

### 3.

## Переводы и публикации

*Марсилио Фичино*

О жизни I.1–7\*

---

MARSILIO FICINO  
DE VITA I.1–7 (TR. I. GURYANOV)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of chapters 1–7, with the Proem, of the first book of the treatise *De vita* (1489) by Marsilio Ficino, the most prominent philosopher of Florentine Neoplatonism. The translator's introduction supplies a brief overview of the structure, history and significance of the treatise, as well as the present state of research on Ficino's philosophy.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, Renaissance, medicine, astrology, melancholy, prolongation of life, history of genres.

---

*Первая книга медико-астрологического трактата «О жизни»  
Марсилио Фичино в контексте исследований философии Возрождения*

В новейшем «Кембриджском справочнике по философии Возрождения», вышедшем в 2007 г., его редактор — профессор истории Гарвардского университе-

© И.Г. Гурьянов (Москва). [ilgur@yandex.ru](mailto:ilgur@yandex.ru). Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

\* Вводная статья и комментарий к переводу подготовлены в ходе проведения исследования № 15-05-0042 в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2015 г. с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность Ю.В. Ивановой и П.В. Соколову за многократное обсуждение и редактирование предлагаемого текста перевода.

та Джеймс Хенкинс — посетовал на то, что рассматриваемый в этом коллективном труде период интересен почти исключительно специалистам по интеллектуальной истории Запада и мало привлекает философов и историков философии<sup>1</sup>. Он отмечает, что философии XIV–XVI вв. в получившем наиболее широкое распространение историко-философском каноне отводится роль низины между двумя вершинами — схоластической философией, представленной именами Фомы Аквинского, Уильяма Оккама и Дунса Скотта, и великими философскими системами Декарта, Гоббса, Лейбница и Спинозы, созданными в XVII в., — которая преодолевается специалистами-философами в ходе освоения истории своей дисциплины как бы в один прыжок. Хотя существует множество исследований, показывающих общность историко-культурных контекстов философии Возрождения и философии XVII в. и проблематизирующих сам способ построения доминирующего историко-философского канона, все же, по мнению Дж. Хенкинса, можно указать на основополагающие различия в обращении историков и философов с наследием мыслителей прошлого. Для специалистов по интеллектуальной истории со времен обособления данной дисциплины в 30-е гг. XX в. в прошлом привлекательно все странное и необычное, поскольку именно через такие проявления они могут в полной мере показать отличные от привычных нам способы мышления и мировосприятия других эпох. Философы же ищут в мыслителях прошлого «собеседников», то есть тех, кто имеет общую с ними форму мышления и потому может внести вклад в понимание какой-либо философской проблемы, как она формулируется в настоящее время. Подобное различие двух подходов явным образом опирается на работы Ричарда Рорти — так что даже образ вершин для описания творцов больших философских систем прошлого представляется заимствованным оттуда, — и в них нетрудно увидеть проекцию таких либеральных идей, как самоценность плюрализма мнений, толерантности и разнообразия культурных и жизненных практик, из сферы политической риторики на область научных исследований<sup>2</sup>. В целом, и Р. Рорти, и Дж. Хенкинс согласны в том, что современная философия неоправданно пренебрегает достижениями интеллектуальной истории, тогда как обращение к ним может ее только обогатить. Хотя стремление увязать исследовательские результаты определенной научной дисциплины с духом популярных политиче-

---

<sup>1</sup> См. Hankins 2007.

<sup>2</sup> Ср. Rorty 1984.

ских идей современности примечательно и достойно отдельного рассмотрения, нам представляется важным в этом небольшом предисловии к переводу первых разделов медико-астрологического трактата «О жизни» Марсилио Фичино попытаться ответить на вопрос: в чем значение этого мыслителя и данного его произведения в контексте новейших исследований философии Возрождения?

Марсилио Фичино (1433–1499) — флорентийский мыслитель и переводчик, снискавший покровительство многих влиятельных фигур интеллектуальной и политической жизни Италии второй половины XV в., в частности семейства Медичи<sup>3</sup>. Фичино не занял видного места в историко-философском каноне раннего Нового времени, хотя под эгидой историософской концепции *prisca theologia* («древней теологии») он осуществил большой переводческий и издательский проект, введя в европейский интеллектуальный обиход целый ряд сочинений античных и эллинистических авторов. Помимо всего прочего, Фичино выполнил перевод с греческого на латинский язык полного корпуса сочинений Платона (включая сочинения, приписываемые афинянину) и Плотина, отдельных произведений Порфирия, Ямвлиха, Синезия, Прокла и Михаила Пселла, текстов Герметического и Ареопагитического корпусов и написал к ним комментарии<sup>4</sup>. В целом, исследования философского наследия Фичино, выполненные специалистами по интеллектуальной истории, создали ему в академическом сообществе репутацию синкретического мыслителя, осуществившего не вполне органичный синтез неоплатонизма, схоластической учености и магического оккультизма<sup>5</sup>. С другой стороны, интерес флорентийца к эротической составляющей платонической традиции, специфическое понимание отношений между созерцательной и деятельной жизнью, предполагающее активную работу с индивидуальным воображением, и другие «техники себя», позволяют исследователям говорить, что он произвел настоящую революцию в эстетике эпохи, и потому твор-

---

<sup>3</sup> Различные аспекты жизни и творчества Фичино хорошо представлены в трех коллективных монографиях: AR&D 2002, Gentile & Toussaint 2006, CF&R 2011. На русском языке общий очерк философских взглядов Фичино см. Иванова 2007, Кудрявцев 2008.

<sup>4</sup> Есть основания считать, что Фичино делал парафразы и черновые переводы сочинений философов-неоплатоников начиная с 1460-х гг., хотя в силу своего уровня владения древнегреческим языком первоначально далеко не все в них понимал (см. Gentile 1990).

<sup>5</sup> На наш взгляд, очень удачное с методической точки зрения определение двух главенствующих подходов к исследованию творчества Фичино в XX – начале XXI вв. приведено в диссертации Джеймса Снайдера, хотя оба, по мысли автора, уделяют недостаточное внимание онтологическому уровню философии флорентийца (Snyder 2008: 9–54).

ческие, имажинативные и магические элементы конститутивны для его философской мысли<sup>6</sup>. Именно это сделало интеллектуальное наследие Фичино столь востребованным для интерпретации художественных произведений Возрождения<sup>7</sup>. Сложности с систематическим представлением философии Фичино — такой взгляд отстаивает в своей диссертации, например, Дж. Снайдер — связаны, с одной стороны, с размерами корпуса его текстов (ведь в него входят переводы и комментарии к виднейшим философам античности), а с другой стороны — с манерой письма, актуализирующей, на первый взгляд, разные жанровые каноны даже в рамках одного произведения. Так, в трактате «О жизни», насыщенном диетологическими указаниями, техническими терминами астрологии и многочисленными отсылками к схоластической космографии, флорентиец сочетает медицинские рассуждения теоретического и фармакологического характера с комментарием к одной из книг «Эннеад» Плотина, а историю античных магических верований и описание способов создания талисманов — с вымышленными речами, вроде той, что Сократ произносит в диалоге Платона «Пир» от имени жрицы Диотимы. Именно этот трактат Фичино стал в конце XV–XVI вв. настоящим бестселлером в Европе, если судить по количеству его переизданий и переводов на народные языки, и оказал большое влияние на таких мыслителей, как Симфореян Шампье, Жак Лефевр д'Этабль, Парацельс, Роберт Бёртон<sup>8</sup>.

Для подготовки настоящего перевода мы пользовались двумя критически изданиями латинского текста «О жизни»: Кэрл Каске и Джона Кларка (K&C, 1989) и Михаэлы Бёнке (MB, 2012) — в отношении переведенных разделов они не содержат разночтений. Вслед за изданием K&C, следующих в данном случае *editio princeps*, основной текст медико-астрологического трактата «О жизни» принято подразделять на три книги: «О здоровой жизни» (*De vita sana*), «О долгой жизни» (*De vita longa*), «О стяжании жизни с небес» (*De vita coelitus comparanda*) — каждая из них предваряется небольшим предисловием. В *editio princeps* также входят: общее предисловие ко всему сочинению с посвящением Лоренцо Медичи и небольшое обращение к читателям, предваряющее третью книгу трактата и подчеркивающее приверженность автора церковной ортодоксии, а в заключении трактата помещены две апологии сочинения, написанные

---

<sup>6</sup> Allen 1984: x–xi.

<sup>7</sup> Zorach 2007.

<sup>8</sup> Tarabochia Canavero 1999; K&C 1989: 3.

Фичино в форме писем, и стихотворение принадлежавшего к кругу Лоренцо Медичи поэта и гуманиста Америго Корсини (1442–1501), посвященное первому изданию книги<sup>9</sup>.

В настоящее время исследователями установлено, что три книги, составляющие трактат «О жизни», не были написаны в хронологическом порядке<sup>10</sup>. Композиционное соотношение различных частей сочинения с учетом реконструкции последовательности их написания очень важно для понимания общего замысла сочинения, впрочем в настоящем предисловии мы не можем разобрать его подробно. Сохранились манускрипты, в которых зафиксированы различные этапы работы над трактатом «О жизни», предшествовавшие *editio princeps* в декабре 1489 г., и их очередность подробно обсуждается K&C. Кроме того, важнейшим источником информации об истории создания трактата являются «Письма» (*Epistolae*) Фичино: в рассматриваемый нами период письма не носили характер частного послания, а были одним из нормативных жанров репрезентации собственных научных и философских взглядов. Считается, что текст первой книги трактата («О здоровой жизни») первоначально создавался именно в качестве письма, открывающего VII книгу «Писем» Фичино. В доказательство этого положения K&C приводят обращение к читателю, предваряющее данную книгу «Писем», где от лица автора говорится, что задуманное им письмо, посвященное «здоровью ученых людей» (*de valetudine litteratorum*), больше не хочет быть главой столь малого корпуса, так как «разрослось» до размеров целой книги «О жизни» (*librum De vita*) — к ней флорентиец и адресует всех интересующихся. Исследователи полагают, что в виде рукописей ранние варианты текста «О здоровой жизни» могли циркулировать в ученой среде начиная с осени-зимы 1480 г. Примерно в это же время Фичино должен был работать или уже завершить работу над другим медицинским трактатом, «Советом, как противостоять чуме», исследующим, в частности, опыт борьбы с эпидемией чумы во Флоренции в 1478–1479 г. и впервые опубликованном в 1481 г.<sup>11</sup>

Рукописей отдельно второй книги («О долгой жизни») пока не найдено. Как полагают исследователи, она была завершена последней из трех в августе

---

<sup>9</sup> Историю публикаций трактата и описание манускриптов, содержащих целиком или частично данное произведение, см. в предисловии к изданию K&C.

<sup>10</sup> K&C: 6–8.

<sup>11</sup> Katinis 2007: 68–69, 93–96.

1489 г., незадолго до первого печатного издания «О жизни»<sup>12</sup>. Таким образом, текст третьей книги трактата («О стяжании жизни с небес») был написан ранее текста второй книги, но после первой. Изначально он представлял собой комментарий к «Эннеадам» Плотина, что в соответствии с экзегетическими принципами Фичино предполагало также активное привлечение материала сочинений других философов-неоплатоников: «О египетских мистериях» Ямвлиха, «О жертвоприношении и магии» Прокла, «О сновидениях» Синезия и «О демонах» Пселла — прежде всего, для прояснения смысла фрагмента Епп. IV.3.11. Перевод данного сочинения Плотина был осуществлен Фичино, как свидетельствуют «Письма», к январю 1486 г., после чего он, вероятно, и приступил к составлению комментария к нему<sup>13</sup>. Как показывают сохранившиеся рукописи, часть текста, впоследствии изъятая из комментария, и стала основой для третьей книги. K&C отмечают, что характерной особенностью «О долгой жизни» и «О стяжании жизни с небес» являются многочисленные текстовые фрагменты, включенные в трактат непосредственно перед осуществлением *editio princeps* и призванные убедить читателя, что вторая книга написана раньше третьей, однако, как свидетельствуют манускрипты, эта правка не затронула первую книгу.

Для составления комментария к переведенному тексту первой книги трактата мы обращались к аппарату названных выше критических изданий текста, а также к итальянскому переводу трактата «О жизни», выполненному Алессандрой Тарабокья Канаверо (АТС). Хотя существуют и другие комментированные переводы «О жизни» на европейские языки, следует признать, что издание K&C и предложенное в нем видение произведения Фичино является основополагающим для большинства из них. К сожалению, призыв K&C обратить более пристальное внимание на исторический контекст медицинских взглядов Фичино, как они изложены в первой и второй книгах трактата, во многом остался нереализованным в новейших изданиях. Так, например, была уточнена атрибуция некоторых сочинений, эксплицитно упоминаемых Фичино в связи с его работой: К. Каске и Дж. Кларк, а вслед за ними М. Бёнке и А.Ф. Кудрявцев в своей монографии<sup>14</sup> ошибочно приписывают трактат *De retardatione accidentium senectutis* («Об отдалении недугов, сопутствующих старости») Роджеру Бэкону, хотя уже

---

<sup>12</sup> K&C: 7–8.

<sup>13</sup> Hirai 2002: 277.

<sup>14</sup> K&C: 73, МВ: 15, Кудрявцев 2008: 81–82.

в издании А. Тарабокья Канаверо<sup>15</sup> отмечается необоснованность такой атрибуции, что в настоящий момент текстологически доказано<sup>16</sup>. О том, что многие сведения, касающиеся врачевания, Фичино черпает из «вторых рук», писали уже К&С<sup>17</sup>, но текстологические исследования, посвященные данному вопросу, а также работы, проблематизирующие характер концептуальных и фактических медицинских заимствований Фичино, все еще малочисленны. С другой стороны, духовная составляющая антропологии и космологии Фичино, средоточием которой полагаются понятия духа (*spiritus*) и души мира (*anima mundi*), ее связь с неоплатонической философией и герметической традицией, а также со схоластическими представлениями о естественной магии, рассмотрены К&С достаточно подробно, и число работ, посвященных данным аспектам философии флорентийца, с момента выхода их издания значительно возросло. Необходимо отметить, что издатели, отчасти вынужденно, но в то же время вполне осознанно, следуют за интересом специалистов по интеллектуальной истории ко всему «странному», что современный читатель может обнаружить в сочинениях Фичино (связь меланхолии и ученых занятий, различные формы магии и астрологии), и материалом для его реализации в значительной степени служит третья книга трактата, комментируемая более подробно, чем другие. Историография «странностей» Фичино настолько обширна, что именно его Дж. Хенкинс называет первым в числе «новых философов» Возрождения, не принадлежащих *par excellence* ни гуманистической, ни схоластической традициям, наряду с Пико делла Мирандола и Франческо Патрици, хотя эвристическая ценность подобного обобщения не вполне ясна.

В исследовательской литературе можно встретить мнение, что первая книга трактата «О жизни», если рассматривать ее независимо от двух других, основанием для чего служит сама история ее создания, вряд ли может считаться новым словом в медицине эпохи<sup>18</sup>. С этим утверждением нельзя согласиться не только

---

<sup>15</sup> АТС: 17.

<sup>16</sup> Трактат относится к корпусу Арнальда из Виллановы и был создан в жанре средневековой медицинской литературы, посвященной продлению жизни, см. Crisciani & Ferrari 2010: 523–544.

<sup>17</sup> К&С: 16.

<sup>18</sup> Так, в первой книге трактата «О жизни» (I.20.2–6) Фичино пишет о «магических пилюлях... приготавливаемых отчасти в подражание волхвам, отчасти нашим, под влиянием Юпитера и Венеры, открытием (*inventione*)», которые выводят излишки гуморов, «укрепляют отдельные члены, изодряют и просветляют духи». В другом его медико-астрологическом сочинении встречается и

потому, что сама категория «новизны» в отношении науки раннего Нового времени должна применяться с осторожностью, но и потому, что медицинский дискурс эпохи не представляет собой нечто простое и гомогенно устроенное: в нем имеет место система устойчивых соответствий между жанрами врачебной литературы, способами аргументации, теоретическими идеями и практическими предписаниями, а также явное напряжение между университетской, придворной и народной медицинами<sup>19</sup>.

Наиболее обстоятельной работой, посвященной историческому контексту медицинских взглядов Фичино, следует признать исследование Т. Катиниса, предваряющее критическое издание трактата «Совет, как противостоять чуме», поэтому рассмотрим его подробнее<sup>20</sup>. Отмеченный исследователем доступ флорентийца к лучшим библиотекам (например, Пико делла Мирандола или семейства Медичи) сам по себе не свидетельствует о глубоком знании основополагающих для медицинского знания эпохи текстов, и это особенно важно понимать с учетом того факта, что многие современники Фичино предпринимали собственные попытки синтеза врачебного искусства и гуманистических практик, аристотелизма и платонизма<sup>21</sup>. Даже в тех случаях, когда знакомство Фичино с медико-антропологическими взглядами какого-либо автора очевидно (как, например, в случае с Петром Абанским или Джентиле да Фолиньо), из исследования Т. Катиниса совсем не понятно, какой конкретно была рецепция флорентийцем значимых для него произведений. Не подлежат сомнению, во-первых, знакомство Фичино с медицинской практикой эпохи — в силу того, что отец его был практикующим хирургом и лекарем<sup>22</sup>; во-вторых, владение Фичино схоластической культурой представления медицинской теории, что предполагало указание причин исследуемых явлений<sup>23</sup>; в-третьих, устойчивый интерес Фичино к суждениям Платона и философов-неоплатоников о физическом устройстве космоса и месте человеческого тела в нем, каковые он охотно транслировал современникам-врачам в качестве теоретической рамки медицинского зна-

---

апелляция к врачебному опыту в качестве критерия достоверности знания (Cons. 7, 8 — Katinis 2007: 184 f., 190, etc.), что обычно ассоциируется именно с нововременной эпистемой.

<sup>19</sup> Cp. Jacquart 1993, Zuccolin 2010.

<sup>20</sup> Katinis 2007: 3–154.

<sup>21</sup> Ibid. 64–68.

<sup>22</sup> Ibid. 78–79.

<sup>23</sup> Ibid. 80–82.



ния<sup>24</sup>; в-четвертых, тот факт, что социальным контекстом медицинской мысли Фичино было «придворное» окружение Лоренцо, а не университетская среда, и это существенным образом влияло на содержание и форму его произведений. Хотя Т. Катинис специально не исследует трактат «О жизни», его характеристика медицинской мысли Фичино в целом, к сожалению, остается в русле традиционного для интеллектуальной истории поиска «новых» идей, как если бы они существовали в сочинениях флорентийца в ожидании будущей рецепции наподобие самостоятельных сущностей:

Фичино использует многие из возможностей нового платонизма — в особенности «Эннеады» Плотина — для создания дискурса... и практики, подчиненных идее всеобщей «симпатии» и понятию *spiritus*, то есть движущей силы, связывающей физический и психический миры; эта идея и понятие находятся в центре нового медико-философского знания<sup>25</sup>.

Данный подход, на наш взгляд, находится в разительном противоречии с тщательным исследованием «советов» как медицинского жанра (Т. Катинис не учел лишь разницу между придворным и университетским контекстом создания соответствующих сочинений), выявляющим типичное и особенное в «Совете, как противостоять чуме» Фичино.

По замечанию Томаса Ренча, литературные формы средневековой и — добавим мы — ранненововременной философии не являются всеприемлющими резервуарами для вкладываемых в них идей, но, напротив, выступают жизненными формами научной культуры различных эпох, обеспечивающими преемственность между ними<sup>26</sup>. Если при первом обращении к сочинениям, отстоящим от привычных нам жанров научной литературы более чем на 500 лет, внимание исследователей неизбежно задерживается на непривычном, то дальнейшая их проработка более продуктивна в горизонте понятности воплощенных в них жизненных форм для автора и его современников. Хотя в эпоху Возрождения университеты продолжали играть роль интеллектуальных центров, в частности в отношении медицинского знания, сочинения, посвященные врачеванию, создавались и за его пределами — как правило, при «дворах» покров-

---

<sup>24</sup> Ibid. 69–78.

<sup>25</sup> Ibid. 74.

<sup>26</sup> См. Ренч 2009.

вителей наук и искусств. Жанровые особенности сочинений такого рода позволяли сочетать теоретическое рассмотрение какого-либо явления, то есть исследование его причин, с демонстрацией обширной эрудиции автора: возможная «новизна» приводимых таким образом фактов и положений оказывалась вписанной в понятность самой жизненной формы. Жанровым прообразом медико-астрологического трактата «О жизни» в целом, вероятно, послужили сочинения, посвященные продлению жизни (*prolongatio vitae*), известные еще со Средних веков<sup>27</sup>. Тем самым сочетание рассуждений о природе гуморов с парафразами Горация и комментарием к «Эннеадам» Плотина — это не чистый акт индивидуального творчества «нового философа», но понятное современникам Фичино действие, спровоцированное внутренней логикой одной из жизненных форм философии Возрождения. Мы надеемся, что в этом свете представленный ниже перевод откроет новые горизонты понимания процессов преемственности и трансформации знания в рассматриваемый период, и эпоха Возрождения действительно явится зеркалом — средством самопознания — современности, а не местом проекции ее нарциссических фантазий.

---

<sup>27</sup> Crisciani & Ferrari 2010: 523–544.

[Введение к первой книге]  
*Как надлежит заботиться о здоровье тех,  
 кто усердствует к ученым занятиям (studio litterarum)*

Марсилио Фичино, флорентиец, приветствует Джорджо Антонио Веспуччи и Джованни-Баттиста Бонинсенни, мужей известных своими благонравием<sup>1</sup> и ученостью из ордена доминиканцев<sup>2</sup>. Некогда мы, прогуливаясь, подобно перипатетикам, много обсуждали, как надлежит заботиться о здоровье тех, кто усердствует в ученых занятиях, и краткое изложение наших бесед я спешу представить на ваш суд. Ведь я сам не могу сказать, что

<sup>1</sup> В этом и следующих предложениях обыгрывается созвучие слов: *probitate* – *probaro* – *probatissimis* – *probatum*.

<sup>2</sup> Джорджо Антонио Веспуччи (ок. 1434–1514) — монах доминиканского ордена первоначально в монастыре св. Марка во Флоренции, потом во Фьезоле, член коллегии священников Кафедрального собора Флоренции. Стоит отметить, что семейство Медичи начиная с Козимо Медичи Старшего особо покровительствовало флорентийскому монастырю Сан-Марко. В предисловии к первому изданию своих переводов сочинений Платона (1484; о датировке ср. Kristeller 1978) Фичино называет Веспуччи в числе тех взыскательных судей (*sensores*), кому он показывал свою работу перед публикацией, наряду с Деметрием Халкондиллом, Анджело Полициано, Джованни-Баттиста Бонинсенни, Кристофоро Ландино и Бартоломео Скала. Вероятно, Фичино искал поддержки Веспуччи в своих интеллектуальных начинаниях не только из-за влияния последнего в политической и интеллектуальной жизни Флоренции, но и потому, что у них были общие педагогические амбиции. Во Фьезоле Веспуччи основал школу для юношей из знатных флорентийских семейств, среди которых был и его племянник Америго Веспуччи, впоследствии известный мореплаватель (ср. Mehus 1769: lxxi f.). О педагогической деятельности Фичино см., напр., Hankins 2011. — Джованни-Баттиста Бонинсенни (1453–после 1512) — флорентийский государственный муж с ярко выраженными гуманистическими интересами, которому адресованы некоторые письма Фичино. Современникам он был известен как отличный знаток древнегреческого языка, переведивший на латынь Плутарха. Долгое время вслед за Л. Штайном ему ошибочно приписывалось «Письмо о наиболее прославленных философских школах и их отличиях между собой» (*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et eorum inter se differentia*, 1458; Stein 1888: 540–51), чрезвычайно значимое для понимания контекста историософских дискуссий в окружении Фичино и атрибутированное в настоящее время Бартоломео Скала (1428–1497), см. подробнее Kristeller 1972.

этот малый труд мне по нраву, пока не буду убежден, что он и вам — друзьям моим и мужам благонравнейшим — пришелся по нраву, и пока не выслушаю о нем изысканнейшего суждения Лоренцо Лекаря<sup>3</sup>, ибо процветание его здоровья станет, если это когда-либо потребуется, предметом нашего наипервейшего попечения. Ведь едва ли забота о здоровье ученых нашего времени, в особенности из числа наших друзей<sup>4</sup>, принесет какую-либо пользу, если мы прежде не озаботимся здоровьем их патрона и Мецената. Читайте же этот труд прилежно, но с еще большим прилежанием следите за своим здоровьем. Пренебрегая здоровьем, мы никогда не достигнем горних врат Муз или будем напрасно в них стучаться, если только всемогущий Бог чудесным образом не приведет нас к ним и не откроет. Мы хотели бы, чтобы главным предметом (*argumentum*) этого медицинского рассуждения (*physicam disputationem*)<sup>5</sup> был следующий: если здоровья тела надлежит добиваться ради достижения мудрости, то с еще большим усердием следует искать здоровья ума (*mentis*), ибо им

---

<sup>3</sup> Лоренцо Медичи (1449–1492) был не только покровителем Фичино, главой банкирского дома и одним из самых влиятельных итальянских политиков второй половины XV в., но и слыл среди современников первостепенным знатоком и судьей в вопросах «подлинной» философии и искусства. Так как Фичино обыгрывает медицинские коннотации его родового имени, здесь и далее мы будем называть его Лоренцо Лекарем.

<sup>4</sup> Эллиптическая конструкция «*praesentibus litteratis praesertim nostris*». АТС и К&С интерпретируют «*nostris*», соответственно, как «*quelli della nostra città*» и «*those of our own city*»; МВ приписывает Фичино слова о «нашем флорентийском кружке» (*die zu unserem florentinischen Kreise gehören*). Именно такого рода недоговоренности и намеки долгое время питали миф о «Платоновской академии во Флоренции», как его понимает, напр., Дж. Хенкинс (см. Hankins 2011).

<sup>5</sup> Уже в средневековой медицине *physici* было общепринятым обозначением врачей и философов, писавших о причинах тех или иных недугов и телесных процессов, в особенности когда они противопоставлялись чистым «практикам», таким как хирурги. Поэтому *disputatio physica* в контексте дальнейшего повествования означает медицинское рассуждение, имеющее теоретическое, а не только лечебно-прикладное измерение. Разумеется, в системе наук, современной Фичино, причины телесных процессов соответствовали содержанию таких дисциплин, как физика (*physica*) и естественная философия (*philosophia naturalis*), см. Agrimi & Crisciani 1980.

единственно мудрость и обретается. А иначе выходит, что все те, кто стремится постичь мудрость нездоровым умом (*mente*), ищут знания, устремляясь от него прочь<sup>6</sup>. Гиппократ сулил здоровье телу, а Сократ — душе (*animi*)<sup>7</sup>. Но в действительности подлинное здоровье тому и другому дарует лишь тот, кто возвестил: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Я есмь путь, и истина и жизнь»<sup>8</sup>.

### 1. Девять вождей ученых

Представляется, что всякий, кто вступает на этот тернистый, трудный и длинный путь, по которому лишь с величайшим тру-

<sup>6</sup> *Figura etymologica*: «*inscite... scientiam quaerunt*».

<sup>7</sup> *Plat. Grg.* 504b–508a. Эта фраза повторяется в конце первой книги трактата «О жизни» (I.26.9–12) и отсылает, по мнению К&С, к «Апологии Сократа» (21a).

Различение латинских понятий *animus*, *anima*, *spiritus* является традиционной проблемой переводов на русский язык, в котором имеется лишь пара понятий: душа и дух. К&С (р. 14) отмечают, что только в третьей книге трактата «О жизни» Фичино, подобно Лукрецию, использует формы слов *anima* и *animus* для обозначения различных понятий, в остальных случаях они взаимозаменяемы, как это имеет место у Апулея и в некоторых сочинениях Цицерона. Необходимо отметить, что Лукрециеву различению (*De rerum nat.* 3.136–46), восходящему к соответствующим терминам философии Эпикура, обозначающим разумную и неразумную части души (*τὸ λογικὸν μέρος* и *τὸ ἄλογον μέρος*), Фичино в данном произведении в строгом смысле не следует (о терминологии Лукреция см. Sanders 2008). В первой книге трактата «О жизни», написанной ранее всех прочих частей, вошедших в *editio princeps*, форма слова *anima* встречается единственный раз (I.5.74–75) в латинском переводе из Гераклита, где тем самым сохраняется женский род слова *ψυχή*. В остальных случаях под *animus* более или менее отчетливо подразумевается душа, пребывающая в присущей ей одной познавательной активности и устремленная к предметам наивысшим и наиболее достойным постижения; Фичино не стремится противопоставить это философское понимание души доктринальному христианскому. При всем при том переводить *animus* как «ум» в данном контексте было бы, по нашему мнению, неверно — см. переводы Е.В. Афонасина из цicerоновских «Тускуланских бесед» (1.19–21; 1.24; 1.51) и «О дивинации» (1.113; 2.100) (Афонасин 2015: 228–229, 234); классические переводы соответствующих мест М.Л. Гаспаровым и М.И. Рижским, на наш взгляд, более корректны (Гаспаров 1975, Рижский 1985).

<sup>8</sup> Фичино сводит в одну фразу стихи из двух Евангелий: Мф. 11:28 и Ин. 14:6 (цит. по Синодальному переводу).

дом и приходят к горнему храму девяти Муз, нуждается в девяти вождях (*ducibus*)<sup>9</sup>. Из них первые трое предводительствуют нами в небесах, следующие трое — в душе, а трое последних — на земле. Первым в небесах Меркурий побуждает или увещевает<sup>10</sup> нас к тому, чтобы мы, предаваясь исследованиям, вступали на путь Муз, ибо всякое исследование даруется нам Меркурием<sup>11</sup>. Затем

---

<sup>9</sup> Образ девяти Муз встречается у Гесиода (Th. 75–79) и в LXXVI орфическом гимне. Однако Цицерон в сочинении «О природе богов» (N.D. 3.21) приводит и другие известные античным авторам генеалогии, согласно которым Муз может быть три или четыре. О популяризации данного образа именно в эпоху Возрождения и его литературных прототипах см. Meyer-Baer 1949: 87–96). — В платонической традиции Музы символизируют содержательную всеполноту знания, имеющего свое основания в вещах божественных и умопостигаемых. См., напр., Plat. Phdr. 259b–d; Iamb. Vit. Pyth. 45; Procl. H. III («К Музам»). Об образе Муз у Плотина см. в интересном исследовании Ferwerda 1990. О девяти Музах Фичино пишет в «Платоновской теологии» (Theol. plat. IV.1.28).

<sup>10</sup> В этой латинской фразе «vel impellit vel adhortatur» можно увидеть двойственное отношение Фичино к астрологическим практикам своего времени, которые по-разному отвечали на следующий вопрос: может ли расположение звезд непосредственно влиять на действия людей или же светила выступают лишь знаками, «благоприятствующими» тем или иным свободным человеческим решением? Исследовательская литература, посвященная астрологическим взглядам Фичино, чрезвычайно обширна. Несомненно, что он придавал большое значение собственному гороскопу и, следуя философам-неоплатоникам, говорил в некоторых своих произведениях об одушевленности звезд. Однако, в целом исследователи согласны, что Фичино в зависимости от темы и жанра сочинения весьма различным образом представляет читателям свои познания в астрологии и отношение к этим учениям (ср. Clydesdale 2011). В трактате «О жизни» астрология, занимающаяся надлунной сферой мироздания, безусловно, выступает теоретической рамкой медицинских рассуждений, поскольку иерархически взаимосвязанные уровни космоса мыслятся Фичино в рамках платонической традиции так: вышестоящий всегда причинно воздействует на нижестоящий. В общем виде эта идея есть уже у Галена (см. ССГ: 234–235). Об использовании астрологии в современном Фичино медицинском контексте см. Katinis 2007: 22–26, 115 sgg. Однако использование образного, аллегорического языка в «О жизни» скрадывает разницу между персонификацией как литературным приемом и представлением о том, что планеты, словно индивиды божественной природы, могут воздействовать на человека.

<sup>11</sup> Композиционное устройство первой главы актуализирует распространенную в платонической традиции идею об иерархическом устройстве космоса и

сам Феб столь ярким сиянием освещает ищущие души и взыскиваемые предметы, что мы со всей ясностью обнаруживаем то, что искали. Является и благодатная Венера — мать Граций<sup>12</sup>, которая своими животворящими и несущими радость лучами так все усовершенствует и украшает, что всякая вещь, по указке Меркурия взысканная и в Фэбовом свете явленная, озаряясь чудотворной и целительной красотой Венеры, неизменно радует нас и нам спешествует<sup>13</sup>. Далее, трое вождей в душе ведут нас поприщем этим: пылкая и непреклонная воля, острый ум (*ingenii*) и крепкая память<sup>14</sup>. Последние из них, те, что на земле, таковы: благороднейший отец семейства, благонравнейший наставник и иску-

изоморфной ему стадильности всякого подлинного познания. В данном случае Фичино использует достаточно простую риторическую фигуру, а именно посредством Меркурия отождествляет начало данного конкретного рассуждения и всякого умозрительного познания вообще. То привилегированное место, которое Фичино отводит в своих сочинениях Меркурию, многократно обсуждалось в исследовательской литературе в контексте медико-астрологических взглядов эпохи, а также в связи с важным для флорентийца созвучием между названием планеты и латинским вариантом имени легендарного основоположника герметизма — Меркурия Трисмегиста. См. Bullard 1990, Clydesdale 2011.

<sup>12</sup> Об основных контекстах образа Граций, значимых для творчества Фичино см. Buhlman 1982; Кудрявцев 2008: 376–377. В качестве дружественных человеку планет Грации идентифицируются в третьей книге «О жизни» (Ш.5, Ш.11, etc.).

<sup>13</sup> K&C отмечают, что в своем трактате Фичино самым пристальным образом обсуждает также полезные и вредные для человека свойства Сатурна, Юпитера и Луны, которые в данной главе не упоминаются.

<sup>14</sup> Понятие *ingenium*, чрезвычайно широко используемое в антропологии Фичино, получит еще большее распространение в барочной науке (см. Hodges 1996). Это способность, понимаемая как умение проникать в суть предмета, видеть его со всех сторон и во взаимосвязи с другими предметами. Она в равной мере необходима как поэту для «нахождения» метафор, так и философу для формулирования диалектических умозаключений. В данном трактате *ingenium* используется в синонимичных контекстах с такими понятиями, как *mens*, *intellectus*, *intelligentia*, *ratio*, а выбор того или иного из них часто определяется риторическими соображениями: благозвучием, языковой игрой, ритмическим устройством фразы. Так как мы используем понятие «ум» для передачи различных латинских слов первоисточника, исходные выражения указываются в скобках. См. также Allen 1994: 81–105.

шеннейший лекарь<sup>15</sup>. И без этих девяти вождей никто никогда не достигал и не достигнет впредь храма девяти Муз. Первые шесть вождей изначально дарованы нам всемогущим Богом и природой, а трех последних стяжает наше усердие<sup>16</sup>. Однако о предписаниях и обязанностях, касающихся отца семейства и наставника в ученых занятиях, рассуждали многие древние мудрецы, особенно же подробно — как в «Государстве» и «Законах»<sup>17</sup>, так и во многих других произведениях — Платон; кроме того, Аристотель в «Политике»<sup>18</sup>, а также Плутарх<sup>19</sup>, но в особенности хорошо —

---

<sup>15</sup> Уместно вспомнить, что в своих «Письмах» Фичино неоднократно называл своим «отцом» Козимо Медичи (1389–1464), у которого его родной отец Дьетифечи Фичино [sic!] (ум. в 1478) был врачом. Это двойное «отцовство» обыгрывается Фичино в общем для всех трех книг введении к трактату «О жизни», посвященном Лоренцо Медичи.

<sup>16</sup> К&С полагают, что «*nostra diligentia*» относится к человечеству вообще, поскольку индивид не может выбрать ни своего родного, ни своего духовного отца — если следовать многократно высказанной Фичино мысли о том, что ему от рождения было предначертано покровительство Козимо Медичи. Однако прежде, чем принять такое прочтение, необходимо все же учесть, что Фичино были известны и Платонова идея метемпсихоза, и его же идея посмертного воздаяния за дурные и добрые дела. Отсылка к ним в данном случае может быть простой демонстрацией эрудиции автора, учитывая что первые главы трактата «О жизни» изначально писались в жанре писем (К&С: 6–8). Некоторые философы-платоники утверждали, что душа может выбирать себе тело, например Порфирий (Gaur. 11.1).

<sup>17</sup> Об обязанностях отца семейства в диалоге «Государство», известном провокационными рассуждениями о «брачном числе» и общности жен и детей, говорится почти всегда вскользь, но К&С полагают, что Фичино может иметь в виду фрагмент R. 2.367e–368a. Обратим внимание также на место из 8-й книги 549c–550c. Наставничество — важнейшая тема данного диалога (ср. 2.376e–378e; 7.518c–541b). В диалоге «Законы», аутентичность которого Фичино едва ли мог подвергать сомнению, обязанностям отца семейства посвящен фрагмент Lg. 5.729a–c, обязанностям наставника — 1.643b–644b.

<sup>18</sup> Arist. Pol. 1.12–13 1259a–1260b; 7.13–8.7 1331b–1342b.

<sup>19</sup> Очевидно, имеется в виду первое сочинение в корпусе «Моралий» (1A–14C) *Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς* (De liberis educandis). Фичино должен был знать его латинский перевод Гварино да Верона (1374–1460), датированный 1411 г.



Квинтилиан<sup>20</sup>. Одного лишь лекаря доселе недоставало тем, кто усердствует в ученых занятиях; лекаря, который протянет руку и поможет целительным советом и лекарством тем, кому дарованы и покровительство неба, и способности души (*animus*)<sup>21</sup>, и отец семейства, и наставник. Я же, сострададая исполненной трудов судьбе людей, что следуют путем Минервы, нервы истончающей<sup>22</sup>, буду первым<sup>23</sup> лекарем для немощных и больных. О, если бы мое умение было столь же велико, сколь искренне мое намерение! Воспряньте же, чада, окрыленные самим Богом. Воспряньте, юноши и мужи, чьи нервы истощены ревностным служением Минерве<sup>24</sup>. Придите без стеснения (*libenter*) к лекарю, который щедро одарит советами и целебными снадобьями, дабы вы, с Божьей помощью и водительством, преуспели на вашем поприще.

*2. Сколь тщательно надлежит заботиться  
о мозге, сердце, желудке и духе*

Как бегуны имеют обыкновение заботиться о своих голених, атлеты — о руках, музыканты — о голосе, так ученым надлежит заботиться о своем мозге, сердце, печени и желудке; и тем большую следует проявлять о них заботу, чем большим превосходством обладают они над прочими членами, и чем чаще и для более достойных целей ученые ими пользуются в сравнении с тем,

<sup>20</sup> Quint. Inst. I.1–3; II.2–3, 8–9). K&C отмечают, что это сочинение, найденное Поджо Браччолини в 1416 г., оказало колоссальное влияние на гуманистические образовательные практики.

<sup>21</sup> В данном случае *animus* метонимически означает совокупность или вмес­ти­ли­ща тех способностей, которые Фичино перечисляет выше, называя их «вож­д­я­ми ученого» в душе. Поэтому данное место было бы неверно переводить: «кому дарованы и покровительство неба, и душа...». Ср. прим. 7.

<sup>22</sup> Этимологическая игра, как и чуть ниже: *Minervae* — *minuentis nervos*. Ср. в диалоге Платона «Кратил» (411d): νόησις — νέου ἔσις.

<sup>23</sup> K&C перечисляют авторов, которые и до Фичино касались темы здоровья «ученых» (Плутарх, Константин Африканский, Антонио Гваинери). Однако никто из них не связывал ученость именно с платоническим пониманием познания в том виде, в каком его подробно описывает Фичино.

<sup>24</sup> Снова языковая игра: *Minervae* — *enervat*.

как употребляют другие мастера свои члены. Добавим также, что любой мастер самым тщательным образом следит за орудиями своего искусства: художник — за кистями, медник — за молотом и наковальней, воин — за конем и доспехами, охотник — за собаками и птицами, музыкант — за кифарой, и каждый — за своим. И лишь жрецы Муз, лишь охотники за высшим благом, как на грех, столь беспечны и столь незадачливы, что полностью пренебрегают орудием, с помощью которого они могут измерить и понять весь мир (*mundum universum*). Таковым инструментом является дух (*spiritus*), определяемый лекарями как некий пар (*varor*) — наиболее чистая, тонкая, горячая и прозрачная часть крови<sup>25</sup>. Об-

---

<sup>25</sup> *Spiritus* — центральное понятие антропологии Фичино, используемое им в трактате «О жизни» совсем не так, как это было принято в медицинском дискурсе эпохи. В целом, исследователи согласны, что Фичиново понимание *spiritus* объединяет в себе смыслы сразу двух греческих понятий: *ἄημια*, которое восходит к Платону и означает переносчика душ из надлунного мира в подлунный, и *πνεῦμα*, под которым Аристотель в «О возникновении животных» (736b37–38) понимал жизнедающее начало, отличное и от элементов, образующих тело животных и человека, и от божественного разума, чья природа сходна с веществом звезд (см. *Corrias* 2012; там же можно найти хорошую библиографию исследований данного вопроса). В неоплатонической философии после Плотина эти представления были объединены в различных учениях о промежуточной между Умом и миром становления сущности (или сущностях). Понятие *πνεῦμα* получила особое осмысление в медицинском дискурсе после Галена, который в разных своих сочинениях то отождествлял ее с душой, пребывающей в желудочках головного мозга, то называл ее первейшим орудием души в ее отношении к телу (см. *CCG*: 185 ff.). В схоластической мысли функции *spiritus* и души (*animus/anima*) различались достаточно последовательно вплоть до XV в., и именно особенности аргументации в философии Фичино размыли границы этих понятий в том, что касается антропологии (см. *Вопо* 1984). О чисто медицинском употреблении понятия *spiritus* см. прим. 28.

Представление о *spiritus* как о тончайшем паре крови Фичино использует уже в диалоге «О любви» (*De amore* 6.6; 7.4), созданном в наиболее ранней своей редакции в 1469 г., который, по мысли автора, является комментарием к диалогу «Пир» Платона. Это единственное большое произведение Фичино, добротной и полностью переведенное на русский язык, поэтому мы будем использовать доступный нам перевод, слегка исправляя там, где это потребуется, и давая в скобках латинские понятия: «Ибо в нас, очевидно, имеются три части: душа, дух (*spiritus*) и тело. Душа и тело, столь различные по своей природе, сочета-

разуясь от жара сердца из наиболее тонкой составляющей крови, он поднимается в мозг; и там душа (*animus*) употребляет его для

ются духом, который есть некий тончайший и прозрачный пар, порождаемый благодаря воздействию исходящего от сердца тепла из тончайшей части крови. Распространяясь по членам, он воспринимает силы души (*vires*) и разносит их по всему телу... На что эти рассуждения? Да чтобы вы поняли, что духи (*spiritus*) в этом возрасте тонкие, светлые, теплые и сладкие. Ибо они, поскольку порождаются теплом сердца из чистейшей крови, всегда в нас пребывают такими же, какова и влага крови (*sanguinis humor*). Как пар духов создается из крови, так же точно и он сам (юноша — *И.Г.*), как бы через застекленные окна, испускает через глаза подобные себе лучи. И к тому же, как сердце мира, солнце в своем обращении испускает к более низким частям мироздания свет и через посредство света свои совершенные свойства (*virtutes*), так точно сердце нашего тела, в каком-то непрерывном своем движении гоня ближайшую к себе кровь, из нее рассеивает во все тело духи и посредством их искры света по всем отдельным частям тела, более же всего в глаза. Подлинно, к самым высоким частям тела возлетает дух главным образом потому, что он в высшей степени легок и свет его более чем обильно искрится из глаз, так как сами они прозрачны и являются самыми сияющими из всех частей тела» (ГМЧ: 194, 221). В данном переводе понятие *spiritus* (в антропологическом смысле) передается то как «дух», то как «жизненный дух»; последнее в нашем случае неприемлемо, так как *spiritus vitalis* — это конкретное медицинское понятие. То же определение *spiritus* можно встретить в «Платоновской теологии» (XIII.2.23), где говорится, что дух — это пар крови, кровь же состоит из четырех гуморов, и в духе содержатся силы (*virtutes*) этих гуморов и стихий (*elementorum*). Однако контекст данного пассажа также не медицинский: Фичино рассуждает о возможности предсказаний землетрясений или дождей и приходит к выводу, что таковые случаются у людей, например, потому, что та же высшая небесная сила (*vis*), вызывающая дождь, делает и воздух влажным, и он, проникая в человека, воздействует на его флегму — гумор, характеризующийся влажностью, — и посредством нее влияет на духи соответствующего качества. Влажная сила (*virtus aquaea*) духов, возбужденная через флегму, воздействует на жизненную силу (*vivificam potentiam*) нашей души, а именно на ту ее часть, где содержатся семенные логосы влажных вещей (*semina aquaticorum*). Эта сила возбуждает в подготовленной к тому фантазии и уме (*ratione*) образы, связанные с флегмой, и человек начинает думать о водных потоках, ливнях, водяных змеях, угрях, рыбах и подобных им предметах.

В трактате «О жизни» Фичино легко переходит от использования *spiritus* в единственном числе к формам множественного числа, поскольку различные по своим качествам духи и образуют дух в целом, как разные гуморы — влагу тела, поэтому в скобках мы указываем соответствующее латинское слово.

беспрестанной работы как внутренних, так и внешних чувств<sup>26</sup>. Вот почему кровь служит духу (*spiritui*), дух — чувствам и, наконец, чувства — разуму (*rationi*). Кровь же образуется от некоторой природной силы (*virtute naturali*), сосредоточенной в печени и желудке. Тончайшая часть крови втекает в исток сердца, где сосредоточена жизненная сила (*virtus vitalis*). Оттуда образовавшиеся таким образом духи (*spiritus*), восходят к мозгу и, если угодно, к твердыням Паллады<sup>27</sup>, где господствует животная сила (*vis animalis*)<sup>28</sup>, то есть способность ощущения и движения. Таким образом, созерцание (*contemplatio*) будет в значительной степени таково, каково послушание, оказываемое ему чувством; чувство же таково, каков дух (*spiritus*); дух же таков, какова кровь и три названные нами силы (*vires*), а именно природная, жизненная и

---

<sup>26</sup> Подробную характеристику внутренних и внешних чувств Фичино приводит в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XI.3). Хотя само это различие, как замечает Дж. Нарди, было широко распространено уже в средневековой медицине (см.: Alderotti 1937: xxx–xxxv).

<sup>27</sup> *Hom.* II. 6.88, 297. Ср. в популярном стихотворном переложении эпоса на латинский язык И. в. н.э. *Ilias latina* (527–528): «*Protinus armatas innuptae Palladis arces / Piades subeunt...*».

<sup>28</sup> *Virtus* и *vis* — расхожие понятия современной Фичино врачебной науки, восходящие к терминологии Галеновой медицины (см. ССГ: 186 ff.). Строгое схоластическое различие этих понятий можно найти, например, в «Советах» (*Consilia*) Таддео Альдеротти (ок. 1215–1295). Он пишет о *virtus naturalis*, связанной со способностью организма к питанию, росту и воспроизводству, и потому сосредоточенной одновременно в желудке и гениталиях; *virtus vitalis*, отвечающей за способность движения, источник которой находится в сердце; *virtus animalis*, располагающейся в мозге и связанной с чувственным восприятием, умом и волей. Духи (*spiritus*), согласно учению Альдеротти, выступают переносчиками этих *virtus*, поэтому их тоже подразделяют на три вида. *Vires* же в этом контексте выступают характеристикой способностей души, поэтому, например, Альдеротти особенно подробно обсуждает *vis visiva*, то есть природу зрительного восприятия (см. Alderotti 1937: xxx–xxxv). Такое понимание *vis* восходит к Авиценне — см. *Avic. De anima* I.5 (*Avic. Lat.* 1.1: 83–85). Фичино в первой книге трактата «О жизни» не следует этому терминологическому различию и использует *vis* и *virtus* синонимичным образом. Оба понятия мы вынуждены переводить как «сила», давая в скобках соответствующий латинский термин.

животная — от которых, через которые и в которых происходит зачатие духов (spiritus), рождение и поддержание их жизни.

### 3. Ученые подвержены влиянию флегмы и черной желчи

Люди, жаждущие учености, должны тщательнейшим образом заботиться не только о вышеназванных частях тела, силах (vires) и духах (spiritus), но им также надлежит избегать влияния флегмы и черной желчи, подобно морякам, прокладывающим путь между Сциллой и Харибдой. Ведь насколько прочие их члены праздны, настолько же мозг и ум (mens) — деятельны. Праздность членов приводит к выработке слизи (pituita)<sup>29</sup>, а деятельность мозга и ума — черной желчи, каковые греки называют, соответственно, «флегма» и «меланхолия». Флегма часто притупляет и иссушает ум (ingenium), а черная желчь, если оказывается в избытке и воспаляется, в свою очередь неотступными заботами и пустыми тревогами терзает душу (animus) и извращает суждение. Поэтому справедливо было бы сказать, что ученые обладали бы необычайным здоровьем, не будь они отягощены флегмой<sup>30</sup>, а также были бы самыми радостными и мудрыми людьми из всех смертных, если бы не испытывали болезнетворного воздействия черной желчи, которое часто ввергает их в тоску, а порой лишает рассудка (desipere).

<sup>29</sup> Фичино использует для обозначения данного телесного гумора общепринятый латинский термин «pituita»; здесь и в остальном тексте перевода используется более привычное русскоязычному читателю греческое слово «флегма».

<sup>30</sup> K&C отмечают, что «nisi cum pituita molesta est» обыгрывает фрагмент (1.1.106–109) из «Посланий» Горация: «Ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives, / liber, honoratus, pulcher, rex denique regum, / praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est». В переводе на русский язык Н.С. Гинцбурга речь идет о «насморке» (pituita), докучающем мудрецу, что может быть следствием непогоды (tempestas), упомянутой в начале стиха. Однако pituita может означать и другие слизистые выделения — например, из глаз, — так как о них прямо говорится ранее в стихе (1.1.28–29), а Гораций неоднократно сетовал Меценату на свои больные глаза (Hor. S. 1.5.30–31). В любом случае, комментаторы Горация не видят здесь каких-либо аллюзий на античную гуморальную теорию.

#### 4. Сколько существует причин тому, что ученые являются меланхоликами или становятся таковыми

Главным образом, три вида<sup>31</sup> причин определяют то, что ученые становятся меланхоликами: первые — небесные, вторые — природные, третьи — человеческие. Небесная причина такова: Меркурий сподвигает нас к исследованию наук, а Сатурн способствует тому, чтобы мы были настойчивы в этих занятиях, а также удерживали бы в памяти открытое нами. Обе эти планеты, по словам астрономов, холодны и сухи (Меркурий же, если и не холоден, то, безусловно, в высшей степени сух из-за своей близости к Солнцу), а такова, согласно лекарям, меланхолическая природа. Именно этой природой Меркурий и Сатурн наделяют от рождения (*ab initio*) своих последователей, приверженных ученым занятиям, сохраняя и день ото дня усиливая ее<sup>32</sup>.

Природная причина, как видится, состоит в том, что для постижения особенно трудных наук душе (*animus*) необходимо обра-

---

<sup>31</sup> Здесь Фичино пишет о видах причин (*tres potissimum causarum species*), но далее не специфицирует их. Стилистически в первой книге трактата «О жизни» Фичино постоянно балансирует между языком, принятым в схоластических сочинениях, что в частности предполагает использование многоуровневых родовидовых классификаций, и языком писем, допускающим обилие метафор, персонификаций, литературных реминисценций и этимологических фигур.

<sup>32</sup> Данное место является предметом самого пристального интереса исследователей со времен классической работы Р. Клибански, Э. Пановски и Ф. Закля (KP&S 1964). K&S отмечают, что Меркурий, хотя и связывался с интеллектуальной деятельностью — заодно с Юпитером, а не Сатурном, — в арабской медико-астрологической традиции считался именно горячей и сухой планетой, не ассоциируясь с меланхолией, как об этом писал, например, «*Albohazen Haly filii Abenragel*» (Абу-л-Хасан 'Али б. Абй-р-Риджал, ок. 965–после 1037) в своей классической «Книге небесных суждений» (*كتاب البارع في أحكام النجوم*), переведенной в середине XIII в. на старо-кастильский и далее на латынь (*Liber de iudiciis astrorum*). В рамках неоплатонической традиции Порфирий (*Antr.* 22) полагал Сатурн выше Юпитера не только с точки зрения взаимного расположения орбит, но и потому, что именно первый является стражем ворот мира умопостигаемых истин, куда в поисках божественности стремятся взойти души из мира становления. K&S и АТС отмечают, что Сатурн традиционно связывался с качествами сухости и холода, а также черной желчью и хорошей памятью.

тяться от внешнего к внутреннему, как бы от периферии к центру, и, предаваясь созерцанию (*speculatur*), пребывать совершенно недвижимой, да будет мне позволено так выразиться, в самом средоточье человека<sup>33</sup>. Собираться же от периферии к центру и удерживаться там наиболее свойственно земле, которой в высшей степени подобна черная желчь. Таким образом, черная желчь усердно подвигает душу к тому, чтобы та собиралась во едино и, пребывая в этом единстве, созерцала (*contempletur*) саму себя. Черная желчь, будучи сходной со средоточьем мира, побуждает к исследованию средоточья единичных вещей и возводит к пониманию вещей высочайших, ибо она в наибольшей степени соответствует Сатурну — самой высокой из планет<sup>34</sup>. Созерцание (*contemplatio*) же непрерывным собиранием и как бы сжатием образует природу, в высшей степени подобную черной желчи.

Человеческая причина происходит из нас самих, ибо постоянная деятельность ума (*mentis*) сильно иссушает мозг, так как влага (*humore*)<sup>35</sup>, которая служила пищей природному жару, большей

---

<sup>33</sup> Ср. Plat. Ti. 36d–37a: «Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» (пер. С.С. Аверинцева).

<sup>34</sup> Ср. Plat. Ti. 90a: «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение» (пер. С.С. Аверинцева). См. также Porph. Antr. 22. О том, что «одновременное бытие и вершиной, и серединой представляет собой еще один явный символ всеобщей демиургии», пишет Прокл в комментарии к диалогу «Тимей» Платона (In Ti. I.199; пер. С.В. Месяц).

<sup>35</sup> Здесь и далее *humor* передается как «гумор» в тех случаях, когда речь идет об одном из четырех гуморов человеческого тела, характеризующихся парой качеств: кровь (горячая и влажная), флегма (холодная и влажная), желтая желчь (горячая и сухая), черная желчь (холодная и сухая). В этих случаях можно счи-

частью исчерпывается, и жар обыкновенно тоже угасает; поэтому природа мозга сухая и холодная, что и подразумевается под земным и меланхолическим качеством<sup>36</sup>. Кроме того, вследствие неустанного движения, вызываемого исследованием (*inquisitionis motum*), приводимые в движение духи (*spiritus*) постоянно рассеиваются. Рассеянные духи должны быть вновь восстановлены из тончайшей составляющей крови. Так как наиболее тонкие и светлые части крови часто исчерпываются, оставшаяся кровь по необходимости становится густой, сухой и черной. Вследствие этого происходит так, что природа, устремляясь к созерцанию (*contemplatione*), заставляет работать мозг и сердце, оставляя в бездействии желудок и печень. Поэтому кровь — прежде всего, от пищи обильной, твердой или недоваренной — становится холодной, густой и черной. Кроме того, недостаточная подвижность телесных членов препятствует выведению из тела выделений и выдыханию густых и темных паров. От этого обыкновенно дух (*spiritum*) становится меланхолическим, а душа (*animus*) — унылой и боязливой, ибо внутренняя тьма гораздо более, чем внешняя, устрашает и исполняет душу (*animus*) печалью<sup>37</sup>. Из всех ученых более всего подвержены воздействию черной желчи те, кто, усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное: как потому, что, чем тяжелее труд, тем большая устремленность ума (*mentis*) для него требуется, так и потому, что, чем больше они свой ум (*mentem*) соединяют с бестелесной истиной,

---

тать, что Фичино использует специальную медицинскую терминологию. Однако в тех случаях, когда речь идет о жидкой составляющей телесного устройства, то есть о всех четырех гуморах вместе, без спецификации свойств каждого из них, *humor* переводится как «влага» (в скобках указывается латинский термин).

<sup>36</sup> Ср. у Авиценны (*Avic. Canon III.1.4.5*): «Сухость вредит рассудку не в смысле уменьшения, а в смысле чрезмерного ускорения движения [пневмы] или же потому, что пневма сильно убывает и рассеивается от малейшего движения» (пер. У.И. Каримова).

<sup>37</sup> Фичино задействует семантический потенциал таких метафорических выражений, как «мрачное состояние духа», чтобы в буквальном смысле связать его посредством качества «черноты» с выработкой черной желчи.



тем больше они вынуждены отделять его от тела<sup>38</sup>. Вот почему их тело порой становится как бы лишь наполовину одушевленным (*semianimum*) и подверженным меланхолии<sup>39</sup>. На это указывает и наш Платон<sup>40</sup> в «Тимее», когда пишет, что душа, весьма часто и чрезвычайно целеустремленно предающаяся созерцанию вещей божественных, благодаря подобной пище настолько возрастает и обретает такую мощь, что превосходит свое тело<sup>41</sup>, становясь

<sup>38</sup> Здесь Фичино следует традиционному для платонической традиции противопоставлению телесного и умопостигаемого. Понятно, что описанная тут практика единения ума с бестелесной истиной в наибольшей степени близка к учению Плотина об экстагическом восхождении к Единому (см., напр., Ferrari 2009). Однако парадоксальным образом, несмотря на артикулирование Фичино равноуровневой природы этих сфер мироздания, в контексте данной главы они оказываются неразрывно связанными между собой: именно особенности устройства тела ученого предрасполагают его к философским занятиям, которые определенным образом «отделяют» ученого от тела. Подобная дизъюнкция, в свою очередь, вновь имеет физиологические последствия для его организма. В медицинском контексте против идеи абстрагирования от чувств ради достижения наивысшего просветления ума открыто выступал Петр Абанский (ок. 1250–1316), о котором Фичино отзывался весьма одобрительно в трактате «О жизни» (I.23.19; II.18.140; II.20.22; III.18.72) и чей комментарий к «Проблемам» Аристотеля он, вероятно, знал (см. Klemm 2006: 320 ff.).

<sup>39</sup> В очень сходном контексте Фичино пишет о доведении тела до полуживого состояния (*semivivo corpore*), что весьма способствует проявлению пророческих способностей мудреца и философа, в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.38). До этого он обсуждает, в каких случаях отвлечение души от тела способствует познанию, а в каких — нет (*Theol. plat.* XIII.2.6).

<sup>40</sup> «*Noster Plato*» — выражение, часто используемое Фичино в своих сочинениях, призванное, с одной стороны, обозначить некоторую фиктивную идентичность в деле возрождения *philosophia perennis* «Платоновской академии» (см. Hankins 2011), а с другой — с помощью этой несколько фамильярной процедуры присвоения устанавливается особое отношение между интерпретацией Фичино и предшествующей платонической традицией. Фичино как бы включает себя в нее на правах полноценного ученика и последователя Платона.

<sup>41</sup> Ср. *Plat. Ti.* 90b–d: человек, упражняющий разумную способность души, обладает «бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа», а разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу». K&C обращают также внимание на замечания Фичино к этому месту в *Appendix commentariorum in Timaeum* (Ficino 1576: 1483–1484).

больше, чем может вместить природа тела, и в слишком резких своих порывах иногда, так или иначе, устремляется от него прочь или, как порой кажется, почти от него отрешается (*dissolvere*)<sup>42</sup>.

5. Почему меланхолики обладают изощренным умом и кто из них наделен им, а кто нет

Итак, достаточно сказано о том, в силу каких причин жрецы Муз или являются меланхоликами от рождения, или становятся таковыми от ученых занятий: эти причины суть, во-первых, небесные, во-вторых, природные и, в-третьих, человеческие. Об этом свидетельствует Аристотель в книге «Проблем», когда говорит, что все мужи<sup>43</sup>, обладавшие какой-либо выдающейся способностью, были меланхолики<sup>44</sup>. Тут он подтверждает Платоновое положение, записанное в книге «О знании»: по большей части обладатели изощренного ума (*ingeniosos*) склонны к перевозбужденности и неистовству<sup>45</sup>. Согласно же Демокриту, никто из мужей не обладает великим умом (*ingenio*), кроме тех, кто словно бы охвачен неистовством<sup>46</sup>. То же, видимо, признает и наш Платон в «Федре», когда говорит, что напрасно стучится в двери поэ-

---

<sup>42</sup> Plat. Ti. 88a. K&C отмечают, что в данном фрагменте Платон говорит только о вредных последствиях философских занятий для немощного тела, а у Фичино в силу сближения этого рассуждения с Ti. 90cd описываемый процесс предстаёт более оптимистично.

<sup>43</sup> Следуя платонической традиции, Фичино во всех своих рассуждениях о связи телесного устройства и ученых занятий имеет в виду лишь представитель мужского пола.

<sup>44</sup> Arist. Pr. 30.1 953a: πάντες ὅσοι περὶ τοὺς γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιησὶν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες. В настоящее время не все исследователи поддерживают атрибуцию данного сочинения Аристотелю.

<sup>45</sup> Plat. Tht. 144ab. В фичиновском переводе «Теэтета» диалогу придан подзаголовок «De scientia».

<sup>46</sup> Democr. fr. 68 B 17–18 DK. Все комментаторы согласны, что Фичино почерпнул это мнение из сочинений Цицерона «О дивинации» и «Об ораторе» (Div. I.37.80; Orat. II.46.194), о чем свидетельствует, напр., его датированное 1457 г. «Письмо о божественном неистовстве» к П. Альби, одно из самых ранних платонических произведений Фичино (Ficinus 1576: 612–615; рус. пер.: Фичино 2001).

зии тот, кто не подвержен неистовству<sup>47</sup>. Если даже он, возможно, имеет здесь в виду божественное неистовство<sup>48</sup>, все равно, согласно лекарям, такого рода неистовству кроме меланхоликов никто вообще не подвержен<sup>49</sup>.

Теперь нам нужно указать причины, по которым Демокрит, Платон и Аристотель утверждают, будто иные меланхолики порой настолько превосходят всех изощренностью ума (*ingenio*), что кажутся скорее божествами, нежели людьми<sup>50</sup>. И хотя Демокрит, Платон и Аристотель заявляют об этом без тени сомнения, вряд ли можно считать, что они в достаточной мере объяснили основания своих суждений. Нам же надлежит дерзнуть и с Божьей помощью исследовать эти основания. Меланхолия, то есть черная желчь, бывает двух видов: одну из них лекари называют природ-

<sup>47</sup> Plat. Phdr. 245a. Схожее мнение Фичино высказывает в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.5 и 8).

<sup>48</sup> То же состояние в аверинцевском переводе «Тимея» (71e–72a) названо «божественным безумием», но мы последовательно переводим *furog* как «неистовство» для дистанцирования от понятий, передаваемых как «ум» (см. прим. 14). Кроме того, Фичино в отличие от Платона акцентирует именно положительные характеристики данного состояния (ср. Falco 2007). Одно из самых ранних платонических произведений Фичино — письмо «*De furore divino*» 1457 г. — также обычно переводят как «О божественном безумии».

<sup>49</sup> Комментаторы отмечают (KP&S 1964: 259), что Фичино в принципе первым отождествил меланхолию выдающихся людей (Пс.-)Аристотеля с платоновским «божественным неистовством», хотя K&C обращают внимание на работу Антонио Гваинери (ум. после 1455 — см. ODMA s.v.), исследовавшего в своем труде «О болезнях головы» вопрос «почему безграмотные меланхолики становятся образованными, и почему иные из них предрекают грядущее» (*Guaineri. Practica. De egr. cap. 15.4. fols. 23v–24v*). Петр Абанский толкует соответствующее место в «Проблемах» Аристотеля прямо противоположным Фичино образом: не избыток черной желчи способствует величайшим достижениям в науках и искусствах, а умеренное смещение всех гуморов — это лучше соответствует, по его мнению, общим принципам философии Стагирита (см. Klemm 2006: 329 f.).

<sup>50</sup> K&C подчеркивают, что такой формулировки нет ни у одного из названных авторов, поэтому это «оригинальная» идея Фичино, лишь прикрытая античными авторитетами.

ной, другая происходит от горения<sup>51</sup>. Природная есть не что иное, как самая густая и сухая часть крови. Та, которая происходит от горения, подразделяется на четыре вида, возникая в результате сожжения либо природной черной желчи (*melancholia*), либо наиболее чистой части крови, либо желтой желчи, либо соленой флегмы. Все, что порождается горением, вредит суждению и мудрости. Ведь когда такой гумор воспаляется и пылает, он обыкновенно заставляет людей волноваться и неистовствовать, каковое состояние греки и называют манией, мы же — неистовством. Когда же он гаснет и наиболее тонкие и светлые части крови рассеиваются, оставшаяся негодная сажа приводит людей к оцепенению и тупости. Каковое состояние (*habitus*) и называют меланхолией, невменяемостью и отуплением<sup>52</sup>.

Лишь та черная желчь, которую мы назвали природной, приводит нас к рассудительности и мудрости, однако же не всегда. Ведь если бы была лишь она одна, то непроглядно темным и вязким маревом замутняла бы духи (*spiritus*), устрасала душу и притупляла ум (*ingenium*). Если она смешивается с простой флегмой (*pitatae simplici*), то — ибо «кровь стынет в груди»<sup>53</sup> — вместе с происходящим от холода сгущением приносит медлительность и онемение; и, по природе всякой весьма густой материи, охлаждающаяся таким образом черная желчь (*melancholia*) стремится

---

<sup>51</sup> Ср. Avic. Canon IV.1.2.47: «Все это тебе уже известно, и ты знаешь, что черная желчь — это либо осадок крови, либо перегоревшая кровь и зола [сгоревших] соков. Ты уже узнал, что такая [черная желчь] бывает кровяная, бывает слизистая, бывает желтожелчная, а бывает и перегоревшая естественная черная желчь, сама по себе» (пер. М.А. Салье). Фичино мог знать латинский перевод Авиценны, выполненный в XII в. Герардом Кремонским, хотя скорее черпал сведения о медицинских взглядах великого персидского мыслителя из других источников (ср. прим. 78).

<sup>52</sup> K&C передают *amentiam* и *vecordiam* как «being out of one's wits» и «senselessness», АТС как «demenza» и «pazzia», МВ как «Blödigkeit» и «Wahnsinn»; мы по указанным выше причинам избегаем переводить любое из этих латинских слов как «безумие». Отмечается связь данного места с медицинским руководством Антонио Гваинери (*Practica. De egr. cap. 15.3. fols. 22v–23r*).

<sup>53</sup> Verg. G. 2.484; A. 10.452.

к тому, чтобы охладиться полностью. Пребывающий в этом состоянии ни на что не надеется, всего боится, «в страхе взирает на купол небесный»<sup>54</sup>. Если черная желчь в чистом (*simplex*) или в смешанном виде загнивает<sup>55</sup>, она вызывает четырехдневную лихорадку<sup>56</sup>, опухоли селезенки и множество других недугов подобного рода. Когда же черная желчь преизбыточествует — сама по себе или в сочетании с флегмой, — она охлаждает и сгущает духи, постоянно терзает душу (*animus*) ужасом, притупляет остроту ума (*mentis*); воистину, «и у Аркадца кровь в груди не играет»<sup>57</sup>. Черной желчи не должно быть ни слишком мало, ибо тогда кровь, желтая желчь (*bilis*) и духи (*spiritus*) словно бы лишаются узды, что приводит к рассеянности ума (*ingenium*) и слабости памяти<sup>58</sup>; ни слишком много, дабы мы не выглядели сонными, словно изнуренными тяжким бременем забот, и постоянно нуждающимися в понукании. Необходимо, чтобы черная желчь, насколько позволяет ее природа, была бы наитончайшей. Если бы даже она достигла присущего ей по природе предела истончения, то не было бы вреда в том, чтобы ее было много, пусть бы даже ее было столько по весу, сколько желтой желчи (*bilem saltem*).

Пусть будет черной желчи в избытке, но лишь наитончайшей. Она не должна ни испытывать недостатка в разлитой вокруг наиболее тонкой жидкой части флегмы, ни иссыхать полностью, ни отвердевать совершенно. Пусть же не смешивается она полностью с флегмой, особенно когда та холодна или избыточна, чтобы не охладеть. Но пусть она смешивается с желтой желчью и кровью так, чтобы все три составляли одно тело в таком соотноше-

<sup>54</sup> Verg. A. 4.451.

<sup>55</sup> Напомним, что каждому гумору соответствует одна из четырех стихий (*elementa*). В данном случае Фичино переносит на черную желчь те качества, которые свойственны земле как осязаемой составляющей физического мира, а не одной из его первооснов.

<sup>56</sup> *Febris quartana* — одна из разновидностей лихорадок, описанная еще Галеном (см. Gal. De praecognit. 74–76 Nutton = 605–608 Kühn). Современными исследователями она более или менее последовательно отождествляется с малярией.

<sup>57</sup> Снова аллюзия на Вергилия, A. 10.452.

<sup>58</sup> Языковая игра: *atram bilem — bilis — instabile — labilem*.

нии, чтобы крови было в два раза больше, чем двух других гуморов; где восемь частей крови, там две — желтой желчи и две части черной желчи<sup>59</sup>. Пусть под действием двух других гуморов черная желчь умеренно воспаляется (*accendatur*) и, воспаляясь, сияет<sup>60</sup>, но пусть она не возгорается так, как это свойственно более твердой материи: ведь та, если ее чрезмерно разогреть, производит сильный жар и возбуждение; если же желчь вновь начинает охладевать, то сходным образом становится совершенно холодной<sup>61</sup>. Черная желчь подобна железу: когда она начинает заметно остывать, то охладевает полностью; когда же она, напротив, оборачивается к сильному жару, то нагревается до предела. И не должно удивлять, что черная желчь легко воспаляется, и, воспаляясь, неудержимо горит, так как мы видим, что известь, которая ей подобна, при смачивании водой тотчас разогрывается и сгорает. Черная желчь в равной мере склоняется к каждой из двух крайностей в силу некоторого единства неизменной и постоянной ее природы. Каковая склонность к крайностям не свойственна другим гуморам. Если черная желчь чрезмерно разогрывается, то вызывает величайшую дерзость и порой даже необузданность; если же она полностью остывает, то вызывает страх и величайшее малодушие. Если же она постоянно колеблется между разными состояниями, промежуточными между холодом и жаром, то она производит разные действия, подобно тому, как неразбавленное вино, особенно крепкое, оказывает разное воздействие на тех, кто его пьет допьяна, и на тех, кто лишь слегка превосходит меру<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Как отмечают K&C, в комментарии к диалогу Платона «Тимей» Фичино дает несколько иную пропорцию (App. comm. in *Timaeum* — Ficinus 1576: 1481).

<sup>60</sup> Фичино обыгрывает связь между физиологическим процессом нагревания и его предельным выражением — сиянием (*fulgeat*), — подводя медицинское рассуждение к метафорике света, свойственной платонической традиции.

<sup>61</sup> Имеется в виду: так же быстро, как и возгорается, — то есть тяготеет к крайним проявлениям любого состояния. Пояснение в следующем предложении основано на образах из «Проблем» Аристотеля (30.1 953a).

<sup>62</sup> Характеристика черной желчи по аналогии с воздействием вина на организм человека многократно встречается в «Проблемах» Аристотеля (l.c.).

Итак, надлежит поддерживать черную желчь при умеренной температуре и в должном количестве (*temperate*). Когда же черная желчь таким образом, как мы описали, приведена в надлежащее состояние (*moderata*) и смешана с желтой желчью и кровью, то она, будучи по природе сухой и находясь в состоянии настолько истонченном, насколько позволяет ее природа, легко от того восплаляется; будучи же твердой и вязкой, раз воспалившись, долго горит; обретая мощь вследствие сосредоточения вязкой сухости, она пылает с чрезвычайной силой. Так же, как если поджечь дерево вместе с соломой, то оно будет сильнее и дольше гореть и светить. Однако же от постоянного и неудержимого жара происходят сильнейшее сияние и неудержимое и непрестанное движение. Об этом же и слова Гераклита: «Сухой свет — душа (*anima*) наимудрейшая»<sup>63</sup>.

*б. Каким образом черная желчь содействует уму (*ingenium*)*

Кто-нибудь, возможно, спросит, каково же гуморальное вещество (*corpus humoris*), которое образовано из трех гуморов в той пропорции, какую мы привели выше. Почти всегда цвет его такой, какой мы видим у золота, но с легким пурпурным отливом. И когда от естественного жара или от движения тела либо души (*animi*) оно восплаляется, то пылает и светит подобно раскаленному червонному золоту, смешанному с пурпуром, как если бы это Ирида источала пылающим сердцем разные цвета<sup>64</sup>.

Кто-нибудь, опять же, спросит, каким образом такая влага (*humor*) приносит пользу уму. Прежде всего, духи, сотворенные из этой влаги, очевидно, тонки под стать той воде, которую называют водою жизни или лозы<sup>65</sup>, или же водою огненной, и обычно

<sup>63</sup> Heraclit. fr. 22 B 118 DK: αὐτὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη [καὶ ἀρίστη]. Фичино приводит эти слова Гераклита (по-гречески) и в «Платоновской теологии» (VI.2.20).

<sup>64</sup> Cp. Verg. A. 4.700–701.

<sup>65</sup> Aqua vitae представляет собой спиртовой дистиллят. Созвучие слов *vita* — *vitis* («жизнь» — «виноградная лоза») обыгрывает также технологию его получения. О способах изготовления см. Taylor 1953; о переоткрытии этой технологии в Средние века на латинском Западе ср. Siraisi 1981: 301.

ее получают возгонкой крепкого неразбавленного вина на огне. Ведь духи, сжатые тесными ходами такой черной желчи<sup>66</sup>, сильней истончаются вследствие большого жара от их сосредоточения, и, протиснувшись через узкие ходы, они вырываются тем более тонкими; во-вторых, по той же причине они более горячие и, равным образом, более прозрачные; в-третьих, легко приводимые в движение — они весьма скоры в действии; в-четвертых, непрерывно проистекая от плотной и неизменной влаги, они поддерживают деятельность весьма долго. Заручившись таким содействием, наша душа (*animus*) исследует решительно, сохраняет познанное долго. Она легко находит все, к чему бы ни устремлялась в познании, ясно постигает, отчетливо умозаключает (*dijudicat*) и потом долго помнит умозаключения.

Прибавь сюда, что душа, как мы уже указали выше, посредством такого рода побуждения или орудия — которое неким образом соответствует (*congruit*) центру мироздания и, так сказать, стягивает душу к ее средоточию — всегда стремится к внутреннему средоточию всех вещей и внедряется в самое нутро. Сверх того, орудие это соответствует Меркурию и Сатурну, из коих второй превышает всех других планет и увлекает исследующего к наивысшему. И так возникают выдающиеся философы: это происходит в особенности тогда, когда душа, отвлеченная одновременно как от внешних движений, так и от собственного тела, вплотную приближается к вещам божественным и превращается в божественное орудие. Оттого она, исполненная божественными истечениями и оракулами свыше, всегда придумывает что-то новое и необычное и прорицает будущее. И это утверждают не только Демокрит<sup>67</sup> и Платон<sup>68</sup>, но признают, кроме того, и Аристотель в книге «Проблем»<sup>69</sup>, и Авиценна в своих книгах «Божественных

---

<sup>66</sup> Чуть выше Фичино уподобил сочетание гуморов телу.

<sup>67</sup> Democr. fr. 68 B 21, 112 DK.

<sup>68</sup> Plat. Phdr. 244a–245c.

<sup>69</sup> Arist. Pr. 30.1 954a. Фичино связывает, со ссылкой на Аристотеля, меланхолический гумор с преуспеванием в любом из существующих искусств, уже в «Платоновской теологии» (Theol. plat. XIII.2.2). Там же он говорит, что для



вещей»<sup>70</sup> и «О душе»<sup>71</sup>. К чему так много о гуморе черной желчи? А чтобы мы помнили: как о наличии черной желчи — а вернее, желчи белой<sup>72</sup>, — следует заботиться и ее питать, в силу ее превосходства, так той желчи, которая ей (как мы сказали) противоположна, надлежит избегать, в силу ее гнусности. Ибо она настолько пагубна, что, по словам Серапиона, злой демон, верно, подстрекает ее приступ (impetus)<sup>73</sup>, и мудрый Авиценна этого не отрицает<sup>74</sup>.

*7. Пять главных врагов ученого: флегма,  
черная желчь, соитие, переедание и утренний сон*

Вернемся же к рассуждению, от которого мы теперь столь сильно отклонились, ибо очень долгод путь, ведущий к истине и

---

восприятия божественного провидения (providentia), выступающего орудием предвидения (vaticinium), необходимо отрешиться от внешних дел и успокоиться, как это свойственно меланхоликам — например, Сократу, который через своего демона (daemonis familiaris) мог предчувствовать будущие события, и это воздействие (instinctu daemonis) было настолько велико, что находившиеся рядом с ним люди начинали преуспевать в философских занятиях (ibid. XIII.2.33).

<sup>70</sup> Liber divinorum, букв. передача араб. الإلهيات. Более привычные названия этой книги, переведенной на латынь в XII–XIII вв., — Liber de philosophia prima sive scientia divina и Metaphysica (см. Avic. Philosophia prima). Особо K&C здесь отмечают трактат 10, главу 3: De cultu dei et utilitate eius in hoc mundo et in futuro («О служении Богу и пользе его в этом мире и в будущем»).

<sup>71</sup> Ср. Avic. De anima IV.2 и V.6.

<sup>72</sup> Обыгрывание символических коннотаций белого цвета для обозначения «наилучшей черной желчи» приводит к созданию совершенно нового медицинского термина — candida bilis, получившего широкое распространение благодаря таким сочинениям, как «О тайной философии» (ок. 1510) Агриппы Неттесгеймского и «Анатомия меланхолии» (1621) Роберта Бёртона. О других контекстах рецепции этой идеи см. Britton 2003.

<sup>73</sup> Иоанн Серапион Старший — сирийский врач IX в., здесь имеется в виду его «Малый сборник», сохранившийся в трех арабских (Al-kunnāsh aṣ-ṣaḡhir) и двух латинских переводах (с арабского): Герарда Кремонского (XII в.), который только и мог быть доступен Фичино, и Андреа Альпаго (ум. 1521). Глава De melancholia (De egr. cap. 22 — Serapio. Practica. fol. 7, col. 4) открывается словами: Scias quod melancholia est aliquid ex demonio.

<sup>74</sup> Avic. Canon III.1.4.9 (= III.1.4.19 в латинской версии): «Некоторые врачи полагают, что меланхолия возникает из-за злых духов» (пер. У.И. Каримова).

мудрости, и полон тяжких трудов на суше и на море<sup>75</sup>. Все, кто вступает на поприще это, часто рискуют на суше и в море, как сказал бы какой-нибудь поэт. Плывущих по морю непрерывно бросает, словно бы между Сциллой и Харибдой, меж двух потоков — двух гуморов, которые суть флегма и вышеназванная вредоносная черная желчь. Тем же, кто путь (да будет мне позволено так сказать) сушею держит, непрерывно противоборствуют трое чудовищ. Земная Венера<sup>76</sup> и Приап питают первое, Вакх и Церера — второе, третье же то и дело выставляет против них ночная Геката. Вот почему часто следует призывать с эфирных высот Аполлона, из океана — Нептуна, из земных пределов (terra) — Геркулеса, чтобы чудовищ, враждебных Палладе, Аполлон пронзил стрелами, Нептун поразил трезубцем, сокрушил и раздробил бы палицей Геркулес.

Первое чудовище — это Венерино соитие, особенно если в нем хоть немного переусердствовать: ведь оно сразу истощает духи (spiritus), в особенности наитончайшие, ослабляет мозг, производит расстройство в желудке и груди. Поэтому не может быть ничего более враждебного уму (ingenio)<sup>77</sup>. Ведь почему, спрашивается, Гиппократ уподоблял соитие падучей болезни, как не потому,

---

<sup>75</sup> Повторение образов Сциллы и Харибды чуть ниже, возможно, указывает, что «отступление» от линии рассуждения началось после третьей главы.

<sup>76</sup> Фичино заменяет традиционную для платонизма (Plat. Smp. 181bc) «Венеру пошлую» (Venus vulgaris) на «Венеру земную» (Venus terrena), чтобы более отчетливо противопоставить ее «Венере небесной» (Venus caelestis), отождествляемой в данном сочинении более или менее последовательно с благодатными влияниями планеты Венеры. Хотя в диалоге «О любви» (De amore 6.5) можно найти и другую классификацию: «Подчиненный Венере демон есть троякий Эрот. Первого платоники относят к небесной Венере, то есть к самому мышлению ангельского ума. Второго — к Венере пошлой, а именно к производительной способности мировой души. Оба они потому именуются демонами, что посредствуют между бесформенностью и формой, как мы уже отметили выше и как объясним немного погодя. Третий (Эрот) соотнесен к числу демонов, сопутствующих планете Венере» (ГМЧ: 193). См. также: Allen 1984: 115–121, 130–132.

<sup>77</sup> АТС отмечает здесь аналогию с 78-й главой (De coitu) «Медицинского зеркала» Арнальда из Виллановы (Arnald. Spec. med. col. 174).

что оно поражает ум (*mentem*), который священен<sup>78</sup>; оно вредит настолько, что Авиценна в книге «О животных» говорил: «Если при соитии прольется семя сверх того, что позволяет природа, то это повредит сильнее, чем если бы вытекло в сорок раз больше крови»<sup>79</sup>; так что не без оснований древние считали Муз и Мидерву девственницами. К этому относится следующее платоновское изречение: Музам Венера грозила, что за непочитание Венериных таинств вооружит против них своего сына, ответили Музы: «Марсу, Венера, Марсу грози так; твой Купидон не летает меж нами»<sup>80</sup>. В общем, ни одно чувство природа не поместила так далеко от ума (*intelligentia*), как осязание.

Неумеренность в вине и еде — второе чудовище. Ведь если вина будет с избытком или оно будет слишком горячим и крепким, то наполнит голову гуморами и самыми вредоносными парами. Я даже не говорю о том, что опьянение делает людей безумными. Ведь чрезмерная пища первым делом обращает всю природ-

---

<sup>78</sup> Как отмечают K&C, ATC и MB, в этом и других своих произведениях Фичино ошибочно приписывает данное утверждению Гиппократу — в действительности оно связывалось с именем Демокрита (ср. fr. 68 B 32 DK); в качестве источника цитаты (*μικρὰν ἐπιληψίαν εἶναι τὴν συνουσίαν*) указывают комментарий Галена (*Gal. In Hipp. Epid. lib. III comm. III 1.4*). Однако, как показывают исследования, более вероятным для Фичино источником были «Аттические ночи» Авла Геллия (*Noct. Att. 19.2.8*) или «Сатурналии» Макробия (*Sat. 2.8.16*), см. Vredeveld 1998. Этот случай чрезвычайно показателен для понимания того, как медицинские взгляды Фичино (и их источники) соотносятся с авторитетными мыслителями прошлого, которые персонально упоминаются в его сочинениях. Как любопытный факт K&C отмечают, что отношение к соитию *платоника* Фичино, отталкиваясь от представлений врачебной традиции, согласуется с аскетическими христианскими практиками; впрочем, Фичино особо оговаривает неумеренность и несвоевременность соития, чтобы оно стало «вредным», в медицинском же дискурсе эпохи рассматривались и его «оздоровительные» воздействия (ср. *Constantinus Afric. 1536: 293, 303*). Ср. также: *Plat. Ti. 91a–d*.

<sup>79</sup> *De animalibus 3.3 — Avic. Opera. fol. 32, col. 1a*. Цитата дословно не совпадает с переводом Михаила Скотта в указ. издании. Это же положение, снова несколько переиначенное, приводится Фичино в другом его медико-астрологическом сочинении, «Совете, как противостоять чуме», впервые опубликованном в 1481 г. (ст.-итал. текст см. *Katinis 2007: 167*; то же на латыни — *Ficinus 1576: 580*).

<sup>80</sup> *Diog. Laert. 3.33*. Ср. также *Ant. Gr. 9.39*.

ную силу (*vim*) для своего переваривания к желудку; и получается, что сила не может направиться одновременно к голове для умозрения (*speculationi*). Далее, негодное пищеварение притупляет остроту ума (*mentis*) избытком густых паров и гуморов. Но даже если пища переварится должным образом, все же, по словам Галена, «душа (*animus*), удушенная жиром (*adipe*) и кровью, не может обратить взор к вещам небесным»<sup>81</sup>.

Наконец, третьи чудовище — это слишком частые и продолжительные ночные бдения, особенно после вечерней трапезы, отчего даже после восхода солнца тебя сковывает сон. Так как множество ученых пребывает в заблуждении и ошибается в этом, я объясню пространно, насколько это вредит уму (*ingenio*), и приведу тому семь главнейших причин: первая происходит от самого неба, вторая — от стихий (*elementis*), третья — от гуморов, четвертая — от порядка вещей, пятая — от природы желудка, шестая — от духов, седьмая — от воображения (*phantasia*).

Прежде всего, три планеты в наибольшей степени благоприятствуют созерцанию (*contemplationi*) и красноречию, а именно те, что мы назвали выше: Солнце, Венера и Меркурий. Планеты эти, двигаясь бок о бок примерно равной поступью, бегут от нас с приходом ночи, но вновь восходят, когда близок день или уже с рассветом, и снова на нас смотрят. После восхода Солнца они, однако, тотчас вытесняются в двенадцатый небесный дом (*plagam*),

---

<sup>81</sup> Эта цитата, в расширенном варианте приводимая Фичино и в «Письмах» (*Eia discite a Platónico Galieno impossibile esse animam sanguine et adipe suffocatum coeleste aliquid cogitare — Ficinus 1576: 876*), восходит к сообщению св. Иеронима в его «Двух книгах против Иовиниана» (*Adversus Jovinianum 2.11 — PL 23. col. 340*): «Поэтому же и ученѣйшій мужъ Галенъ, толкователь Гиппократа, въ увѣщаніи медицинскомъ говоритъ, что атлеты, которыхъ жизнь и искусство состоятъ въ обжорствѣ, не могутъ ни долго жить, ни быть здоровыми; и ихъ души дотога погружены въ чрезмѣрное количество крови и въ жиръ, будто въ грязь, что они не могутъ мыслить ни о чемъ свѣтломъ, ни о чемъ небесномъ, а только о мясахъ, объ отрыжкѣ, о прозорливости желудка» (цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 4. Киев, 1879. С. 244).

который астрономы клеймят тюрьмой и теменью<sup>82</sup>. Поэтому созерцают (*speculantur*) всего пронизательней и наиболее красноречиво описывают и складно излагают ими открытое не те, кто встает ночью, когда планеты бегут от нас, или днем, после восхода Солнца, когда они вступают в дом тюрьмы и темени, но лишь те, кто встает, чтобы предаться созерцанию и писать, когда планеты только устремляются к восходу или как раз восходят.

Вторая причина, происходящая от стихий, такова: на восходе солнца воздух приходит в движение, разреживается и проясняется, а на закате всё наоборот. Кровь и дух (*spiritus*) с необходимостью перенимают (*sequi*) движение и качество разлитого вокруг них воздуха, сходного с ними по природе<sup>83</sup>.

Третья причина, производная от гуморов, следующая: на рассвете кровь приходит в движение и царствует; благодаря движению она истончается, нагревается и светлеет; духи же обыкновенно соответствуют и уподобляются крови. С наступлением ночи господствуют черная желчь — более густой и холодный гумор — и флегма, которые, вне всякого сомнения, делают духи совершенно неспособными к созерцанию.

Четвертая причина, связанная с порядком вещей, будет такая: день посвящен бодрствованию, а ночь — сну, так как, когда Солнце или вступает в наше полушарие или над ним проходит, оно своими лучами открывает телесные проходы (*meatus*), а также распространяет гуморы и духи от центра к периферии, побуждает и приводит к бодрствованию и действию и благоприятствует им. Напротив, когда оно заходит, всё ужимается, сужаясь, что в соответствии с природным порядком склоняет к сну, в особенности после третьей или четвертой части ночи. Поэтому всякий, кто спит поутру, когда Солнце и мир пробуждаются, а бодрству-

<sup>82</sup> К&С, поясняя это место, ссылаются на сочинение знаменитейшего астролога XIII в. Гвидо Бонатти *De astronomia*, где указано (I.2.3.5): «*Duodecima [domus] quidem significat carceres*» (Bonatti *Astron. col. 75*).

<sup>83</sup> Вслед за К&С, предлагаем для сравнения ссылки на Авиценну (*Avic. Canon 1.2.2.10*) и главу 3 (*De diurno sive meridiano somno*) комментария Арнальда из Виллановы к «Салернскому кодексу здоровья» (*Arnald. Conserv. fols. 15v–22r*).

ет бoльшую часть ночи, когда природа велит уже уснуть и отдыхать от дел, такой человек, без сомнения, сопротивляется порядку мироздания и самому себе, мечась и разрываясь между двух разнонаправленных влечений (*motibus*). В самом деле, когда все в мироздании движет его во вне (*extima*), он обращается внутрь себя (*ad intima*); и напротив, когда все в мироздании влечет его вовнутрь, он в это время обращается к внешнему. Как следствие, такой извращенный распорядок и противоположные влечения совершенно расстраивают все тело, а равно дух (*spiritus*) и ум (*ingenium*).

О пятой причине, происходящей от природы желудка, мы рассуждаем таким образом: под длительным воздействием дневно-го воздуха желудок, вследствие открытия каналов (*poris*), изрядно расширяется и под конец, из-за того, что духи рассеиваются, сильно ослабевает<sup>84</sup>. С наступлением ночи он вновь нуждается в обилии духов, чтобы согреться<sup>85</sup>. Поэтому тот, кто об эту по-

---

<sup>84</sup> Представление о том, что воздух проникает в тело не только через дыхательные пути, но и через кожу, можно найти в платоновском диалоге «Тимей» (79c), хотя в медицинской мысли античности оно было сформулировано гораздо раньше (см. Longrigg 1989). Сам Фичино благоприятный для здоровья воздух связывал с правильным сочетанием влажности и теплоты. В своих письмах благоприятным местом с подобными условиями он называет окрестности виллы Кареджи, где происходит действие его диалога «О любви». А в эпитоме своего перевода диалога Платона «Критий» он — опираясь, вероятно, на мнения, собранные Проклом в его комментарии к «Тимею» (In Ti. I.162.10–164.20), — рассматривает вопрос, был ли благоприятен воздух Аттики (см. Allen 1994: 87, 102).

<sup>85</sup> K&C, ATC и MB понимают под «foveatur» простое восстановление сил в желудке («to sustain itself», «sostengano», «sich wiederherzustellen»). Однако, как уже отмечалось выше, «духи» в медицинской терминологии рассматриваемой эпохи выступают медиаторами или переносчиками определенных качеств. Интересно, что в первой книге трактата — в отличие от двух других — Фичино чрезвычайно мало говорит о силах (*virtutes*) как о качествах, переносимых духами, и гораздо большее внимание уделяет жару (*calor*). При обсуждении шестой причины ниже также говорится, что духи заняты «согреванием членов тела и управлением ими» (*in membris fovendis regendisque... occupati*). Ср. у Авиценны (Canon 3.1.4.5): «Ты уже знаешь, что разновидностей расстройств способностей [мозга считается] три. Что же касается причин данного заболевания, то это может быть либо простая холодность, либо [холодность] с сухостью... Причиной

ру приступает к долгим и трудным размышлениям (*contemplationes*), силится эти самые духи притянуть обратно к голове. Таковых же рассеянных духов не достает ни желудку, ни голове. Особенно же вредно надолго засиживаться в потемках, после вечерней трапезы, углубившись в такого рода занятия, ибо тогда желудку требуется много духов для переваривания пищи и много жара. Но в результате таких ночных занятий и жар, и духи оттягиваются к голове; и получается, что вдоволь их не хватает ни мозгу, ни желудку. Добавь к этому, что вследствие такого их перемещения голова наполняется густейшими парами от пищи, а в желудке пища, недополучившая жара и духа (*spiritu*), накапливается непереваренной и загнивает, отчего опять же голова тяжелеет и начинает болеть. Наконец, в утренние часы надлежит вставать затем, чтобы очистить каждый член тела от всевозможных нечистот, накопившихся за время сна; ведь хуже всего то, что работавший ночью уже полностью расстроил пищеварение, а, почивая утром, он долго препятствует очищению от нечистот. А это, по мнению всех врачей, считается наивреднейшим как для ума (*ingenio*), так и для тела. Поэтому вовсе не случайно, что те, кто вопреки природе использует, подобно совам, день вместо ночи, и, наоборот, ночь — вместо дня, волей-неволей уподобляются совам и в том, что зоркость их ума (*mentis*) помрачается у них при сиянии истины точно так же, как при свете солнца — зрение совы<sup>86</sup>.

---

такого повреждения является именно холодность, а не теплота, ибо данное повреждение представляет собой исчезновение или уменьшение мыслительных способностей, а теплота побуждает к действию мышление, являющееся одним из [видов] движения пневмы; благодаря теплоте [пневма] движется от передней части мозга к его задней части и обратно. Теплота возбуждает движение и способствует ему, а застывание препятствует движению» (пер. У.И. Каримова). Ср. также диалог Фичино «О любви» (*De amore* 7.4), где говорится об искрах света, разносимых духами от сердца по всему телу, и доставляемых прежде всего в глаза. О том, что теплый ветер влечет души от холода мира становления к божественному, писал, обыгрывая понятие *лѳеѳца*, Порфирий (*Antr.* 25).

<sup>86</sup> В качестве параллелей к фичиновскому рассуждению о «пятом основании» К&С указывают Арнальда из Виллановы (*Spec. med.* 73) и Авиценну (*Canon*

Шестая причина, происходящая от духов, такова: дневное утомление в конце концов рассеивает духи, особенно тончайшие, и ночью остаются лишь немногие — густые, грубые и совершенно непригодные для ученых занятий, так что ум (*ingenium*), полагающийся на эти немощные крылья, мог бы летать не иначе, как нетопыри и филины. Напротив, утром, после сна, когда духи восстановлены, а члены тела укреплены настолько, что почти не нуждаются в их помощи, в распоряжении мозга оказывается множество тончайших духов, и они тем легче ему повинуются, что совсем мало обременены согреванием членов тела и управлением ими.

Наконец, седьмая причина так выводится из природы фантазии (*phantasiae*)<sup>87</sup>: фантазия, или воображение, или мышление

---

1.2.2.13; 3.1.4.1 и 4). Как отмечает АТС, сравнение воздействия истины на ум и дневного света на летучих мышей — это тоπος, восходящий к Аристотелю (*Metaph.* 2.1 993b9–11), в котором слышны отголоски образов из платоновского мифа о пещере (R. 514a–521d). В частности, к этому топосу обращается Фома Аквинский в своих комментариях к «Книге причин» (Th. Aquinas. *Super De Causis. Prooemium*: здесь «*postua*», как у Фичино) и к «Метафизике» (*Sent. Metaph. lib. 2. l. 1. n. 10, 12, 14*: «*nycticoгах*»). Ср. у Авиценны (*Canon 3.1.4.4 и 5*): «При [помрачении сознания] от загнившей и ставшей острой слизи... появляется тяжесть в голове. Вследствие холодности вещества [слизи] они погружаются в спячку, тогда как помрачение сознания наступает у них вследствие проявляющейся [при гниении слизи] теплоты. Они не выпускают из рук то, что схватили, и иногда воображают себя животным и птицами... Для рассудка нет врага сильнее, чем переполнение пищей и влагой» (пер. У.И. Каримова). Схожий образ в схожем контексте находим у Фичино и в «Платоновской теологии» (*Theol. plat. VI.2.18*).

<sup>87</sup> В данном случае Фичино утверждает, что природа фантазии такова, что дневные ощущения и восприятия могут «негативно» воздействовать на нее, отвлекая от созерцания подлинных вещей. Ср. его диалог «О любви» (6.6): «Через органы чувств он (*spiritus*) воспринимает образы внешних тел, которые не могут быть запечатлены в душе (*anima*), поскольку бестелесная субстанция, превосходящая тела, не может формироваться, воспринимая образы тел. Но душа, повсюду присутствуя в жизненном духе, легко различает в нем, как в зеркале, образы тел и по ним судит о самих телах. Это знание (*cognitio*) платоники называют ощущением. Созерцая эти образы, душа собственной силой (*vi*) воспринимает в себе подобные им, но гораздо более чистые образы. Такого рода восприятие (*conserptionem*) мы называем воображением и фантазией (*phantasiam*). Таким образом воспринятые образы сохраняются в памяти. Они часто побуж-



(*cogitatio*) — или каким бы другим именем ни показалось нужным наречь это — во время бодрствования отвлекается и тревожится длинной чередой противоречивых образов (*imaginibus*)<sup>88</sup>, мыслей (*cogitationibus*) и забот<sup>89</sup>. Такого рода рассеяние и смятение в высшей степени противопоказаны тем, кто устремляется к созерцанию (*contemplationi*) и взыскует всецело спокойного и ясного ума (*mentem*). Только ночной покой в конце концов утихомиривает и умиротворяет это возбуждение. Итак, с наступлением ночи мы приступаем к научным занятиям всегда со смятенным

---

дают внутренний взор души рассматривать содержимые в ней общие идеи вещей (*universales rerum ideas*). Поэтому когда душа заметит с помощью чувств и воспримет воображением некоего человека, она разумом (*intellectu*) своим созерцает природу (*rationem*) и определение, общее всем людям, благодаря врожденной ей идее (*ideam*) человека и, созерцая, сохраняет их в себе. Так что для души (*animi*), которая хранит в памяти воспринятый и преобразованный ею образ единжды увиденного ею прекрасного человека, достаточно того, что она однажды видела его (возлюбленного — *И.Г.*). Но для глаза и духа (*spiritui*), которые воспринимают, подобно зеркалу, образ тела только в его присутствии и теряют его, когда его нет, необходимо постоянное присутствие прекрасного тела, чтобы постоянно освещаться, согреваться и наслаждаться его сиянием. Поэтому и сами они из-за своего несовершенства требуют присутствия тела, и душа, по большей части следуя им, вынуждена желать того же» (ГМЧ: 194). С учетом этого фрагмента становится понятно, что под «фантазией» Фичино понимает способность души, связывающую ее с восприятием образов более «грубых», чем собственная природа души. Поэтому посредством фантазии и возможно отвлечение души от созерцания подлинных вещей — к их чувственным подобиям. См. также рассуждение о природе фантазии и образах, которые могут во время беременности влиять на оформление зародыша, в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.25; XIII.4.4–5).

<sup>88</sup> Выражение *longis imaginibus* в данном контексте может означать именно длинную череду образов, хотя подобное словоупотребление нам удалось найти только в «Элегиях» Проперция (II.13b.19: *nec mea tunc longa spatietur imagine rotpra*), где речь идет о веренице изображений предков на погребальной церемонии, а не о воспринимаемых образах.

<sup>89</sup> О необходимости отрешаться от дневных трудностей и дел (*externis negotiis*) ради постижения вещей божественных, со ссылкой на опыт Ферекида Сиросского (ок. VI в. до н.э.), Пифагора (ок. 570 до н.э. — ок. 490 до н.э.) и в особенности Плотина (ок. 204–270), Фичино пишет в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.33–37). Ср. прим. 26.

умом (*mente*), когда же бóльшая ее часть миновала — уже со спокойным. Всякий же, кто намеревается чересчур обеспокоенным умом (*mente*) судить о вещах, каковы они суть (*res ipsas*), подобен тому, кто, испытывая головокружение, полагает, по словам Платона, что все вокруг пребывает во вращении, в то время как это у них в голове кружится<sup>90</sup>. Поэтому и Аристотель в «Экономике» вполне разумно предписывает подниматься до рассвета, и подтверждает, что это приносит много пользы и здоровью тела, и философским занятиям<sup>91</sup>. Мы принимаем это, только ни в коем случае нельзя пренебрегать скорым и скромным ужином, дабы избежать утреннего несварения. Даже святой пророк Давид, глашатай всемогущества Господня, говорит, что всегда встает славить своего Бога игрой на кифаре и пением псалмов не вечером, но ранним утром и предрассветной порой<sup>92</sup>. Итак, и мы должны пробуждаться в эти часы умом (*mente*), а сразу после и телом — если, конечно, обстоятельства этому не препятствуют.

---

<sup>90</sup> Языковая игра: *vertiginem — verti — vertantur*. Как отмечают К&С, данный образ может быть отсылкой к диалогам «Кратил» (411b) или «Теэтет» (179d–180b или 194b); в схожем контексте Фичино ссылается именно на этот последний диалог (*Theol. plat. XIV.10.7*). Укажем еще место из «Тимея» (90c–d).

<sup>91</sup> *Arist. Oec. 1.6.5 1345a (τὸ τε διανίστασθαι νύκτωρ· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγιειαν καὶ οἰκονομίαν καὶ φιλοσοφίαν χρήσιμον)*. В настоящее время это сочинение считается псевдо-аристотелевским. Фичино мог знать его перевод на латынь, выполненный Леонардо Бруни Аретино (1370–1444), но мог работать и с текстом на языке оригинала.

<sup>92</sup> Пс. 56:8–9, 107:3.

## Источники и литература

- ГМЧ — *Фичино, Марсилио*. Комментарий на «Пир» Платона, О любви / Вступ. ст. А.Х. Горфункеля; пер. А.Х. Горфункеля, В.И. Мажуги, И.Х. Черняка // Эстетика Ренессанса / Сост. В.П. Шестаков. Т. 1. М.: «Искусство», 1981. С. 139–143; 144–241. [Пер. по изд.: *Ficino, Marsilio*. Commentaire sur le Banquet de Platon / texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel. Paris : Les Belles Lettres, 1956.]
- Фичино 2001 — *Фичино, Марсилио*. О божественном неистовстве (De divino furore) / Пер. О.Д. Григоровой // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2001. Т. 4. С. 267–272.
- АТС — *Ficino, Marsilio*. Sulla vita / Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero; presentazione di Giovanni Santinello. Milano: Rusconi Libri, 1995.
- Ficinus 1576 — Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies... Basileæ: ex officina Henricpetrina, 1576.
- Ficino. Cons. — *Ficino, Marsilio*. Il consilio contro la pestilentia // Katinis T. Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consilio contro la pestilentia. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2007. P. 155–209.
- Ficino. Theol. plat. — *Ficino, Marsilio*. Platonic Theology / Ed. by James Hankins with an English translation by Michael J.B. Allen. Vols. 1–6. Harvard University Press, 2001–2006.
- K&C — *Ficino, Marsilio*. Three Books on Life / A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1989.
- МВ — *Ficino, Marsilio*. De vita libri tres. Drei Bücher über das Leben / Hrsg., übers., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michaela Boenke. Paderborn: Fink, 2012.
- Платон. Соч. — Платон. Сочинения в 4-х томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи. Т. 1–4. М.: «Мысль», 1990–1994.
- Alderotti 1937 — Thaddæus Florentinus. I consilia: trascritti dai codici Vaticano Lat. n. 2418 e Malatestiano 500.24.3, con 4 tavole di riproduzione parziale in fac-simile dei testi e pubblicati a cura di Giuseppe Michele Nardi: introduzione riflettente le condizioni della medicina durante il sec. 13. e

- l'indirizzo dell'insegnamento medico filosofico di Taddeo nello studio bolognese; prefazione di Pietro Capparoni. Torino: Minerva Medica, 1937.
- Anth. Gr. — Anthologia Graeca / Griechisch-deutsch ed. Hermann Beckby. Bd. I–IV. 2. verb. Aufl. München: Ernst Heimeran, 1965. [Греческая эпиграмма / Сост. Н.А. Чистяковой. СПб.: «Наука», 1993.]
- Arist. Metaph. — Aristoteles. Metaphysica // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Метафизика // Соч. в 4-х томах. Т. 1 / Редактор тома В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 63–367.]
- Arist. Oec. — Aristoteles. Oeconomica // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Псевдо-Аристотель. Экономика / Пер. и прим. Г.А. Тароняна // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 215–242.]
- Arist. Pol. — Aristoteles. Politica // Aristoteles Graece / ex rec. Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Политика / Пер. С.Ф. Жебелева (сверен А.И. Доватуром и уточнен В.В. Бибихиным) // Соч. в 4-х томах. Т. 4. М.: «Мысль», 1983. С. 375–644.]
- Arist. Pr. — Aristoteles. Problemata // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831.
- Arnald. De conserv. — Arnaldus de Villanova. De conservanda bona valetudine. Opusculum Scholæ Salernitanæ... Parisiis: apud Carolum Perier, in vico Bellovaco, sub Bellerophonte, 1555.
- Arnald. Spec. med. — Arnaldus de Villanova. Speculum introductionum medicinalium // Arnaldi Villanovani Philosophi et Medici summi Opera omnia. Cum Nicolai Taurelli Medici et Philosophi in quosdam libros Annotationibus: indice item copiosissimo. Basileæ: ex officina Pernea per Conradum Vvaldkirch, 1585. Cols. 2–238.
- Avic. Canon — Ibn Sīnā. Kitāb al-Qānūn fī al-ṭibb. Romae: in Typographia Medicea, 1593. [Лат. пер. Герарда Кремонского (12 в.): Liber canonis Avicenne revisus & ab omni errore mendaque purgatus summaque cum diligentia impressus. Venetiis: per Paganinum de Paganinis Brixiensem, 1507; испр. и доп. Андреа Альпаго (ум. 1521): Principis Avicennae libri Canonis... Venetiis: in edibus Luce Antonii Iunta Florentini, 1527. Рус. пер. с арабского: Абу Али ибн Сина (Авиценна). Канон врачебной науки / Пер. М.А. Салье, Ю.Н. Завадовского, У.И. Каримова и др. Книги I–V в 6 томах. Ташкент: Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1979–1982.]
- Avic. De anima — Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā' / Ed. by Fazlur Rahman. London: Oxford Univ. Press, 1959. [Al-Shifā', al-Ṭabī'yyāt VI: al-Nafs. Лат. пер.: Avic. Opera. fols. 1–28v; Avic.

- Lat. 1.1 & 1.2. Незначит. сокращ. рус. пер. А.Л. Хромова *Книги о душе* по изданию Ф. ар-Рахмана в книге: Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. Москва: «Наука», 1980. С. 383–521.]
- Avic. De animalibus — Ibn Sīnā. Al-Shifāʿ, al-Ṭabīʿyyāt VIII: al-Ḥayawān / Eds. A. Muntaṣir, S. Zayed, ʿA. Ismāʿil; intr. I. Madkour. Le Caire, 1970 [i.e. 1980]. [Лат. пер.: Avic. Opera. fols. 29–64.]
- Avic. Lat. 1.1 — Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Partes I–III. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1972. (Avicenna Latinus 1.1.)
- Avic. Lat. 1.2 — Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Partes IV–V. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1968. (Avicenna Latinus 1.2.)
- Avic. Lat. 1.3–5 — Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction doctrinale par G. Verbeke. Vols. 1–3. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977–1983. (Avicenna Latinus 1.3–5.)
- Avic. Opera — Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima. [Venetiis:] per Bonetum Locatellum Bergomensem, 1508.
- Avic. Philosophia prima — Ibn Sīnā. Al-Shifāʿ, al-Ilāhiyāt. Vols. 1–2 / Eds. G.C. Anawati, M.Y. Moussa, S. Dunya, S. Zayed; intr. I. Madkour. Le Caire, 1960. [Лат. пер.: Avicenna Latinus 1.3–5; Avic. Opera. fols. 70–109.]
- Bonatti Astron. — Guidonis Bonato Foroliviensis mathematici De Astronomia tractatus. Universum quod iudiciariam rationem Nativitatum, Aëris, Tempestatum, attinet, comprehendentes. Adiectus est Cl. Ptolemæi liber Fructus, cum Commentariis Georgii Trapezuntii. Basileæ, 1550.
- Burnet — Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. T. I–V. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1900–.
- CCG — Cambridge Companion to Galen / Ed. by R.J. Hankinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Constantinus Afric. 1536 — Constantini Africani post Hippocratem et Galenum, quorum, Græcæ linguæ doctus, sedulus fuit lector, medicorum nulli prorsus, multis doctissimis testibus, posthabendi Opera... [Vol. 1.] Basileæ: apud Henricum Petrum, 1536.

- Diog. Laert. — Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem / ex Italicis codd. nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Platoni et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini Vita Procli, J.F. Boissonadio edentibus. Graece et Latine cum indicibus. Parisius: editore Ambrasio Firmin Didot, 1869. [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.И. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986.]
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels / Hrsg. von Walter Kranz. 6. Auflage. Bd. I–III. Zürich: Weidmann, 1951–1952.
- Gal. De praecognit. — Galeni De praecognitione / edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est V. Nutton. Berolini: in aedibus Acad. Scientiarum, 1979. (Corpus Medicorum Graecorum V 8, 1.) [Старое изд.: De praenotione ad Posthumum // Claudii Galeni Opera Omnia / ed. curavit C.G. Kühn. T. XIV. Lipsiae: in officina libraria Car. Cnoblochii, 1827. P. 599–673.]
- Gal. In Hipp. Epid. lib. III comm. III — Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum III commentaria III / edidit E. Wenkebach. Lipsiae et Berolini: in aedibus B.G. Teubneri, 1936. (Corpus Medicorum Graecorum V 10, 2, 1.)
- Gel. Noct. Att. — Aulus Gellius. Noctes Atticae / Aulu-Gelle. Les Nuits attiques / Texte établi et trad. par R. Marache (t. 1–3) et Y. Julien (t. 4). Paris: Les Belles Lettres, 1967, 1978, 1989, 1998. [Авл Геллий. Аттические ночи / Пер. под общ. ред. А.Я. Тыжова (Т. 1); А.Я. Тыжова и А.П. Бехтер (Т. 2). СПб.: «Гуманитарная Академия», 2007–2008.]
- Guaineri. Practica — Practica Antonii Guainerii papiensis doctoris preclarissimi. [Venetiis:] Per Bonetum Locatellum Bergomensem, 1497 [i.e. 1498].
- Iamb. Vit. Pyth. — Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life: Text, Translation and Notes / Ed. and tr. John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Scholars Press, 1991. [Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Вступ. ст. и пер. И.Ю. Мельниковой. М.: «Алетейя», 2002.]
- Macrob. Sat. — Macrobius. Saturnalia / Ed. and tr. Robert A. Kaster. Vols. 1–3 (Loeb classical library 510–512). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. [Макробий. Сатурналии / Пер. В.Т. Звиревича; общ. ред. М.С. Петровой. М.: «Кругъ», 2013.]
- ODMA — The Oxford Dictionary of the Middle Ages. Oxford Univ. Press, 2010.
- PL — Patrologia Latina / Éd. J.P. Migne.

- Plat. Ap. — Plato. Apologia Socratis // Burnet I (1905). [Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева, свер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Соч. 1 (1990). С. 70–96.]
- Plat. Grg. — Plato. Gorgias // Burnet III (1909). [Горгий / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Соч. 1 (1990). С. 477–574.]
- Plat. Lg. — Plato. Leges // Burnet V.1 (1906). [Законы / Пер. А.Н. Егунова, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 4 (1994). С. 71–437.]
- Plat. Phdr. — Plato. Phaedrus // Burnet II (1910). [Федр / Пер. А.Н. Егунова, сверен А.А. Столяровым // Платон. Соч. 2 (1993). С. 135–191.]
- Plat. R. — Plato. Respublica // Burnet IV (1905). [Государство / Пер. А.Н. Егунова, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 3 (1994). С. 79–420.]
- Plat. Smp. — Plato. Symposium // Burnet II (1910). [Пир / Пер. С.К. Апта, сверен А.А. Столяровым // Платон. Соч. 2 (1993). С. 81–134.]
- Plat. Tht. — Plato. Theaetetus // Burnet I (1905). [Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Соч. 2 (1993). С. 192–274.]
- Plat. Ti. — Plato. Timaeus // Burnet IV (1905). [Тимей / Пер. С.С. Аверинцева, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 3 (1994). С. 421–500.]
- Porph. Antr. — Porphyrius. De antro nympharum. [Порфирий. О пещере нимф / пер. А.А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А.А. (сост. и общ. ред.), Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 577–591.]
- Porph. Gaur. — Porphyrius (Ps.-Galenus). Ad Gaurum (πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα). [Псевдо-Гален. Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы / введ. и пер. Е.В. Афонасина // ΣΧΟΛΗ. Vol. 7.1 (2013). С. 176–238.]
- Procl. H. — Proclus. Hymni // Orphica / Recensuit Eugenius Abel. Lipsiae · Praegae, 1885. P. 276–302. [Гимны Прокла / пер. О.В. Смыки // Античные гимны / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Издательство Московского университета, 1988. С. 269–279.]
- Procl. In Ti. — Proclus. In Platonis Timaeum commentarii. [Прокл Диадок. Комментарий к «Тимею». Книга I / Пер. С.В. Месяц. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012.]
- Serapio. Practica — Practica Jo. Serapionis dicta breviarium. Liber Serapionis de simplici medicina. Liber de simplici medicina, dictus circa instantis. Practica platearii. Venetiis: mandato & expensis Andree Toresani de Ansula per Bernadinum Vercellensem, 1503.
- Th. Aquinas. Sent. Metaph. — S. Thomae Aquinatis. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio / Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi. Taurini · Romae: Marietti, 1971.

- Th. Aquinas. Super De Causis — S. Thomae Aquinatis. Super librum De Causis expositio / Ed. H.D. Saffrey. Fribourg: Société Philosophique · Louvain: Nauwelaerts, 1954.
- Афонасин 2015 — *Афонасин Е.* Дикеарх о душе // Платоновские исследования. Вып. II. 2015 (1). С. 226–243.
- Гаспаров 1975 — Марк Туллий Цицерон. Тускуланские беседы // Избранные сочинения / Пер. с лат. и комментарии М.Л. Гаспарова. М.: «Художественная литература», 1975.
- Иванова 2007 — *Иванова Ю.В.* Возрождение философии: Марсилио Фичино // История литературы Италии / Ред. М.Л. Андреев. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 2. Кн. 1. С. 385–406.
- Кудрявцев 2008 — *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: «Наука», 2008.
- Ренч 2009 — *Ренч Т.* Культура quaestio: к вопросу об истории литературных форм средневековой философии // Культура интерпретации до начала Нового времени / Под ред. Ю.В. Ивановой, А.М. Руткевича. М.: Издательский дом ГУ–ВШЭ, 2009. С. 181–207.
- Рижский 1985 — Марк Туллий Цицерон. О дивинации // Философские трактаты / Отв. ред. Г.Г. Майоров; пер. с лат. и комм. М.И. Рижского. М.: «Наука», 1985.
- Agrimi & Crisciani 1980 — *Agrimi J., Crisciani C.* Malato, medico, medicina nel Medioevo. Torino: Loescher Editore, 1980.
- Allen 1984 — *Allen M.J.B.* The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his *Phaedrus* Commentary, its Sources and Genesis. Berkeley UP, 1984.
- Allen 1994 — *Allen M.J.B.* Nuptial arithmetic: Marsilio Ficino's commentary on the fatal number in Book VIII of Plato's *Republic*. Berkeley UP, 1994.
- AR&D 2002 — Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy / Ed. by Michael J.B. Allen and Valery Rees, with Martin Davies. Brill, 2002.
- Bono 1984 — *Bono J.J.* Medical Spirits and the Medieval Language of Life // *Traditio*. 1984. Vol. 40. P. 91–130.
- Britton 2003 — *Britton P.* “Mio malinconico, o vero... mio pazzo”: Michelangelo, Vasari, and the Problem of Artists' Melancholy in Sixteenth-Century Italy // *The Sixteenth century Journal*. 2003. Vol. 34. No. 3. P. 635–675.
- Buhlman 1982 — *Buhlman J.A.* The Three Graces: Cosmic Harmony in Scève's *Délie* // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 1982. T. 44, No. 1. P. 53–63.



- CF&R 2011 – *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence* / Ed. by Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, and Valery Rees. Brill, 2011.
- Corrias 2012 – *Corrias A. Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul // The International Journal of the Platonic Tradition*. 2012. Vol. 6. P. 81–114.
- Crisciani & Ferrari 2010 – *Crisciani C., Ferrari G. Introduzione // Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia. Vol. 2: Tractatus de humido radicali* / Ed. Michael R. McVaugh. Barcelona, 2010. P. 319–571.
- Bullard 1990 – *Bullard M.M. The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology // Renaissance Quarterly*. 1990. Vol. 43. No. 4. P. 687–708.
- Clydesdale 2011 – *Clydesdale R. 'Jupiter tames Saturn': Astrology in Ficino's Epistolae // Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence* / Ed. by S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees. Leiden, 2011. P. 117–132.
- Falco 2007 – *Falco R. Marsilio Ficino and Vatic Myth // Modern Language Notes*. 2007. Vol. 122. No. 1. P. 101–122.
- Ferrari 2009 – *Ferrari F. "Un altro modo di vedere". Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino // Anima e libertà in Plotino, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29–30 gennaio 2009. Catania, 2009. P. 113–135.*
- Ferwerda 1990 – *Ferwerda R. Plotinus and the Muses // Hermes*. 1990. Bd. 118. H. 2. P. 204–212.
- Gentile 1990 – *Gentile S. Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino // Rinascimento. 2nd series*. 1990. Vol. 30. P. 57–104.
- Gentile & Toussaint 2006 – *Marsilio Ficino: Fonti, testi, fortuna. Atti del convegno internazionale (Firenze, 1–3 ottobre 1999) / A cura di S. Gentile, S. Toussaint. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006.*
- Hankins 2007 – *Hankins J. The significance of Renaissance philosophy // The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy / Ed. by James Hankins. Cambridge University Press, 2007. P. 338–345.*
- Hankins 2011 – *Hankins J. Humanist Academies and the "Platonic Academy of Florence" // On Renaissance Academies: Proceedings of the international conference "From the Roman Academy to the Danish Academy in Rome," 11–13 October 2006 / Ed. M. Pade. Rome: Edizioni Quasar, 2011. P. 31–46.*
- Hirai 2002 – *Hirai H. Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino // Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy. Leiden: Brill, 2002. P. 257–284.*
- Hodges 1996 – *Hodges K.A. Unfolding Sophistic and Humanist Practice through Ingenium // Rhetoric Review*. 1996. Vol. 15. No. 1. P. 86–92.

- Jacquart 1993 — *Jacquart D.* La scolastica medica // Storia del pensiero medico occidentale / A cura di Mirko D. Grmek. Roma · Bari: Edizioni Laterza, 1993. Vol. 1. P. 261–322.
- Katinis 2007 — *Katinis T.* Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consiglio contro la pestilentia. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2007. [Критич. изд. Consiglio contro la pestilenza (ст.-итал. текста): P. 155–209.]
- Klemm 2006 — *Klemm M.* Medicine and Moral Virtue in the Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano // Early Science and Medicine. 2006. Vol. 11. No. 3. P. 302–335.
- KP&S 1964 — *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and Melancholy. London: Nelson, 1964.
- Kristeller 1972 — *Kristeller P.O.* Buoninsegni (Boninsegni), Giovambattista // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 15. Roma, 1972. P. 255–256.
- Kristeller 1978 — *Kristeller P.O.* The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication // Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen / Ed. Erna Halfstein, Pawel Czartoryski, Frank D. Grande. Wrocław · Warszawa: Ossolineum, 1978. P. 25–35.
- Longrigg 1989 — *Longrigg J.* Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine // History of Science. 1998. Vol. 27. P. 1–39.
- Mehus 1769 — *Mehus L.* Historia literaria Florentina ab anno MCXII usque ad annum MCDXXXIX. Florentiae, 1769 [repr. mit einer Einleitung, analyt. Inhaltsübersicht und Bibl. von Eckhard Kessler. München: W. Fink, 1968].
- Meyer-Baer 1949 — *Meyer-Baer K.* Musical Iconography in Raphael's Parnassus // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1949. Vol. 8 (2). P. 87–96.
- Rorty 1984 — *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, and Q. Skinner. Cambridge UP, 1984. P. 49–75.
- Sanders 2008 — *Sanders K.R.* Mens and Emotion: *De Rerum Natura* 3.136–46 // The Classical Quarterly (New Series). 2008. Vol. 58. No. 1. P. 362–366.
- Siraisi 1981 — *Siraisi N.* Taddeo Alderotti and his pupils. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Snyder 2008 — *Snyder J.* Matter and Method in Marsilio Ficino's Platonic Theology: A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Philosophy in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. City University of New York, 2008.
- Stein 1888 — *Stein L.* Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance. I. Die erste "Geschichte der antiken Philosophie" in der Neuzeit // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1888. Bd. 1 (4). S. 534–553.

- Tarabochia Canavero 1999 – *Tarabochia Canavero A.* Sulle tracce di Ficino: il *De vita* e il *Pimander* nelle biblioteche dell'Europa centro-orientale // *Verbum. Analecta neolatina.* 1999. Vol. 1. No. 2. P. 159–175.
- Taylor 1953 – *Taylor F.S.* The Idea of the Quintessence // *Science, Medicine, and History: Essays in Honour of Charles Singer* / Ed. E. Ashworth Underwood. London: Oxford Univ. Press, 1953. Vol. 1. P. 247–265.
- Vredeveld 1998 – *Vredeveld H.* «Hippocrates coitum comitali morbo similem iudicavit»: a Note on Marsilio Ficino, *De vita*, I, 7 // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.* 1998. T. 60, No. 3. P. 741.
- Zorach 2007 – *Zorach R.* Love, Truth, Orthodoxy, Reticence; or, What Edgar Wind Didn't See in Botticelli's Primavera // *Critical Inquiry.* 2007. Vol. 34. No. 1. P. 190–224.
- Zuccolin 2010 – *Zuccolin G.* Medici a corte e formazione del signore // *Costumi educativi nelle corti europee, XIV XVIII secolo* / A cura di M. Ferrari. Pavia: Pavia University Press, 2010. P. 77–102.