

**ПИСЬМО №33 МИХАИЛА ПСЕЛЛА:  
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ БЛАГОУХАНИЯ  
УМЕРШИХ ТЕЛ**

А. В. КУРБАНОВ и Л. В. СПИРИДОНОВА  
Русская христианская гуманитарная академия  
andrey.kurbanov@gmail.com; lydia.spyridonova@gmail.com

---

ANDREY KURBANOV AND LYDIA SPYRIDONOVA  
Russian Christian Academy for the Humanities (Russia)

MICHEL PSELLOS' *LETTER* NO. 33: PHILOSOPHICAL EXPLANATION FOR THE ODOR OF SANCTITY

ABSTRACT. This article proposes a commentary and a Russian translation of Letter KD 33, written by the Byzantine philosopher Michael Psellos to his friend John Mauropous. Both correspondents were among the most prominent figures of the revival of Platonism in the 11th century. Their writings provide a notable example of the adaptation of Platonic philosophy to Byzantine needs. The letter was sent after a sorrowful event — the death of Mauropous' brother, whose corpse, however, started to exude a sweet floral fragrance. Psellos argues that the “odor of sanctity” proceeds from the soul, which has received a divine myrrh, emanating from God. But how could it be that this supernatural aroma proceeds even after the soul's departure? The author suggests that the human body partakes not only of the earthly primary substances, but also of the ether, which is involved in forming the man's logos. During the process of dissolution between soul and body, the intellectual fire burns the earthly substances of blood out, whereas its heavenly substance continues to remain. This ethereal essence, retaining the sweet-smelling aroma of the soul, exhales it around after the physical death.

KEYWORDS: Michael Psellos, John Mauropous, *Phaedon*, *Timaeus*, soul, *logos spermatikos*, odor of sanctity, myrrh, ether.

\*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00207.

---

Письмо Михаила Пселла под номером 33 из издания Е. Куртца и Ф. Дрексла (Kurtz, Drexl 1941, 50–53) является одним из самых сложных для понимания текстов из богатого эпистолярного собрания этого оригинального византийского философа и писателя. Оно было адресовано учителю и близкому другу, митрополиту Евхаитскому Иоанну Мавроподу, в первые годы после его назначения на митрополичью кафедру в далёкие Евхаиты, то есть в начале 50-х гг. XI в. Тогда Пселл, несмотря на опалу своих друзей, всё ещё оставался приближенным ко двору и даже занимал должность ипата философов в высшей школе Константинополя. В этот сложный жизненный период переписка двух близких друзей, разделённых сотнями километров, стала интенсивнее (см. Lauxtermann 2017, Mauche, Roskilly, 2018, Karpozilos 1982, 113–120, Kazhdan 1993, Ljubarskij 2004, 82).<sup>1</sup>

Рассматриваемое нами письмо было составлено Пселлом вскоре после скорбного события – смерти родного брата Мавропода. Кто же был этот брат, о святости которого свидетельствует Пселл, и знаем ли мы что-либо о нём? К сожалению, следует признать, что дошедшие до нас тексты, относящиеся к Мавроподу, содержат лишь незначительные упоминания о его семье, на основании которых мы можем составить лишь частичное представление о его родственном окружении. В энкомии Иоанну Мавроподу (Dennis 1994, orat. 17, 146.75–147.95) Михаил Пселл пишет о брате Мавропода как об умершем в совсем юном возрасте, из чего следует, что он не был тем почившим братом, о котором говорится в исследуемом нами тексте. Письмо Пселла №47 (Kurtz, Drexl 1941) было адресовано другому брату Мавропода, который занимал должность судьи в Кивирреотах (согласно рукописной лемме: τῷ κριτῇ τῶν Κιβυρραιωτῶν, τῷ ἀδελφῷ τοῦ Εὐχαΐτων), возможно, что это был тот самый брат, однако, исходя из этих текстов, мы не в силах это подтвердить или опровергнуть. Можно также предположить, что племянник Иоанна Мавропода, который проходил примерно в это же время обучение в Константинополе под руководством Пселла, был сыном покойного. О нём и его успехах говорится в письме № 34 (Karpozilos 1990, 125), ему же адресовано, по всей видимости, и письмо № 74 (Karpozilos 1990, 189, 191), в котором Мавропод интересуется успехами в обучении у некоего юноши, и из контек-

---

<sup>1</sup> В исследованиях предпринимались попытки идентифицировать в эпистолярном собрании Иоанна Мавропода ответ на рассматриваемое нами письмо, но каждое следующее предложение было опровергнуто (Jeffreys 2017, 183, Kazhdan 1993, 104, Bernard 2014, 305 [n. 46]). В этой связи следует заметить, что в рукописных списках сохранилась лишь малая часть эпистолографического наследия Михаила Пселла и Иоанна Мавропода, поэтому, анализируя и сопоставляя письма из разных коллекций, мы всё равно никогда не сможем создать целые цепи их посланий.

ста создаётся впечатление, что перед нами часть корреспонденции дяди со своим племянником (см. Wilson 1983, 152–153). Скорее всего, именно этот племянник, проучившийся у Пселла, составил церковную службу в честь своего дяди, сохранившуюся в кодексе *Vat. Palat. gr.* 138 с рукописной леммой (f. 214<sup>v</sup>), прямо указывающей на то, что её составил племянник Иоанна Мавропода Феодор, занимавший в то время должность императорского китонита и нотариуса (Mercati 1948).

Важно заметить, что введение к основному тексту послания Пселла представляет собой реминисценцию письма Григория Назианзина, адресованного Никовулу (Gallay 1964–1967, № 51). В нём Григорий Назианзин указывает на три характеристики хорошего письма: *краткость* (συντομία), *ясность* (σαφήνεια) и *изящество* (χάρις). *Краткость* отражает типичные для классической эстетики представления о соразмерности в прекрасном и о среднем пути между двумя крайностями, называемом «μέτρον, τὸ μετρίον». Это же повторяет и Пселл, когда указывает, что не следует писать письма, которые не измерить (μὴ μετρεῖν). Для достижения *ясности*, как объясняет Григорий Назианзин, писатель также должен идти средним путём, ему следует, насколько возможно, избегать вычурности и излишнего использования риторических фигур, и скорее склоняться к более естественному разговорному словотечению (χρῆ φεύγοντα τὸ λογοειδές, ὅσον ἐνδέχεται, μᾶλλον εἰς τὸ λαλικὸν ἀποκλίνειν). Пселл также советует излагать мысли, не обращая внимания на риторические периоды. Впрочем, необходимо отметить, что у византийских последователей Григория Назианзина, в том числе у Пселла, были совершенно иные представления о ясности слововыражения, отличающиеся от современных. Так, с одной стороны, считалось, что письмо, безусловно, не должно было быть совершенно непонятным, но с другой стороны, и не слишком простым и лишённым загадки. Ведь если письмо будет слишком прямолинейным, то оно не сможет удержать внимание читателя и доставить ему удовольствие, но вот если в нём будет содержаться хоть небольшая головоломка, для разрешения которой придётся прикладывать усилие, то его читатель, как считалось, безусловно, сможет по достоинству оценить талант и умение его автора (см. Dennis 1988). Именно такие загадки в тексте, пословицы и метафоры составляли *изящество* письма и весьма высоко ценились самими византийцами. В случае с письмом № 33 мы можем с уверенностью утверждать, что Михаилу Пселлу более чем удалось создать загадочное письмо, спрятав в нём многочисленные отсылки к классическим, позднеантичным и византийским философским текстам.

Своё письмо Пселл начинает с жалобы на редкие письма своего друга, приходящие нерегулярно, время от времени, в зависимости от

обстоятельств и желания Мавропода поделиться своими чувствами и мыслями. Пселл признаётся, что скорее желал бы получать пусть и небольшие письма, но чаще, ведь письма Мавропода имеют особое значение для Пселла: буквально откапывая его жилы (φλέψ), они разверзают душевные каналы слов (τῶν λόγων οἱ πόροι), чем создают невероятный толчок для творчества. Во время же случившегося перед этим длительного молчания Мавропода никто не открывал эти словесные каналы, из-за чего поры, создавшиеся в них, зарубцевались, потоки остановились, а его ум – рациональная часть души – лишённый притока крови, онемел и утратил способность к движению. Вследствие этого испытания Пселл потерял всякую способность к словотворчеству, превратившись в бесчувственный камень. Наконец, он утверждает, что если бы кто-то снаружи тогда рассёк ему вены, он бы остался в том же положении. Так Пселл описывает своему другу реальное физическое состояние сильной душевной апатии, забытья и уныния, в которое он впал во время молчания лучшего друга, и затем пытается дать ему философское обоснование, главным аргументом которого является факт привязанности души к телу.

Само объяснение Пселла становится несколько более понятным в свете античных медицинских учений, большим знатоком которых он был (см. Volk 1990). Для множества этих теорий, о которых мы зачастую можем судить лишь по фрагментам, было характерно понимание того, что процесс чувственного восприятия, а также обратный, как считалось, ему процесс мышления, тесно связан с приливами жидкости, текущей в различных каналах (πόροι). Интересно, что в этих сосудах вращалась и часть самой души, и от соотношения веществ,двигающихся в них, зависела скорость её движения. Отсюда причины психических и нервных заболеваний, в том числе депрессий и апатий, виделись в нарушении функционирования души (Jouanna 2012, Jouanna 2013). В трактате *О диете* из Гиппократовского корпуса различным нарушениям интеллекта была посвящена целая глава, в ней автор пишет, что душа, которая ему представлялась жидкой, затормаживается или даже блокируется в каналах (φράσσωνται οἱ πόροι τῆς ψυχῆς) от излишнего скопления в них жидкостей или неверного соотношения их элементов, что ведёт к различным умственным расстройствам, и только умеренное питание и физические упражнения могут иссушить эти каналы (Littre 1849, §35). О замедленном вращении души в теле из-за стагнации жидкости в сосудах<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> По всей видимости, в пифагорейской традиции именно сосуды удерживали душу в теле, так, Диоген Лаэртский, пересказывая утраченный неопифагорейский трактат Александра Полигистора *Преимущества философов*, называет вены, артерии и

как о причине различных душевных заболеваний говорится и в *Timaeus* 86e5–87a (это же повторяет вслед за Платоном и Гален – Helmreich et al. 1891, IV, 789):

ὅτου γὰρ ἂν ἡ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτμίδα τῆς τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμειζαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἤττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρὸς τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἶδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπὰ, ποικίλλει δὲ θρασυτήτος τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας (ибо всякий раз когда острая или солёная флегма, или какие-либо другие горькие и желчные соки, блуждая по телу, не могут найти отверстие наружу, они собираются внутри, и их пар, встречаясь с движениями души, примешивается к ним, что вызывает всевозможные душевные недуги разной силы и длительности. Проникая в какую-либо из трёх мест души, в зависимости от места, в которое они попадают, рождаются многообразные виды раздражительности и уныния, дерзости и трусости, забывтья и тупоумия).

Платон видит причину подобного недуга в несоразмерном и нездоровом образе жизни, и предлагает лечить его здоровым питанием и гимнастикой. Подобный материалистичный взгляд на взаимоотношение тела и души, как кажется, противоречащий типично сократовскому размежеванию души и тела (как, например, в *Phaedo* 66a–69d), часто приводит в недоумение исследователей (см. Gill 2002; Carone 2005, 239; Enright 2008, 47). Пселл, прекрасно зная данный фрагмент *Тимея*, словно подправляет его, согласуя с другими диалогами, и приводит свою аргументацию, логичную с точки зрения привычного нам платоновского дуализма души и тела. Он указывает, что единственная причина происходящему – это привязанность души к телу, ведь, чем больше человек отрывает душу от тела, тем свободнее она становится, в том числе от телесных болезней, которые в таком случае уже не имеют власти над душой и её рациональной частью – умом. Точно также, как об этом пишет Платон в *Timaeus* 73b–74a, он говорит о том, что его душа была закрыта *περίβολον* ‘оболочкой’, сковавшей душу; и также, отсылая к *Gorgias* 493a, *Cratylus* 400c и *Phaedrus* 250c, использует по отношению к душе глаголы, употребляемые обычно к могилам: *ἀνωρύττω* (раскапывать) и *ἀναχώννυμι* (отрывать от земли). Как у Платона, раскапывать душу от плоти призвана философия (*Phaedo* 64a5–6), а также духовное общение двух философов, каковыми были Пселл и Мавропод.

---

жилы узами души: «δεσμά τ' εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεύρα» (Long 1964, lib. 8, §30–31), об этом же, очевидно, говорит и Платон в *Timaeus* 73b.

Из последующих слов Пселла мы узнаём, что, помимо философии, страдания и невзгоды также призваны отделить и очистить душу от телесного, и таким образом, сделать её более подвижной и способной к творчеству. Пселл находит подтверждение своей точки зрения в мнении одного философа, имя которого не называет. По его словам, этот мыслитель полагал, что смерть происходит не тогда, когда душа улетает на небо, а когда душа пройдёт через некий процесс расщепления (διαριθμοῦμαι),<sup>3</sup> поэтому очистительный огонь, как объясняет Пселл, съел всю кровь покойному брату Мавропода и обуглил всю его душу. Кого же цитирует в данном случае Пселл и что конкретно он имеет в виду?

Платон писал, что душа после смерти отдаляется, так как телесные узы (δεσμοί) уже более не могут её удерживать (*Timaeus* 81d). Однако телесное может пристать к душе, тогда душа станет нечистой, тяжёлой из-за грузных телесных элементов и неспособной на подъём, в этом случае, прежде чем отойти к Богу, она должна очиститься (*Phaedo* 81a). У Платона это очищение должно было совершаться через философскую практику постепенного умирания в течение всей жизни философа; именно очищение души от бремени телесного становится основной темой комментариев на диалог *Федон* (Gavgaу 2014). Подробнее всего этот фрагмент *Федона* был разработан в школе неоплатоника Аммония. В трактатах двух его известных учеников Олимпиодора и Дамаския мы встречаемся с развитием идеи Платона. Дамаский занимался определением понятий θάνατος ‘смерть’ и ἀποθνήσκειν ‘умирать’, в своём рассуждении он заключает, что θάνατος – это состояние разделения души с телом и тела с душой (Westerink 1977, §126–127), однако, настоящее отделение (χωρισμός) одного от другого, согласно Дамаскию, предполагает подготовку к «умиранию» (ἀποθνήσκειν) ещё при жизни. Различие между этими двумя видами смерти, физической и добровольной, наиболее точно были сформулированы Олимпиодором. Первая, физическая или телесная смерть, согласно этому комментатору, не гарантирует действительное разделение и освобождение души от тела, она лишь изображает смерть и не может быть признана за настоящую смерть, ту, которая предполагает постоянное усилие по очищению и отрешению души от всего телесного в течение всей земной жизни человека (Westerink 1976, §3.2–4; §7.2).

Таким образом, цитируемое Пселлом суждение «одного философа», очевидно, можно отнести к некому логическому следствию рассуждений Сократа из диалога *Федон* об «очистительных» добродетелях и воздержном образе жизни, нейтрализующих влияние тела; между тем, для Платона доб-

<sup>3</sup> Олимпиодор приводит его как синоним διακρίνω (Westerink 1970, cap. 32 §15.3)

родетелями являлись мудрость, воздержанность, справедливость, мужество и свобода (*Phaedo* 69bc). Призыв к мужественному перенесению искушений и страданий для очищения души от телесного, который мы видим в послании Пселла, скорее всего, является прямым влиянием христианской платонической литературы, где *Федон* также комментировался. Одним из таких комментариев является диалог Григория Нисского *О душе и воскресении*. В полном согласии с платоновской философией (*Phaedo* 67a, 67de, 82d–83b) в нем высказывается идея о том, что человек при жизни должен стремиться к как можно более полному отделению души от сопряжения телу (*χωρίζεσθαι πῶς καὶ ἀπολύεσθαι* – PG 46, 88a), чтобы душу после смерти ничто не связывало, и она могла «легко и беспрепятственно бежать к добру» (*κοῦφος αὐτῇ καὶ ἄνετος ὁ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γένηται δρόμος* – PG 46, 88a). Смерть для Григория Нисского, точно также как и для комментаторов из школы Аммония, являет собой разъединение души и тела, однако, согласно его концепции, физическая смерть хоть и отделяет душу от тела, вместе с которым она была сотворена, но не освобождает её от его страстей. Поэтому, сопряжённая с телом душа должна избавиться от телесного после смерти через «вторую смерть», очистившись огнём (PG 46, 152ab). Как огонь очищает золото, пишет Григорий, так и огонь очистит душу от злых наклонностей и освободит от недостатков всего плотяного, сделав её лёгкой, быстрой и способной достичь Бога (PG 46, 448). Действие «огня» в данной концепции является, очевидно, развитием известных слов ап. Павла из 1-го Послания к Коринфянам 3:15: *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός* (Будет спасён, но как бы сквозь огонь). Именно огнём, как мы уже указывали, происходит очищение и согласно тому философу, имя которого Михаил Пселл решил утаить.

Как мы видим, Михаил Пселл, когда писал о «неком философе», по всей видимости, имел в виду Григория Нисского. Безусловно, при комментировании писем Пселла никогда невозможно идентифицировать неназванных персонажей с полной уверенностью, поскольку речь могла идти о каком-то знакомом ему лично человеке, и указывать на факты, известные лишь близкому кругу его друзей. Впрочем в любом случае можно утверждать, что этот неназванный философ развивал линию комментирования *Федона* в духе Григория Нисского.

Таким образом Пселл незаметно переходит к смерти брата Мавропода. Как свидетельствует Пселл, покойный обладал свободной и лёгкой душой, танцевавшей в теле, а мужественное перенесение им различных испытаний и страданий привело его на «вершину святости» (*τὴν τῆς ἀγιωσύνης ἀκρότητα*). После смерти его тело начало источать чудесное благоухание и именно это явление становится основной темой письма Пселла, где он пытается дать

рациональное оправдание данному феномену. Он начинает своё объяснение так: *«наши тела причастны не только земным составам первоэлементов, но и вышним, и в тех, в каковых вскармливается умственный огонь, в таковых выжигается земное, и остаётся только благоухающий божественными ароматами элемент подобный эфиру. И даже если этот логос не столь прекрасно цветущ, душа, получившая излияние божественного мύра, передаёт его и сродному ей телу в то время, когда она ещё пребывает вместе с ним. Тело же, исполнившись благоухания, и после исхода души остаётся исполненным этим качеством».*

Как мы видим, своё рассуждение он начинает с несколько интригующей идеи о том, что тело человека состоит не только из четырёх первоэлементов, то есть земли, воды, воздуха и огня, но также и из небесной субстанции, то есть эфира. Тогда как у Платона (*Timaeus* 41e), а также у христианских писателей (например, Moran 1987, cap. 1, p. 2.15–16; p. 7.13), мы обычно встречаемся с упоминанием того, что тело, как и космос, состоит из четырёх стихий, распадающихся после смерти на сродное им. У Пселла же при сжигании земных элементов, в которых заключалась душа, остаётся неподвластный огню небесный эфир. Пселл отождествляет эту эфирную субстанцию с логосом человека. Как мы знаем, теория об эфирных семенных логосах всех существующих в мире вещей, благодаря которым материальный мир снова развивается после мирового пожара, была заимствована у стоиков христианами философами через неоплатоническую философию. Для Юстина, Оригена, Григория Нисского, Августина и других выдающихся богословов первых веков она стала важнейшей составляющей философской интерпретации процесса воскресения тел в будущем веке. Согласно Оригену, логос, являясь нематериальным элементом, содержит сведения о характерном образе телесной сущности каждого индивидуума, при жизни тела он подчиняет себе материю, налагая на неё характерный образ именно этого, а не иного тела, а после смерти и разложения тела он остаётся неразложимым и пребывает в потенциальном состоянии до пришествия Христова, когда подобно зерну он сможет воздвигнуть из земли новое тело (Crouzel 1972).

В неоплатонической философии полагалось, что телесный логос пребывает внутри самой души вплоть до смерти человека (Henry, Schwyzer 1951–1973, III, 1, 7; III, 2, 2; III, 7, 11; IV, 3). Для Пселла это является важным пунктом в его рассуждении о благоухании тел умерших, так как, по его мнению, логос, не имеющий сам по себе запаха, принимает аромат окружающей его души. Праведная душа принимает в себя истечение от Бога мύра, каковое и есть божественная природа, как говорит Пселл в другом месте (Gautier 1989, opusc. 4.122).

Действительно, в христианской культуре и литературе аромат мύρα считался присущим не только самой божественной природе, но и проникнутым «благоуханием познания» христианам. Такое понимание основано на толковании слов ап. Павла из 2-го Послания к Коринфянам 2:14–16, где он символично рисует картину триумфаторского шествия римского полководца со своими воинами, запах которых несёт радость победителям и смерть побеждённым:

τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ· ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σφζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν (Богу благодарение, ведущему всегда нас победоносно во Христе и запах познания о Нем являет через нас во всяком месте; потому что мы есть Христово благоухание Богу и в спасаемых, и в погибающих: для одних мы – смертельный запах к смерти, для других мы – живительный запах к жизни).

Это место из апостольского послания часто комментировалось в толкованиях на *Песнь песней*, где невеста, под которой понималась душа, принимала благоухание от Жениха, т.е. Христа. Например, Ориген комментирует так слова ап. Павла (сохранилось в латинском переводе Иеронима – Rousseau 1954, II, 2, p. 108):

Bona opera tua *nardus* sunt. Si uero peccaueris, peccata taetro odore redolebunt; <...> non de *nardo* propositum est nunc sancto Spiritui dicere neque de hoc, quod oculis intuemur, euangelista scripsit *unguento*, sed de *nardo* spiritali, de *nardo* quæ dedit odorem suum» (добрые дела твои есть нард. Если же будешь грешить, грехи твои распространяют вокруг зловоние, <...> но не о нарде говорит святой Дух и не о том умащении пишет евангелист, что видимо глазами, но о нарде духовном, о нарде, издававшем благовоние своё).

Резюмируя вышесказанное, можно представить ход мыслей Пселла следующим образом: душа получающая в результате аскетической жизни излияние божественной природы, волатильные частицы которой воспринимаются нами как запах мύρα, передаёт это качество и находящемуся в ней телесному логосу, который из-за своей эфирной природы оказывается нетронутым после огненного исхода души и остаётся в теле после смерти, тогда же, когда он становится освобождённым от окружавших его телесных частиц, его благоухание начинает исходить во вне.

На первый взгляд, рассматриваемое нами рассуждение является частью типичной переписки двух интеллектуалов XI в., полностью погружённых в чтение сочинений древних философов и комментариев к ним. Однако практически с самого начала Пселл разрушает эпистолографический канон, и, как и в диалоге *О душе и воскресении* Григория Нисского, его «утешение»

πρeφραcεται β φιλoσoφικὸ «pαζoυvορ o δυσε», β κoτoρoμ απρeσατ oυλααετ oυvαννoυe να φιλoσoφίe ρααίoναλe νoυe oπρoυvαννoυe φeνoμeνoυ χρiστιανσκoυ νeρeυ. Πρi eтoμ Πeσeλλ κρeαδeίτ πρiναίπiαλe νoυe κoναeπαίoν, πρoίυvουα, oυ πρiμeρoυ χρiστιανσκiν φιλoσoφoυ πeρνευ κeυoυ, σiντeζ πλaтoνiακiν iδeiν c χρiστιανσκiν πρeδπaσeννiαμi. Oтσoυα δaνнoυe πiσeυ-μo тaкeυ κoυε ρaσσaтpивaтeυa κaк нeкoυe μaλoυe φιλoсoφiкoυe σoαiнeνie Μiααiλa Πeσeλλa.

\*\*\*

Β κaαeυe πρiλoυενηα μe πρiυvουδiμ γρeαeσκiν тeкσт ρaσσaтpивaμoυe μaμi πiσeυμa Πeσeλλa oυ eνiσтeννoυe σoαrивaννiшeй eтoт тeкσт ρυκoυπiσi XV κeυa iз бiβлioтeкi Μeδiααi Λaυρeναίoнa (Biblioteca Medicea Laurenziana) βo Φлoρeναίi, фoнд *Plutei* 57.40, ff. 16<sup>r</sup>-17<sup>r</sup>. Μe πoλнoυe σoαrивaμe μeσтa πυнктуααioннoυn κнaкoυ, нe δoυαvνaя нoυeυ, i тoυλoυe нeσκoυe αδaπтiρυeμ oρiγiнaλe νυvανтiшкυoυ πυнктуααioн, αμeνaя vσe νiδeυ тoαeυ κoυe нa *сpед-нioυe* (μaλaя πaυα) i *нiжнioυe* (δiλiннaя πaυα), μaкσiμaλe σoαrивaμe πυнктуααioн oυбoυeνнoυe νaяυoυe δiα тaкoυe σλoυжнoυe i нaμeρeннoυe ααγaδoαннoυe тeкσтa, γe μaλeйшiш κнaк πυнктуααioн νiяиeт нa σμeυл нaπiσaннoυe. Тaкeυ μe σoαrивaμe aκαeнтуααioн eнκлiтiкoυ, πρiσυшoυe ρυκoυπiσi, i oтpααoυ-шoυe φoнeтiαкe σoυбoυeннoυe γρeαeσκoυe язυкa δaннoυe πeрioδoυ. Πo-σкoυeυ δaннiш тeкσт eшe нe бυл πeρeвeδeн нi нa oυδiн σoυvρeμeннiш язυк, vσлeδ α γρeαeσκiн тeкσтoμ μe πρiлaγaμe нaш πeρeвoδ нa ρυσскiш язυк. Ρααeδeλeνie γρeαeσκoυe тeкσтa нa aбзaαυe σeδaнo нaμi iσкυσтвeннoυe δiα тo-γo, тoυбi κнaтeлeт лeγкo μoγ σoπoσтaвiтe oρiγiнaλ c нaшiμ πeρeвoδoμ.

Τῷ μητροπολίτῃ Εὐχαΐτων :~

Ἐχρῆν μὲν οὐχ' οὕτως θεοτίμητε δέσποτά μου · μηδ' ἐπὶ ῥητοῖς τὴν ἐπιστολὴν · καὶ ὀμιλεῖν ταύτην ἀλλὰ μὴ μετρεῖν · ἐπεὶ δὲ χαλεπὰ τὰ καλὰ · προσθήσω δὲ αὐτὸς τῇ παροιμίᾳ καὶ σπάνια · ἀποχρῶν ἡμῖν καὶ τὸ τῆς σῆς γλώττης βραχὺ καὶ τὸ διὰ πολλοῦ · καὶ τὸ μηδ' ἐν περιόδοις ἀλλ' ἀορίστως.

λύω γοῦν ἀγάω σοι τὴν γλώτταν ὡσπερ ἐπὶ σοὶ δεδεμένην · οὐχ' ὥστε πηγὰς λόγων ἀφεῖναι · ἀλλ' ὥστε μέτριον ἀντηχῆσαι τῇ μεγάλῃ σου σάλπιγγι · πέπονθα γάρ τι πάθος παρὰ τὴν σὴν σιωπὴν, ἀφηγήματος καὶ θαύματος ἄξιον · ἐγίγνετο γάρ μοι τὸ πρὸ τοῦ · τὰ σὰ γράμματα · οἷον σκαλίδες τινὲς τῶν ἐμῶν ἐν βάθει φλεβῶν · καὶ ἀνωρυττόμην τρόπον τινά · ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τοῦ ὀρύττειν ἐπέπαυσο, ἐπέμυσαν κάμοι τῶν λόγων οἱ πόροι · τοσοῦτον, ὥστε ἀποτυλωθῆναι τὰ ῥήγματα · εἶτα δὴ κὰν μὲ τις διέλῃ, μένω ἐπὶ τῆς αὐτῆς φύσεως · καὶ παντάπασιν ἐκπεπώρωμαι · ἐρανισάμενος δὲ τι παρὰ φιλοσοφίας · οὕτω τὸ πάθος διερμηνεύω · ὅτι ὁ νοῦς ἀφ' οὗ τὰ νοήματα · εἰ μὲν καθ'

ἑαυτὸν ἢ ἀμιγῆς σώματος, οὐκ ἔχει ᾧ ἐμφραγήσεται · εἰ δὲ σώματι δεσμηθῆ, ἀναχωννύμενος μὲν · προβάλλει τὰ ἐνθυμήματα · μὴ καθαιρόμενος δέ, ἔνδον τοῦ προβλήματος μένει · κἂν τις διὰ πολλοῦ διασείσῃ τὸ πρόβλημα, ὁ δὲ ναρκῶν τέ ἐστι · καὶ οὐ πολὺς τὴν ἐπιρροήν.

σὺ δὲ ρεύματὰ τινα ἐδεδίεις · καὶ ποταμούς τινας αὐτίκα σοι ἐκχυθησομένους · καὶ τᾶλλα τῆς σῆς περὶ ἡμᾶς ὑπολήψεως · ἐμοὶ δέ, πάλαι μὲν ἴσως ἢ ψυχῇ · λόγων <16v> ἐπήγαγε χάριτας · ἐποίει δὲ τοῦτο, ἢ τέχνη καὶ τὰ μαθήματα · νῦν δὲ ὁ τόκος ἀμβλύς · ὅτι τὰ παρὰ τῶν λόγων ἀσύλληπτα · ἔστι δὲ καὶ τὸ συλλαμβάνειν καὶ μὴ καὶ ἡ εὐγονία καὶ ἡ ἀτοκία, οὐ παρὰ τὴν φύσιν αἰεὶ · ἔστι δ' ὅτε καὶ παρὰ τὸν καιρὸν · καὶ παραπολαύει πως ὁ ἡμέτερος νοὺς ὡσπερ τῶν ὠρῶν, οὕτω δὴ καὶ τῶν τοῦ βίου ἰδεῶν, καθάπερ δὴ νῦν οἱ τῶν πραγμάτων χειμῶνες · τὰς φύσεις ἡμῖν ἀπεκρυστάλλωσαν οὕτως εἰπεῖν.

ἀλλ' ὁ ἐβουλόμην πρὸ πάντων ἐρεῖν, τί δὴ μοι μεταποιεῖς τὴν γνώμην πολλάκις · καὶ νῦν μὲν ὡς εἴωθας ρεῖς · αὐθις δὲ ἐπέχεις τὴν γλῶτταν μηδεμιᾶς οὔσης προφάσεως.

μὴ γὰρ δὴ καὶ ἡμεῖς ταῖς τύχαις καὶ τοῖς πράγμασι μεταπίπτωμεν · μὴ δὲ τοὺς λόγους τούτοις ὀρίζωμεν · μὴ δὲ τὰς φιλίας παραμετρῶμεν οἷς εἴωθασιν οἱ πολλοί · ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἔξωθεν ἡμᾶς περιρρεῖτωσαν · πεπήχθω δὲ ὁ λόγος · ὡσπερ δὴ ἀλλήλοις ὠμολογήσαμεν · τὰ δὲ δυσχερῆ, οἰστέον ἡμῖν · ὁποῖα ποτ' ἂν ἦ · πιέζοντα μὲν · ἀλλὰ τοῦ σώματος ἐκπυρηνίζοντα τὴν ψυχὴν · ἐπεὶ τοι καὶ φιλοσόφου τινὸς ἀκήκοα · τὸν κατ' ἐκλυσιν φύσεως ἀποδοκιμάζοντα θάνατον · ὡς οὐκ εὐθὺς ἀποπαλλομένης εἰς οὐρανὸν τῆς ψυχῆς · ἀλλ' ἐν διηριθμημένῳ προῖοῦσης κινήματι · τοῦτο δὴ τοι τὸ πῦρ καὶ τῷ σῶ ἀδελφῷ, τὴν ρέουσιν ὕλην τοῦ σώματος ἐξανάλωσε · καὶ τὴν ψυχὴν ὄλην εἰ χρὴ οὕτως εἰπεῖν, ἐξηγηθράκωσεν.

ὅτι μὲν γὰρ ὑπερφυῆς τι χρῆμα τὸ ἀρωματίζειν τὰ κεκμηκότα σώματα · παρὰ τῆς ἀληθείας ἔχω λαβῶν · τοῦτο δὴ καὶ παρὰ τῆς φιλοσοφίας ὠφέλημαι · ὅτι μὴ τῶν γεηρῶν μόνον μερῶν τῆς στοιχειώδους φύσεως τὰ ἡμέτερα μετέχει σώματα · ἀλλὰ καὶ τῶν ἀκροτήτων · οἷς δὲ τὸ νοερὸν ἐντρέφεται πῦρ, τούτοις ἐκκέκαυται μὲν τὸ γεῶδες · μένει δὲ τὸ αἰθερῶδες, τοῖς θεοῖς ἀρώμασι μυρεψούμενον · κἂν μὴ παντάπασι εὐανθῆς οὗτος ὁ λόγος, ἀλλ' ἢ μετὰ σώματος τέως ψυχῇ · τοῦ θεοῦ μύρου τὴν ἐπιρροὴν δεξαμένη, μεταδίδωσι τούτου καὶ τῷ συμφυεῖ <171> σώματι · τὸ δ' ἐμπλησθὲν εὐωδίας καὶ μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς, μένει πληρούμενον τῆς ποιότητος.

ἐγὼ δὲ τὰ μὲν πολλὰ τῶν τοῦ ἀδελφοῦ κρυφίων οὐκ ἐγνώκειν · τοῖς δὲ γε φαινομένοις · κατεστοχαζόμεν τῶν ἀφανῶν · χορεύουσαν εἶχε τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι · καὶ οἷον ἐλευθέραν καὶ ἄδεσμον · αἱ γὰρ ἀδιήγητοι τοῦ ἤθους αὐτῷ χάριτες, τοὺς τῆς ψυχῆς χαρακτήρας ἐγνώριζον · οὔτε γὰρ ὑπουλον αὐτῷ τί καὶ ὑποκαθειμένον ἦν, οὔτε ὑπὸ τῷ νεύματι τῆς ὀφρύος ἐκυμαίνετο τὰ νοήματα · ἀλλ' εὐθεῖα τίς ἦν τὸ σύμπαν

γραμμῆ· ἔμφυτος τέ τις αὐτὸν χρηστότης ἐχαρακτήριζε· καὶ κάλλος ψυχῆς οἶον ἀμήχανον.

ἔδει δ' αὐτῷ πρὸς τὴν τῆς ἀγιωσύνης ἀκρότητα· καὶ πειρατηρίων τινῶν· πρὸς ἃ γενναίως ἀντηγωνίσαστο· ᾧ· γοῦν τοὺς ἀγῶνας διήθλησε, τούτῳ δὴ ἐπίδηλον τὴν ἀρετὴν ἡμῖν ἀπειργάσατο.

καὶ σοὶ φθονῶ καὶ τῶν ἄλλων μὲν· μάλλον δὲ τοῦ συγγενοῦς ρεύματος καὶ τοῦ ὁμοφυοῦς τούτου ἀρώματος· οἶδα γὰρ ὅτι καὶ τὸ σὸν σωματίον· ἐκ τῶν αὐτῶν εἶη μετάλλων καὶ τῶν ἔργων τῶν ἀργυρείων· ἃ μὴ δαπανᾷ σκώληξ· ὧν σήψις, οὐχ' ἀπτεται· ἀλλ' ἔχω τί κάγῳ διὰ σοῦ παρ' αὐτοῦ· καὶ σαφῆς ὁ συλλογισμὸς :~

### Μιτροπολίτῳ Εὐχαϊτσκῳ

Тебе следовало совсем иначе, богопочтенный владыко, составить мне послание, совсем не нужно было тебе следовать общепринятым эпистолярным образцам, но и не нужно было тебе болтать так, чтобы письмо было не измерить. Поскольку *прекрасное трудно*<sup>4</sup> (добавлю сам к этой пословице, — и редко), я довольствуюсь краткостью твоего языка и редкостью твоих посланий, а также свободным стилем безо всяких риторических периодов.

Я же, в свою очередь, также развязываю для тебя язык, который был словно связан тобой, и не для того, чтобы излить на тебя потоки слов, но чтобы только в надлежащей мере отозваться на твою великую трубу. Ибо я претерпел некое испытание во время твоего молчания, заслуживающее рассказа, который не может не вызвать изумления. Дело в том, что прежде твои письма словно мотыги вскрывали мои глубинные жилы, и я был ими как бы раскапываем. И вот как только ты перестал ими капать, у меня сомкнулись каналы слов, и так крепко, что все расселины зарубцевались. Тогда, если бы даже кто-то рассёк мне вены, я бы остался в том же положении, совершенно окаменелый.

Наведя некоторые справки у философии, я объясняю это испытание так: если, ум, дающий нам чувственные представления, существует сам по себе, не смешиваясь с телом, то не имеет того, чем он мог бы быть заперт. В том же случае если ум привязывается к телу, то, хотя он, будучи откапываем, и испускает рассуждения, но, будучи несвободным, остаётся внутри оболочки. И если даже кто-либо сильно сотрясёт эту оболочку, ум останется онемевшем и не испытает большого прилива.

Ты видно уже испугался неких течений и рек, изолюющихся сейчас для тебя, и другого, в чём ты нас напрасно подозреваешь. И ведь правда, прежде у меня душа источала щедроты слов, производили их искусство и учёные

<sup>4</sup> *Cratylus* 384b1, *Hippias major* 304e8, *Respublica* 435c8, etc.

занятия. Ныне же настало для меня время неспособное на рождение. Но вот, что не познано науками, это то, что как зачатие, так и его отсутствие, и как благоплодие, так и бесплодие бывают не только согласно естественной чередности, но также и в силу проживаемой нами поры жизни, и таким образом, плодovitость нашего ума находится во власти как природного времени, так и различных обстоятельств нашей жизни. И вот ныне, житейские ненастья словно зимние холода превратили, как говорят, в лёд наши природы.

Впрочем, более всего, что я хотел бы узнать у тебя, так это почему ты периодически меняешь ко мне своё отношение: то по привычке источаешь, то вслед за этим удерживаешь свой язык без всякого на то предлога?

Давай не будем мы меняться вслед за поворотами судьбы и обстоятельствами дел, и не будем ставить в зависимость от них нашу переписку, и не будем измерять ими силу нашей дружбы, что нередко случается у людей. Пусть всё это только снаружи нас обтекает, наше же общение да пребудет неизменным, как мы и условились друг с другом. Ибо полезно нам переносить различные тяготы, какими бы они не были теснящими и давящими, поскольку душу они отделяют от тела. Слышал я даже об одном философе, который отвергает смерть по расторжении земных уз по той причине, что душа не тотчас взлетает в небо, а выходит в расщепляющем движении. Таковой огонь, безусловно, истребил и твоему брату жидкую телесную материю и всю душу, если можно так сказать, обуглил.

То, что благоухание умерших тел имеет неземное происхождение, я воспринял от истины. Впрочем и из философии я могу почерпнуть, что наши тела причастны не только земным составам первоэлементов, но и вышним, и в тех, в каковых вскармливается умственный огонь, в таковых выжигается земное, и остаётся только благоухающий божественными ароматами эфиropодобный элемент. И даже если таковой логос и не покрыт прекрасными цветами, но душа, получившая излияние божественного мýра, передаёт его и сродному ей телу в то время, когда она ещё пребывает вместе с ним. Тело же, исполнившись благоухания, и после исхода души остаётся исполненным этим качеством.

Мне было совершенно неведомо множество сокрытых достоинств твоего брата, и я лишь улавливал неявленное в явном. Имел он душу, танцевавшую в теле, и как будто бы совсем свободную и ничем не скованную. Таковые его душевные качества проявлялись через достоинства его удивительного характера: так не было у него ничего притворного и лицемерного, гордые мысли не приходили ему на ум, и в целом его отличала некая врождённая прямота нрава, доброта и какая-то совершенно неопиcуемая красота души. Для того чтобы достичь вершин святости, ему нужны были и некоторые ис-

пытания, которые он благородно выдержал, и тем как он мужественно победил в борьбе, он явственно показал всем нам своё совершенство.

Вообще я завидую тебе в отношении многих вещей, но более же всего в отношении присущего тебе от природы изливающего потока и свойственного ему благоухания, знаю ибо я, что и твоя несчастная плоть сделана из такой же породы, добытой на тех же рудниках и тех же копях, которую ни червь не истребит, ни гниль не коснётся, впрочем, через тебя получаю нечто от неё и я, и это совершенно неопровержимо.

#### REFERENCES

- Bernard, F. (2014) *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081*. Oxford.
- Carone, G. (2005) “Mind and Body in Late Plato,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, 227–70.
- Crouzel, H. (1972) “Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité,” *Gregorianum* 53.4, 679–716.
- Dennis, G.T. (1988) “The Byzantines as Revealed in their Letters,” J. Duffy and J.J. Peradotto, eds. *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerlink at 75*. Buffalo, NY, 156–158.
- Dennis, G.T., ed. (1994) *Michaelis Pselli orationes panegyricae*. Stuttgart: Teubner.
- Enright, N.A. (2018) *Depression in Antiquity: Recognition of the symptoms of depressive illness in Plato and Aristotle*. Theses. The University of Leeds.
- Foerster R., ed. (1921) *Libanii opera*. Vol. 10. Leipzig: Teubner.
- Gallay, P., éd. (1964–1967) Saint Grégoire de Nazianze. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gautier, P., ed. (1989) *Michaelis Pselli theologica*. Vol. 1 [=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana] Leipzig: Teubner.
- Gavray, M.-A. (2014) “Les interprétations néoplatoniciennes du Phédon de Platon,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 121, 173–180.
- Gill, C. (2002) “The Body’s Fault? Plato’s Timaeus on Psychic Illness,” M. Wright, ed. *Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus*. London: Duckworth and the Classical Press of Wales, 58–84.
- Helmreich, G., Marquardt, J., and Müller, I., eds. (1891) *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*. Leipzig: Teubner.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1951–1973) *Plotini opera*. 3 vols. [=Museum Lessianum. Series philosophica, 33–35]. Leiden: Brill.
- Jeffreys M.J. (2017) “Summaries of the Letters of Michael Psellos,” M.J. Jeffreys, M.D. Lauxtermann, eds. *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford; New York: Oxford University Press, 143–459.
- Jouanna, J. (2012) *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden: Brill.
- Jouanna, J. (2013) “The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing,” W.V. Harris, ed. *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden / Boston: Brill, 97–118.

- Karpozilos A. (1982) *Συμβολή στη μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*. Ioannina.
- Karpozilos, A., ed. (1990) *The Letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita* [=Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 34]. Thessaloniki.
- Kazhdan, A. (1993) "Some Problems in the Biography of John Mauropous," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43, 87–111.
- Kurtz E., Drexl F., eds. (1941) *Michaelis Pselli scripta minora*. Vol. 2. Milano.
- Lauxtermann, M.D. (2017) "The Intertwined Lives of Michael Psellos and John Mauropous," M.J. Jeffreys, M.D. Lauxtermann, eds. *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities*. Oxford: Oxford University Press, 89–127.
- Littré, É., éd. (1849) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 6. Paris: Baillière.
- Ljubarskij, J.N. (2004) *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού*. Athens.
- Long, H.S., ed. (1964) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press.
- Mauche, N., Roskilly, J. (2018) "There and back again: on the influence of Psellos on the career of Mauropous," *Byzantinische Zeitschrift* 111, 721–746.
- Mercati, S.G., ed. (1948) "Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Theodore," *Mémorial Louis Petit: mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines* [=Archives de l'Orient chrétien, 1]. Bucarest, 347–360 = Mercati, S.G., ed. (1970) "Ufficio di Giovanni Mauropode Euchaita composto dal nipote Theodore," *Collectanea Byzantina*. Vol. II. Bari, 54–65.
- Morani, M., ed. (1987) *Nemesii Emeseni de natura hominis* [=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]. Leipzig: Teubner.
- Morelli, A., ed. (1863) Gregorius Nyssenus. *Dialogus de anima et resurrectione* [=Patrologiae cursus completus (series Graeca), acc. J.-P. Migne, 46]. Paris, 12–160.
- Rousseau, O., éd. (1954) Origène. *Homélies sur le Cantique des Cantiques* [=Sources chrétiennes, 37bis]. Paris.
- Volk, R. (1990) *Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos* [=Miscellanea Byzantina Monacensia, 32]. München: Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität.
- Westerink, L.G., ed. (1970) *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Westerink, L.G., ed. (1976) Olympiodorus. "In Platonis Phaedonem commentaria," *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 39–181.
- Westerink, L.G., ed. (1977) Damascius. "In Phaedonem (versio 1)," *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. 2. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 27–285.
- Wilson, N.G. (1983) *Scholars of Byzantium*. London.