богу. Философ в целом следует аргументации Григория Богослова, давая ее в несколько более развернутом виде. Ключевым аргументом выступает тезис о невозможности для Бога быть движимым чем-то иным, а ведь эфирное тело не имеет источника движения в себе самом. Формулировкой этого тезиса заканчивается трактат: «Следовательно, Бог не является пятым телом, поскольку пятое тело находится в движении, а Бог пребывает неподвижным» (οὐκ ἄρα πέμπτον σῶμα ὁ θεός, εἶ γε τὸ μὲν κινεῖται, ὁ δὲ ἀκίνητος ἔστηκεν) (101–102, 195).

Из этого текста, как мне кажется, следует, что в отличие от Григория Богослова, для которого физические концепции античных философов были лишь предметом остроумных полемических упражнений, для Михаила Пселла они составляли часть его интеллектуального багажа. В противном случае неясно, с какой целью, интерпретируя Григория Богослова, ему понадобилось пересказывать содержание позднеантичной полемики относительно пятого элемента, одобряя противников теории эфира. Как мы видели выше, в 18-й главе трактата «О всеобщем учении» он также прямо принимает точку зрения одной из эллинских партий, предполагающую эфир в качестве ступени космической иерархии<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Соотношение эфира и других элементов упоминается как нечто само собой разумеющееся и в других сочинениях Пселла, например в 70-м трактате сборника *Theologica*, где он задается вопросом относительно природы того огня, о котором в Библии говорится как о проявлении божественной деятельности: эфирный ли он и в некотором смысле нематериальный, или существует не сам по себе, но составлен из других «материй» (ύλας), то есть элементов (*Theol.*



В 50-м трактате эфирное тело также манифестируется как нечто отличное не только от божественной природы (что для христианина самоочевидно), не только от тела, состоящего из четырех элементов, но и от ангелов: они ниже божественной природы, но выше эфирного тела. Более подробно он пишет об этом в 51-м трактате, указывая на то, что ангел не только не обладает телом, но и ни в каком смысле не материален: ни в смысле составленности из четырех элементов — «огненный ли, воздушный ли, текучий или твердый» (πύρεια ἢ ἀέρια καὶ ῥέοντα ἢ στερεόμια, *Theol.* 1.51.28–29, 196 Gautier), ни в смысле материальности эфира (это следует из отрицания за ангелами кругового движения, 29–32).

Тем самым, в отличие от Мариева и Марчетто, которые констатировали невозможность установить, какими именно были взгляды Михаила Пселла на эфир и его роль в космической иерархии, я полагаю, что имеющихся источников вполне достаточно для того, чтобы эти взгляды реконструировать. Перед нами вполне внятная иерархически организованная космологическая конструкция. На ее вершине находится Бог, а точнее — божественная реальность, согласно философии Пселла включающая как координированные божественные ипостаси, так и инкорпорированную в христианское учение неоплатоническую триаду<sup>11</sup>, за божественной реальностью следует ангельская, за ангельской — небесная (лучшая часть эфира), которой, как мы увидим ниже, соответствует сфера души, далее — сфера эфира и уже за ней — материальный мир, состоящий из четырех элементов.

---

1.70.26–28, 194–195 Gautier). Михаил Пселл, как следует из трактата, понимает этот огонь как духовную или умную энергию.

<sup>11</sup> Представляются странными попытки некоторых исследователей заретушировать очевидное присутствие в текстах Пселла неоплатонической субординации. См., например, наиболее свежую обобщающую работу Walter 2017: 28–32. Вывод Вальтера основывается только на том, что у Пселла есть тексты, прямо излагающие восточно-христианскую триадологическую доктрину. Однако у него есть и столь же недвусмысленные изложения неоплатонического учения об иерархии умов и душ (см. прим. 5). Проблема как раз в том и заключается, что для Михаила Пселла и координация в Троице, и субординация Единого, Ума, Души и космоса были вполне совместимыми.

Каков источник подобной космологической модели? Мы имеем дело с адаптированной христианским автором космологической иерархией Прокла. Последний отчасти следует своему непосредственному предшественнику Ямвлиху, который первым из неоплатоников реабилитировал эфир и сделал его «важным промежуточном звеном в цепи эманаций»<sup>12</sup>. С точки зрения Ямвлиха, эфир настолько нематериален, что близок к бестелесной сущности богов (*Myst.* 1.17, 51.10–12 Parthey), то есть является посредником между чистой бестелесностью и телом. Прокл<sup>13</sup> толкует платоновскую фразу о том, что «божественная идея [небеса] по большей части сотворена из огня» (τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπληρώζετο, *Ti.* 40a) в том смысле, что небесный огонь содержит в себе потенциально свойства всех элементов подлунного мира, в том числе и огня, но «огненным образом» (πυρίως) (*Procl. In Ti.* 2.49.15 Diehl). С точки зрения Прокла, никакая эманация не совершается без посредника<sup>14</sup>. Поэтому элементы, содержащиеся в Уме Демиурга интеллектуальным образом, не могут эманировать в те элементы, которые наблюдаются в подлунном мире (*Procl. In Ti.* 2.47.4–9 Diehl). Для этого им нужен посредник, каковым и являются небеса, так же состоящие из элементов, пребывающих там в несмешанном виде и отграниченных друг от друга в том смысле, что каждый пребывает в своей высшей и подлинной форме. Именно в этом заключается отличие небесных элементов от подлунных: первые чисты и не смешаны друг с другом, вторые пребывают в смешении и взаимопроникновении. Более того, каждый элемент подлунного мира является смешением тех четырех

<sup>12</sup> Месяц 2005: 94; см. также Nasemann 1991: 69–104; Dörrie, Baltus 1998: 584, n. 30; Moraux 1963: 1241; Jori 2009: 251; Mariev, Marchetto 2017: 36.

<sup>13</sup> Месяц 2005: 95–101; Mariev, Marchetto 2017: 36–39; подробнейшее изложение космологии Прокла: Siorvanes 1986 (учение об элементах: 141–217).

<sup>14</sup> См. *Procl. Inst.* 64, 60.20–28 Dodds, где речь идет о том, что всякая монада эманрует двояко — как нечто совершенное и, через посредство совершенного, — как нечто несовершенное. Тем самым, одно эманует непосредственно и выступает в качестве посредника для другого. Ср. ту же мысль применительно к разрядам богов: *Inst.* 133, 118 Dodds.

элементов, которые в несмешанном виде присутствуют на небесах. Поскольку же небеса состоят из тех же элементов, но в более чистой форме, с точки зрения Прокла корректно говорить о теле небес как о пятом элементе (*In Ti.* 2.49.22–29 Diehl). Таким образом, Прокл одновременно отвергает и тех платоников, которые отрицают учение Аристотеля, и тех, что принимают учение о пятом элементе, совершенно отличном от тех элементов, из которых состоит подлунный мир. Он, очевидно, находит компромисс с Аристотелем, вводя пятый элемент, хотя бы тот и находился в определенном взаимодействии с другими четырьмя элементами как целое с частями или, точнее, как говорит Светлана Месяц, являясь «формой существования вещей в небе»<sup>15</sup>.

Для Прокла небо — это монада материального мира<sup>16</sup>, то есть такая единица, которая одновременно охватывает собой все мироздание, заключает его в себе, содержит в себе все материальные тела, все их движения, взаимные отношения и т.п., и при этом исключена из области становления, из области материально-телесного, составляя особую область<sup>17</sup>. Поэтому, как и в случае любой другой монады у Прокла (*Inst.* 21, 24 Dodds), ее можно рассматривать двояко: в одном отношении она оказывается единой, а в другом — порождающей противоположные движения, уделы небесных богов и демонов (*In Ti.* 1.39.25–28 Diehl) и т.п. Тем самым вполне корректно говорить, что в одном смысле как небо, так и синонимичный (*In Ti.* 1.5.16 Diehl) ему эфир оказываются чем-то первенствующим в материальном мире, а в другом — множасьи

<sup>15</sup> Месяц 2005: 100.

<sup>16</sup> О статусе небесных тел у Прокла см. Siorvanes 1986: 219–225.

<sup>17</sup> См. Procl. *In Ti.* 1.132.3–9 Diehl, где Прокл устанавливает противоположности условно единого и многого для чинов сущего. Для богов такой противоположностью оказывается противоположность предела и беспредельного, для умов — тождества и различия, для душ — круга тождественного и круга иного, а для тел — неба и становления. Также см. Procl. *Theol. Plat.* 1.42.22–24 Saffrey-Westerink: «среди чувственно воспринимаемых есть одно великое — это небо, содержит же оно в себе множество тел, единица, охватывающая множество» (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἷς μὲν ὁ μέγας οὗτος οὐρανός, περιέχει δὲ πλῆθος ἐν ἑαυτῷ σωμάτων, καὶ συνεκτικὴ μὲν τοῦ πλῆθους ἢ μονάς).

небесные тела и эфир как субстрат этого умозрительного процесса должны следовать за небом как единицей.

Если модель Михаила Пселла является адаптированной моделью Прокла, то ангелы и человеческие души в ней должны соответствовать умам и душам прокловской иерархии. Ключевым для различения умов и душ в философии Прокла является то, что последние не способны покинуть сферу телесного и даже в своем автономном бытии облакаются в особые эфирные тела (Procl. *In Ti.* 1.138.31–139.4, 142.10–12 Diehl; *Inst.* 207–208, 180–182 Dodds), которые в целом соответствуют небесной сфере<sup>18</sup>, хотя для высших разрядов богов, «свободных богов» (ἀπόλυτοι θεοί) или, что тоже самое, надкосмических душ в качестве телесного субстрата выступает свет (= эфир)<sup>19</sup>, находящийся на поверхности небесной сферы<sup>20</sup>. Души способны заглядывать за край небесного свода, созерцать умное бытие, подражать ему<sup>21</sup>, но достигнуть его не способны, по-

<sup>18</sup> Прокл прямо называет небо как монаду телесного «колесницей души» (ὄχημα ψυχῆς) (*Theol. Plat.* 3.21.20–22 Saffrey-Westerink).

<sup>19</sup> См. формулировку Сиорванеса: «Proclus' answer to the possible accusation that light in his scheme is in effect a fifth Element in the Aristotelian sense would have been, that light is indeed a species of Fire but is its most immaterial and pure form, and is therefore the 'summit' of Fire and consequently of the other Elements» (Siorvanes 1986: 198–199). Мы видели выше, что вполне корректно отождествлять материю небес в системе Прокла с эфиром (как делает сам Прокл, доказывая, что пятый элемент — это небесный модус бытия четырех элементов) и называть ее эфиром применительно, например, к телам внутрикосмических душ. Поэтому тела надкосмических богов являются нематериальными в том смысле, в каком материальны чувственно воспринимаемые небеса, но материальны в том смысле, что воспринимают один из четырех элементов (а вместе с ним и прочие элементы) в качестве телесного субстрата. В этом же смысле даже надкосмические души привязаны к небесной сфере, хотя бы и будучи ее вершиной.

<sup>20</sup> Блестящую реконструкцию учения о занебесных душах и их телах см. Месяц 2018.

<sup>21</sup> См. Procl. *Theol. Plat.* 4.18.1–21 Saffrey-Westerink — отрывок, построенный на экзегезе соответствующего места из платоновского «Федра». Ниже (4.19–22 Saffrey-Westerink) Прокл рассуждает о нематериальном небе, к которому направлены колесницы душ. Очевидно, что речь идет о той занебесной сфере, которая состоит из чистого света (= эфира), выступающего субстратом для занебесных душ (Месяц 2018: 613–619).

скольку выйти за пределы небесного свода означает выйти за пределы собственной природы, что невозможно. Логично, что умов, или умных богов, меньше, чем душ, поскольку они находятся за пределами материального, и не причастны его множественности, напротив, они располагаются ближе к единому<sup>22</sup>. Аналогичным образом в системе Михаила Пселла ангелы не являются носителями эфирных тел, поскольку умная природа (а вечные умы, отличные от Бога, для христианского автора — это, конечно, ангелы) лишена всякой телесности:

*Περὶ νοῦ. Πᾶς νοῦς οὐσία ἐστὶν ἀμέριστος. τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέγεθος, τὸ μὴ ὄν σῶμα, τὸ μὴ κινούμενον πάντως καὶ ἀμέριστον· πᾶν γὰρ τὸ μεριζόμενον ἢ κατὰ τὸ μέγεθος μερίζεται ἢ κατὰ τὸ πλήθος, εἰ δὲ ὁ νοῦς κατὰ πάντα αἰώνιος καὶ ἐπέκεινα σωμάτων, ἀμέριστος ἄρα ἐστὶ. πόθεν δέ, ὅτι ἀσώματος ὁ νοῦς; ὅτι ἑαυτὸν νοεῖ καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, σῶμα γὰρ ἑαυτὸ οὐδὲν νοεῖ. πόθεν δὲ δηλον, ὅτι αἰώνιος; ὅτι οὐ μερίζεται ἢ νόησις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ταυτότητι ἐστὶ διηνεκεῖ, ὡσπερ ἡ οὐσία. ἔστι δὲ πάντων ὑποστάτης οὐχὶ πᾶς νοῦς, ἀλλ' ὁ ἀμέθεκτος καὶ ὁ δημιουργικός. ὑφίστησι δὲ προσεχῶς μὲν τὰ ἴδια καὶ ἀμετάβλητα, εἶτα δὴ καὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ ἔγχρονα· οὐχ' ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ποιεῖ, τὰ δὲ ὕστερα, ἀλλ' ἐν μιᾷ ῥοπῇ σύμπαντα. ἐκεῖνα δὲ κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ιδιότητα πρόεισι, τὰ μὲν κατὰ τὴν νοερὰν ιδιότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν ψυχικὴν μεσότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν φυσικὴν κίνησιν.*

*Об уме.* Всякий ум есть неделимая сущность. Потому что он, не будучи телом, оставаясь всецело неподвижным и неделимым, не обладает величиной. Ибо все делимое делится или по величине или по числу. Если ум безусловно вечен и отделен от тел, то он, конечно, неделим. Почему? Потому что ум бестелесен, потому что мыслит сам себя и к самому себе возвращается, ибо никакое тело его не мыслит. А из чего следует, что он вечен? Из того, что его мышление не разделяется, но пребывает в тождестве, как сущность. Тем, кто сообщает всякой вещи бытие (ὑποστάτης), являет-

<sup>22</sup> Михаил Пселл (см. ниже) воспроизводит логику, изложенную в Procl. *Inst.* 62, 58 Dodds. Всякое множество, будучи ближе к единому, количественно меньше, чем больше удалено от единого. Поэтому телесных природ больше, чем душ, душ больше, чем умов, а умов больше, чем генад. Из рассуждения Прокла Пселл опускает только тот момент, что ближайшее к единому обладает и большей порождающей способностью.

ся не всякий ум, но Непричастуемый и Творец мира. Он сообщает бытие сперва существенному и неизменному, а потом — изменчивому и временному, не так, что сначала одно творит, а потом другое, но в едином акте. Твари существуют согласно своему чину и свойству, один — согласно свойству мышления, другие — согласно природному движению<sup>23</sup>.

Отметим два момента. Во-первых, ум подражает единству, которое превосходит его. Именно поэтому он не имеет частей, величины, числа, возвращается к самому себе, то есть никакая его часть не является внешней для него. Все эти характеристики Михаил Пселл связывает с бестелесностью ума, ведь тело имеет части, делимо и в силу этого не обладает мышлением, предполагающим отсутствие частей. Во-вторых, Пселл противопоставляет существенное и неизменное изменчивому и временному, причем под первым, очевидно, подразумевается интеллектуальная природа. Хотя и вечное, и временное создаются одновременно, в одном акте, каждая тварь существует в своем чине и не может перейти в другой чин. Тем самым, интеллектуальное и неинтеллектуальное радикально разделены, и маркером этого разделения является телесность.

Михаил Пселл принимал учение о том, что душа является носителем эфирного тела<sup>24</sup>. Однако, на мой взгляд, это следует и из того, что ангелы, как интеллектуальные сущности, не могут находиться в одном чине с человеческими душами, или, как формулирует сам Михаила Пселл, человеческая душа не может превратиться в ангела:

*Εἰ μεταβάλλει ψυχὴ εἰς ἄγγελον. Οὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα· οὐ γὰρ ἔστιν ὁμοία τὰ γεννητὰ καὶ μετα-*

---

<sup>23</sup> Psell. *De omn. doct.* 24, 27 Westerink.

<sup>24</sup> Ср.: «Из этих сил одни свободны и принадлежат только душе, а другие присущи тонким световидным телам, иные же существуют в душе, которая в материи, а самые последние возникают уже в теле-раковине» (καὶ τῶν δυνάμεων τούτων ἄλλαι μὲν ἀπόλυτοι εἰσὶ καὶ μόνης τῆς ψυχῆς, ἄλλαι δὲ τοῖς λεπτοῖς καὶ αὐγοειδέσιν ἐποχοῦνται σώμασι, τινὲς δὲ πνεύματι ἐνύλῳ συνυφεστήκασιν, αἱ δὲ τελευταῖαι εἰς τὸ ὀστρεῶδες σῶμα ἀποτελεῦσιν) (*De omn. doct.* 56, 40 Westerink).

βλητὰ τοῖς ἀμεταβόλοις. ἀλλὰ ψυχὴ ἄγγελος μὲν ἢ ἀρχάγγελος γενέσθαι οὐ δύναται, μιμεῖται δὲ ὅσον εἰκὸς τὰς ἐνεργείας αὐτῶν, καὶ πρὸς τὰ ὑπερέχοντα γένη ἀπεικονίζεται, ἐπεὶ καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγένηται, ἢ δὲ εἰκὼν ὁμοίωσιν ἔχει πρὸς τὸ παράδειγμα· εἰ δὲ ὁμοιοῦται θεῷ, πολλῶ μᾶλλον ταῖς ὑποδεεστέραις δυνάμεσι. καὶ πᾶσα μὲν ψυχὴ κατ' εἰκόνα πεποιήται τοῦ θεοῦ, οὐ πᾶσα δὲ ἔχει καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν. τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐργασίαν καὶ οἷον ἀρχὴ τις καὶ ἀφορμὴ τῶν ἀγαθῶν πράξεων καὶ οἷον σκιαγραφία τῶν ἀρετῶν· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐνέργεια ἐστὶν αὐτοθεληῆς καὶ ἀπηρτισμένη εἰκὼν. οὐ πάντες δὲ ὁμοίως τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἔχομεν, ἀλλ' οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἕλαττον.

*Превращается ли душа в ангела.* Отличные по сущности виды живого существа не превращаются друг в друга. Потому что рожденное и изменчивое не подобно неизменному. Однако и душа ангелом или архангелом стать не может, но подражает насколько возможно их действиям и отображает превосходящие роды. Поскольку душа возникла по образу Божьему, образ обладает подобием по отношению к первообразу. Если же уподобляется Богу, то в куда большей степени — низшим силам. Всякая душа творится по образу Божьему, но не всякая обладает также и уподоблением. Ибо образ есть возможность к деланию доброго и некое начало и исходная точка благих дел, а также набросок добродетелей. Действие же по подобию есть добровольный и доведенный до конца образ. Не все в равной степени достигают уподобления, но одни в большей степени, другие в большей<sup>25</sup>.

Взаимодействие между чинами возможно только в форме подражания, которое не только не предполагает полного изменения низшего чина, но даже деятельного соприкосновения различных чинов. Подражание осуществляется только как параллельное действие, где действию более высокого чина соответствует действие более низкого чина. И если только такое подражание возможно для душ в отношении ангелов, то в еще меньшей степени оно возможно по отношению к Богу. Логично, что в силу той же зависимости Михаила Пселла от Прокла он вступает в прямое противоречие с классической ангелологией Дионисия Ареопагита, наста-

<sup>25</sup> Psell. *De omn. doct.* 48, 36–37 Westerink.

ивавшего на количественном превосходстве ангелов над людьми (СН 14). Михаил Пселл, следуя афинскому философу, говорит, что ангелов меньше:

*Πότερον πλείους οἱ ἄγγελοι ἢ οἱ ἄνθρωποι.* Ἐλάττους τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ πλήθος οἱ ἄγγελοι· σκοπεῖ γάρ. πάντες οἱ ἀριθμοὶ οἱ πλησιάζοντες τῇ μονάδι ἐλάττους εἰσὶ κατὰ τὸ ποσὸν τῶν πορρωτέρων ἀριθμῶν οἷον ἡ δυάς καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ τετράς ἐλαττώτεροι εἰσὶ τῶν εἴκοσι καὶ τριάκοντα καὶ τεσσαράκοντα. ὥσπερ οὖν οἱ ἐγγύτεροι τῆς ἐνάδος ἀριθμοὶ ἐλάττους εἰσίν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλείους, οὕτως οἱ ἐγγύτεροι τοῦ ἐνός καὶ μόνου θεοῦ ἔλαττον ἔχουσι τὸ ποσόν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλέον, ἐγγυτέρω δὲ τοῦ θεοῦ ἀρχᾶγγελοι καὶ ἄγγελοι καὶ αἱ ὑπερκείμεναι δυνάμεις, πορρωτέρω δὲ οἱ ἄνθρωποι· ὥστε πλείους εἰσὶ τῶν ἀγγέλων οἱ ἄνθρωποι, ὅθεν καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι ἤδη κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐπερατώθησαν, τοῖς δὲ ἀνθρώποις εἰς τὸ ἄπειρον προχέεται ἡ γένεσις. σταθήσεται δὲ καὶ αὕτη κατὰ τὸν τῆς συντελείας καιρὸν.

*Кого больше — ангелов или людей.* По числу ангелов меньше, чем людей. Потому что, обрати внимание, все числа, ближе стоящие к единице, меньше по величине дальше отстоящих чисел. Например, два, три и четыре меньше двадцати, тридцати и сорока. Конечно, как более близкие к единице числа являются меньшими, а более далекие — большими, так и более близкие к единому и единственному Богу обладают меньшим количеством, а более далекие — большим. Ближе к Богу архангелы, ангелы и более высокие силы, дальше — люди. Так что людей больше, чем ангелов. Вследствие этого также ангелы определены по числу, применительно же к людям рождение простирается в бесконечность. Но и оно остановится при окончании времени<sup>26</sup>.

На мой взгляд, дело не только в том, что Михаил Пселл принимает иерархическую структуру Прокла, что мы наблюдаем у того же Дионисия Ареопагита, но и в том, что он принимает ключевую космологическую идею Прокла о небе или эфире как пределе земного существа, за который оно не может перейти. Тем самым Михаил Пселл достаточно радикально перекраивает христианское вероучение, отдавая предпочтение концепции языческого философа. При этом он, с одной стороны, оказывается впи-

<sup>26</sup> Psell. *De omn. doct.* 20, 26 Westerink.



сан в определенную традицию понимания ангельского естества, а с другой — в полемический контекст своего времени

Вопрос об ангельской телесности с самого начала не представлялся для христианской мысли чем-то однозначным<sup>27</sup>. Макарий-Симеон (IV в.) в одной из своей гомилий настаивает на телесности ангелов и человеческой души, полагая, что телесность — это отличительное свойство тварного естества, обеспечивающее ему единство. Так что, с одной стороны, благодаря общей телесности дебелие человеческое тело может составлять нечто единое с тонким телом души, а человек как целое — с ангелом (Mac. Aeg. Hom. spirit. 50.4.9, 33–34 Dörries et al.). С другой стороны, соединение человека и Бога возможно только при условии воплощения Бога (то есть приобретения Им телесного облика). Логика Макария-Симеона такова: если телесность — это не всеобщее свойство твари, то тогда и спасение человека не обязательно должно происходить за счет воплощения Бога и обожения тела, спастись можно благодаря очищению от телесного. Видение Макария-Симеона, безусловно, базируется на стоическом концепте всеобщей телесности и на учении о тонкой природе души<sup>28</sup>. В рамках данной концепции тонкой телесностью является та, которая состоит не из четырех материальных элементов, а из пятого элемента — эфира, так что ей могут обладать человеческие души и небесные существа<sup>29</sup>. Подобная трактовка телесности, насколько мы можем судить, уже без прямой зависимости от стоиков (Макарий-Симеон явно был знаком со стоической традицией

<sup>27</sup> Smith 2008.

<sup>28</sup> О многочисленных параллелях с текстами стоиков в сочинениях Макария см. Stoffels 1910.

<sup>29</sup> Ср. Zeno Stoic. fr. 115 von Arnim. Зенон называет небо «наиболее удаленным эфиром» (αἰθέρος τὸ ἔσχατον), который является одновременно и источником и субстратом для всего прочего. В другом отрывке огонь, из которого возникают «разум и понимание» (*ratio et intelligentia*) и который является материей человеческой души, называется «пятой природой» (*quinta natura*), то есть тем же эфиром (fr. 134). Наконец, Зенон наделяет разумом небесные тела, поскольку они обладают огненной природой и содержат в себе творческий огонь (fr. 120). См. также Степанова 2005: 40, 55.

непосредственно), характерна, например, для Анастасия Синаита (Anast. S. *Hod.* 2.5.74–82, 55 Uthemann)<sup>30</sup> и для Иоанна Дамаскина, который называет в собственном смысле бестелесным и нематериальным только Бога, а ангелов, души и демонов считает относительно нематериальными (Jo. D. *FO* 67.21–23, 166 Kotter). Аналогичной точки зрения в XI веке придерживался монах Никита Стифат (Nic. St. *De An.* 2.9, 70–72 Darrouzès). И для него и для Иоанна Дамаскина, на которого в данном вопросе он опирается, относительность телесности ангелов, душ и демонов, возможно, обусловлена тем, из какой стихии они состоят. Противопоставление в их космологии небесной телесности и прочих четырех элементов<sup>31</sup> коррелирует с противопоставлением относительной телесности ангелов, душ и демонов и обычной телесности материального мира. Из какой материи состоят небеса, Иоанн Дамаскин не говорит, лишь приводя мнения Василия Великого и некоторых языческих авторов (*FO* 20.11–17, 51 Kotter). Очевидно, что ему должна быть ближе позиция Василия, что небесное «естество тонко, как дым» (τὴν φύσιν λεπτὴν) (*FO* 20.14–15, 51 Kotter), хотя термином «эфир» обозначается один из четырех материальных элементов, что особенно хорошо видно по *FO* 23.12–16, 64 Kotter, где богослов помещает эфир ниже небесной тверди — вероятно, отождествляя его с огнем как самым легким элементом (*FO* 21.3–5, 51 Kotter). Наконец, Иоанн Дамаскин утверждает, что именно внутри неба «заключаются и ограничиваются и умные силы ангелов, и все чувственнопостигаемое» (ἐν τὸς γὰρ αὐτοῦ αἱ τε νοεραὶ τῶν ἀγγέλων δυνάμεις καὶ πάντα τὰ αἰσθητὰ περικλείονται καὶ περιορίζονται, *FO* 20.1–3, 50 Kotter)<sup>32</sup>. Следует также обратить внимание, что позиция Михаила Пселла, изложенная в 18-й главе трактата «О все-

<sup>30</sup> В данном случае Анастасий считает, что телесным является все тварное, а не только то, что обладает тремя измерениями.

<sup>31</sup> См. *FO* 20.23–25, 55 Kotter, где эфир трактуется как огонь, один из четырех элементов, который в силу своей легкости располагается непосредственно под небесной твердью. Никита Стифат воспроизводит это мнение в одном из писем (*Ep.* 4.3, 240 Darrouzès).

<sup>32</sup> Поэтому невозможно согласиться с Гленом Пирсом в том, что Иоанн Да-

общем учении», не тождественна позиции Иоанна Дамаскина. Мыслитель XI века не только разделяет небо и прочие элементы, но и в числе этих элементов обособляет пятый, то есть эфир. Так что даже в этом отношении его космологию нельзя считать адаптацией космологии богослова VII века.

Помимо стоико-аристотелевской трактовки телесности, в рамках византийской традиции существовала платоническая, которая выражала себя в совершенно разных формах. В богословии Оригена бестелесность ангела обратно пропорциональна его близости к Богу. Ангел способен как на чисто интеллектуальное продуцирование геометрической фигуры любой сложности, так и на в собственном смысле материализацию, творения для себя материальной формы, хотя даже максимально приближенные к божественной простоте ангелы обладают эфирными (в смысле максимальной разреженности; учение о пятом элементе Ориген отрицал) телами<sup>33</sup>. С другой стороны, в Ареопагитском корпусе об ангелах речь идет только как о чистых умах<sup>34</sup>. Любопытно, что Никита Стифат, который, как известно, переиздал и откомментировал Ареопагитский корпус, принимает точку зрения, отличную от точки зрения Дионисия.

Платоническая линия (по крайней мере, в разбираемом нами вопросе) не получила аналогичного институционального выра-

---

маскин настаивал на «сущностной духовности ангелов» (Peers 2001: 3), отрицающая для них всякую телесность.

<sup>33</sup> Об ангелологии Оригена см. Haescker 2021. В сжатом виде об эфирных телах праведников и ангелов см. Петров 2005: 607–608.

<sup>34</sup> Дионисий Ареопагит неоднократно говорит о невещественности и бестелесности ангелов (*СН* 1.3, 2.3, 2.4 = 8.16, 13.6, 14.22 Neil и др.). Однако наиболее яркой иллюстрацией того, что для Дионисия невозможна трактовка ангельской бестелесности даже в смысле обладания ими эфирными телами, является отрывок *СН* 13.3, 44.20–45.7 Neil, где божественное озарение, которому приобщаются в первую очередь высшие ангельские чины, сравнивается с лучом солнца, сперва проходящем через «первое вещество, которое всех прозрачнее» (πρώτην ὕλην... τὴν πρῶτον διαϊδεστέρα) (45.2–3), то есть через эфир. Очевидно, что это всего лишь материальный образ для описания тех сущностей, которые бесконечно превосходят образы, с помощью которых они описываются.

жения и была обусловлена скорее циклично возобновлявшимся интересом поздневизантийских авторов к собственно платонической традиции и к христианизированному неоплатонизму Дионисия Ареопагита. В XI веке мы имеем ситуацию прямого столкновения двух традиций понимания телесности: условно стоико-аристотелевской (адаптированной к монашескому дискурсу) и платонической. Первая была представлена Никитой Стифатом, вторая Михаилом Пселлом. В отличие от Никиты Стифата<sup>35</sup> Михаил Пселл, как мы уже сказали, настаивал на невозможности для человека (и человеческой души и человека как целого) прийти в единство с ангелами. Он принимал точку зрения одновременно и Дионисия Ареопагита и Прокла о том, что умная природа лишена всякой телесности. Та точка зрения, что ум обладает эфирной телесностью, была для него совершенно чужда. Логика прозрачна. Если ангел и человек телесны (какой бы ни была их телесность), они могут приходиться в соединение, превращаться друг в друга (Никита Стифат). Если же нет, между ними — онтологическая пропасть. Опосредованно данная концепция, вероятно, оказала влияние и на сотериологию Михаила Пселла. По крайней мере, для него невозможно обожение человеческой плоти в том смысле, как его описывает, например, Максим Исповедник<sup>36</sup>.

---

### Литература

- Варламова, М.Н. (2017), “Учение Аристотеля и Филопона об элементах в контексте спора о вечности неба”, *Вестник РХГА* 18.1: 55–68.
- Ларионов, А. (2008), “Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века)”, *Мир православия* 7: 57–77.

---

<sup>35</sup> Подробно о сравнении двух ангелологий см. Ларионов 2008. Ср. Nic. St. Gnosticorum capitum centuria III 26, PG 120.966b, где Никита Стифат говорит о вхождении совершенных душ в число ангелов, а также *Physicorum capitum centuria II* 81, PG 120.940a, где богослов утверждает, будто «человек прелагается в ангельское естество» (ἄνθρωπος εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενος). В целом о заочной полемике двух богословов см. Lauritzen 2008; Lauritzen 2011.

<sup>36</sup> См. Lourié 2008.

- Месяц, С.В. (2005), “Дискуссии об эфире в античности”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (eds.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века*, 63–113. М.: Прогресс-Традиция.
- Месяц, С.В. (2018), “Учение Прокла о надкосмических душах”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2: 599–631.
- Петров, В.В. (2005), “Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (eds.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века*, 577–621. М.: Прогресс-Традиция.
- Степанова, А.С. (2005), *Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции*. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Baggarly, J.D. (1970), “A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai”, *Orientalia Christiana Periodica* 36: 337–347.
- Daniélou, J. (1953), *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*. Chevetogne: Éditions de Chevetogne.
- Darrouzès, J., ed. (1961), *Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Decean, C.A. (1999), *The Existence of Aether and the Refutation of Void in Aristotle: A Critical Evaluation of the Arguments* (Diss.). Catholic University of America.
- Delli, E. (2007), “Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos”, in C.D. Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, 210–229. Leiden; Boston: Brill.
- Diehl, E., ed. (1903–1904), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. 3 voll. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Dodds, E.R., ed. (1963), *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Dörrie, H.; Baltus M. (1998), *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 5. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Dörries, H.; Klostermann, E.; Krüger, M., eds. (1964), *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gallay, P., ed. (1978), *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes; avec la collaboration de Maurice Jourjon. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gautier, P., ed. (1989), *Michaelis Pselli Theologica. Vol. 1*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Haecker, R. (2021), “Origen’s Speculative Angelology”, in F. Lauritzen (ed.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance. Conceptions, représentations, perceptions*. Paris: De Boccard. (Forthcoming.)

- Heil, G; Ritter, A.M. (2012), *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Hoffmann, P. (1987a), "Simplicius' Polemics", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 57–83. Cornell University Press.
- Hoffmann, P. (1987b), "Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon", in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, 183–221. Berlin: Walter de Gruyter.
- Jori, A., ed. (2009), *Aristoteles. Über den Himmel*. Übersetzt und erläutert. Berlin: Akademie Verlag.
- Karahalios, G. (1970), *The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God – Kosmos – Man* (Diss.). Heidelberg.
- Καραχάλιος, Γ. (1990), *Η Ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού* (Diss.). Andover, MA. (In Greek.)
- Kotter B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Kuehn, C.A.; Baggardy, J.D., eds. (2007), *Anastasius of Sinai. Hexaemeron*. Roma: Pontificio Instituto Orientale.
- Larionov, A. (2008), "The Angelology of Michael Psellos (in the Context of the Theological Views of Church Writers of the Eleventh Century)", *World of Orthodoxy* 7: 57–77. (In Russian.)
- Lauritzen, F. (2008), "Psello discepolo di Stetato", *Byzantinische Zeitschrift* 101: 715–725.
- Lauritzen, F. (2011), "Ortodossia neoplatonica di Psello", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 47: 285–293.
- Lourié, B. (2008), "Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites»", *Scrinium* 4: 201–227.
- Mariev, S.; Marchetto, M. (2017), "The Divine Body of the Heavens", in S. Mariev (ed.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, 31–65. Boston; Berlin: De Gruyter.
- Mesyats, S.V. (2005), "Discussions on the Aether in Antiquity", in P.P. Gaidenko, V.V. Petroff (eds.), *Cosmos and Soul. Teachings on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages*, 63–113. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian.)
- Mesyats, S.V. (2018), "Proclus on Hypercosmic Souls", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2: 599–631. (In Russian.)
- Moraux, P. (1963), "Quinta essentia", in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* 1.24.47: cols. 1171–1263, 1430–1432. Stuttgart: J.B. Metzler.

- Muehlberger, E. (2008), *Angels in the Religious Imagination of Late Antiquity* (Diss.). Indiana University.
- Muehlberger, E. (2013), *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford University Press.
- Nasemann, B. (1991), *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- O'Meara, D., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora. Vol. 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Peers, G. (2001) *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*. University of California Press.
- Petroff, V.V. (2005), "Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual Context", in P.P. Gaidenko, V.V. Petroff (eds.), *Cosmos and Soul. Teachings om the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages, 577–621*. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian.)
- Saffrey, D.; Westerink, L.G., eds. (1968–1987), *Proclus. Théologie platonicienne*. 5 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Siorvanes, L. (1986), *Proclus on the Elements and the Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism* (Diss.). University College London.
- Smith, G.A. (2008), "How Thin is a Demon?", *Journal of Early Christian Studies* 16.4: 479–512.
- Stepanova, A.S. (2005), *Physics of the Stoics: The Dominant Principles of Ontological and Cosmological Conception*. Saint Petersburg State University. (In Russian.)
- Stoffels, J. (1910), "Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa", *Theologische Quartalschrift* 92.2: 88–105, 243–265.
- Uthemann, K.-H., ed. (1981), *Anastasioi Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols.
- Varlamova, M.N. (2017), "Aristotle's and Philoponus' Doctrine of Elements in the Context of Controversy on the Eternity of the Heavens", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 18.1: 55–68. (In Russian.)
- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Westerink, L.G., ed. (1948), *Michael Psellus. De omnifaria doctrina*. Critical text and introduction. Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Wildberg, C.J. (1988), *Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zervos, C. (1919), *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos. Sa vie. Son oeuvre. Ses luttes philosophiques. Son influence*. Paris: Éditions Ernest Leroux.