Илья Гурьянов

Платонизм множественности: полемика Фичино с аверроистским учением о едином для всех людей интеллекте[*]

Ilya Guryanov

Platonism of Multiplicity: Ficino's Polemic against the Averroist Doctrine of the Unicity of Intellect

Abstract. The paper examines Ficino's Platonic critique of the famous Averroist doctrine. It analyzes the heterogeneity of Ficino's (anti-)Averroist discourse across three genres: epistolae, the commentary on Plotinus, and the treatise *Theologia platonica*. Ficino shows ambivalence toward Averroes but entirely rejects "Averroists", who represent a specific type of abuse of natural human rationality grounded in Averroes's works. Ficino aims to undermine their claim that their doctrine of the intellect rests on apodictic demonstration. He re-describes the very process of knowing the intellect as the dialectical demonstration. What Ficino finds unacceptable in "modern Averroism" is its elimination of the intersubjective dimension and the contingency of cognitive acts. Ficino insists that it is *we* who think, ascending through the highest part of the soul to the One. Through this ascent, we form new unities — with the cosmos and with other people — and transform ourselves. This stands against the Averroist model where a single intellect thinks through us, using us merely as instruments of cognition. The paper also examines the role of Plotinus' noology in establishing that, within Ficino's conception, no insurmountable obstacles prevent the lower part of the knowing soul (corresponding to the passive intellect in Averroes' terminology) from joining the divine intellect. Separately, the historiographical concept of "multiple Averroisms" is analyzed. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino's epistles, *Contra Averroem, scilicet, quod non sit unicus hominum intellectus* and *De anima*, is provided.
Keywords: Marsilio Ficino, (anti-)Averroist discourse, multiple Averroisms, unity of the intellect, hermeneutics of genre.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет; Российский государственный гуманитарный университет.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 24.1 (2026) DOI: 10.25985/PI.24.1.10

[*] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980 в СПбГУ, https://rscf.ru/project/24-18-00980/.

Историко-философские исследования показывают, что апелляции к фигуре Аверроэса не являются чертой только лишь домодерной интеллектуальной культуры, но сохраняют свою актуальность и в философских дебатах позднего Просвещения, и даже в XX в. Так, Иоганн Готфрид Гердер, отсылая к идее Канта о человечестве как подлинном субъекте морального прогресса, в уничижительном ключе называет это учение идущим по пути аверроистской философии, «согласно которой весь человеческий род обладает лишь одной единой и притом весьма низкой душой»[1]; а Эрнст Блох, напротив, горячо солидаризируется с Аверроэсом как с одним из представителей «левого аристотелизма», видя в «том же» аверроистском учении эгалитарный и эмансипаторный потенциал[2]. Оставляя в стороне вопросы о контекстах и справедливости данных утверждений, следует отметить, что многообразие способов апелляции к Аверроэсу в сочетании с богатством концептуальных положений, встречающихся в сочинениях кордовского мыслителя, позволяет исследователям осторожно говорить о «множественных аверроизмах» (по аналогии с понятием «множественных аристотелизмов», сформулированным Чарль-

[1] «nach der das ganze Menschengeschlecht nur Eine und zwar eine sehr niedrige Seele besitzet» (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 2.9.1.15–17 = Bollacher 1989: 338); общепризнано, что выпад направлен против работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Об этом эпизоде полемики Гердера с Кантом см. в Sgarbi 2013: 265–266. Ученый узус эпохи допускал перевод словом *Seele* латинских терминов вроде *mens* или *animus*, однозначно отсылающих к понятию ума, которое более адекватно, чем понятие души, передает суть учения Аверроэса. Полагаю, выражение *niedrige Seele*, означающее низменную или подлую душу, выбрано Гердером прежде всего с полемическими целями. Однако приписывание аверроистской философии отождествления определенной концепции интеллекта с человеческой душой встречается уже у Фомы Аквинского (*Contra Gent.* 2.61.3), впоследствии же этот топос стал воспроизводиться в антиаверроистском дискурсе — например, Марсилио Фичино. Интересно, что тот же связанный с концептами *mundus intelligibilis* и *Geisterwelt* (мир духов) комплекс представлений, который позволил Гердеру и другим современникам кёнигсбергского мыслителя заподозрить его в аверроизме, Манфред Баум довольно убедительно вписывает в контекст рецепции Кантом платонизма (Баум 2019).

[2] Bloch 2019: 17–19.

зом Шмиттом)[3]. Это нововведение призвано разрешить апорию, остроумно подмеченную Паулем Оскаром Кристеллером на материале интеллектуальной истории эпохи Возрождения:

> Если мы называем аверроистами только тех аристотеликов, которые согласны с Аверроэсом в интерпретации каждого отдельного пассажа из Аристотеля, то едва ли когда-либо существовал хоть один аверроист. Если мы называем аверроистом любого мыслителя, который позаимствовал какие-либо взгляды из комментариев Аверроэса, то едва ли существовал хоть один аристотелик, которого нельзя было бы по этой причине назвать аверроистом[4].

Для упорядочивания языка современных исследований Гвидо Джильони даже предложил терминологически строго развести следующие описательные характеристики: «Аверроэсово» (Averroan) относится к любому философскому положению, сформулированному непосредственно кордовским мыслителем Ибн Рушдом; «аверроистскими» (Averroist) называются убеждения, которых придерживался любой последователь Ибн Рушда на латинском Западе в Средние века, эпоху Возрождения, а также — всё реже и реже — в XVII и XVIII веках; «аверроистическое» (Averroistic) отсылает к обобщенному культурному ярлыку, обозначающему ярко выраженную рационалистическую позицию, лишь отдаленно напоминающую взгляды Аристотеля, по вопросам философской психологии (в частности, природы человеческого ума и его существования после смерти тела), естественного детерминизма и, прежде всего, отношений между философской свободой и догматическими истинами, часто религиозного типа[5]. Различение этих смысловых аспектов может быть вполне продуктивно и при анализе антиаверроистского дискурса, хотя принадлежащие ему авторы — особенно в раннее Новое время — почти никогда не стремились к проведению строгих границ между философией самого Аверроэса, известных им аверроистов и изменчивыми культурными коннотациями аверроизма.

[3] Martin 2013: 65.

[4] Kristeller 1990: 114.

[5] Giglioni 2013: 1–2.

Прежде чем переходить к основной теме настоящего исследования — герменевтическим особенностям критики аверроистского учения о едином для всех людей интеллекте, осуществляемой Марсилио Фичино как философом-платоником, — мне представляется важным сделать одно замечание о терминологической рефлексии Джильони, не делая из него слишком уж пространного примечания. Определение «аверроистских» взглядов, по-видимому, разумно дополнить предложением А.В. Апполонова называть аверроистами или же последователями Ибн Рушда тех философов, у кого «основополагающие тенденции ⟨…⟩ творчества были обусловлены философией Аверроэса в большей степени, нежели философией кого-либо еще»[6]. Хотя концептуализация «основополагающих тенденций творчества», на первый взгляд, может смущать неустранимостью субъективных предпочтений исследователя, я всё же считаю этот путь довольно-таки перспективным. Так, следование по нему может дать гораздо более пространный и исторически вариативный список критериев аверроиста, чем три пункта, предложенные в часто цитируемой по явным методическим соображениям работе Джона Маренбона о латинском аверроизме[7]. Он полагает, что к последнему следует относить тех авторов, кто (а) принимает учение Аверроэса о том, что существует только один единый для всех людей потенциаль-

[6] Апполонов 2004: 44. Сложность в данном случае может представлять строгое разграничение влияний философии Аверроэса и философии Аристотеля, поскольку значительная и наиболее дебатируемая часть интеллектуального наследия первого — это комментарии на второго. Иначе говоря, если целью исследуемых нами авторов выступает «истинное» понимание философии Аристотеля, то, характеризуя их как аверроистов, мы лишь указываем на средства ее достижения. Можно ли тогда говорить о большей обусловленности их творчества философией Аверроэса, чем философией Аристотеля? Вероятно, утвердительный ответ требует вынесения цели за скобки и сравнения средств ее достижения — разных герменевтических стратегий чтения Аристотеля и комментаторских традиций, которые к тому же желательно связать с конкретными оформленными учениями (немного в другом ракурсе об этом пишет Апполонов 2004: 47–51). Однако в случае авторов раннего Нового времени мы часто имеем дело с переплетением таких традиций и переходами от одной к другой в зависимости от обсуждаемого вопроса, на что обратил внимание еще Kristeller 1990.

[7] Marenbon 2007.

ный интеллект[8]; (b) концентрирует свои усилия на достижении и изучении точного изложения идей Аристотеля, которое обычно основывается на их изложении Аверроэсом, — даже в тех случаях, когда представленные философские положения несовместимы с христианским вероучением (в частности, положение, что мир не имеет начала во времени); (c) оснащен какой-то стратегией объяснения, почему он, будучи христианином, делает (a) и (b)[9]. Легко заметить, что слова о стремлении аверроистов к точному изложению идей Аристотеля вполне могут быть перенесены из пункта (b) и в пункт (a); что пункт (c) имеет вид довольно-таки необязательного уточнения к первым двум (и больше говорит не о философских взглядах конкретного автора, а о его коммуникативной среде); что доктринальное содержание латинского аверроизма слишком жестко увязывается Маренбоном с философскими интересами Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, которые тем самым превращаются в каких-то привилегированных или же «модельных» аверроистов[10]; что тем самым игнорируется много-

[8] Это понятие многократно обсуждалось в исследовательской литературе; оно обладает своими нюансами не только у разных аверроистов, но и у самого Аверроэса вследствие философской рефлексии, учитывающей критические возражения, менялось от произведения к произведению, см. обзоры Ivry 2012, Соколов 2022: 180–187. Так, выделение двух видов интеллекта: действующего и возможностного/потенциального (intellectus agens et possibilis) — с последующим отождествлением последнего с материальным интеллектом — характерно именно для аверроизма Сигера Брабантского (Апполонов 2004: 99–100, 160–161). Аверроэс же в наиболее влиятельном на латинском Западе «Большом комментарии на *О душе*» выделяет гораздо больше видов интеллекта: страдательный (intellectus passibilis), материальный (intellectus materialis), действующий (intellectus agens), приобретенный, спекулятивный, интеллект в обладании и др.

[9] Насколько я понимаю по косвенным признакам (например, по конъюнкции, а не дизъюнкции (a) и (b) в пункте (c)), Маренбон считает, что для причисления автора к латинским аверроистам необходимо соблюдение всех трех критериев. Тем самым он приписывает (a) Боэцию Дакийскому, взгляды которого подробно обсуждаются в статье, а это пока что не имеет прямых текстологических подтверждений, хотя и представляется в целом согласным с его этико-антропологическими идеями (см. Апполонов 2004: 52, 191–192).

[10] Особняком на этом фоне стоит позиция, согласно которой «бессмысленно спрашивать, разделял ли магистр Сигер мнение Аверроэса о единстве интеллекта или же мнение св. Фомы о его множественности. У него не было ‘мнения’

образие философских положений Аверроэса, сформулированных в комментариях к трудным местам различных сочинений Аристотеля (а также в произведениях кордовского мыслителя иных жанров[11]), и их нюансированная рецепция[12]; что так описываемый аверроизм конституируется в конечном счете не мерой влияния философии Ибн Рушда, а одним-единственным типом критики, а именно с позиций христианской ортодоксии.

В качестве возражения к этим критическим наблюдениям можно привести позицию Дага Хассе, которую я реконструирую следующим образом (и не считаю неоспоримой): в средневековом и ренессансном узусе термин *averroista* обозначал как последователей Ибн Рушда, придерживающихся гетеродоксальных, с точки зрения христианства, учений[13], так и экспертов по фило-

относительно своего ‘предмета’, поскольку самый ‘предмет’ был лишь произвольной суппозицией, как ‘Сократ’ или ‘Каллий’ в логике Аристотеля. В полном соответствии со средневековым понятием об авторе как о действующей причине (causa efficiens) схоластический автор лишь актуализировал уже заложенные в той или иной философской программе (в нашем случае — в аристотелизме) логические процедуры» (Соколов 2010: 61).

[11] В частности, в медико-философском трактате известном на латинском Западе как *Colliget*. В этом свете примечательно, что относительно недавно в исследовательской литературе стало обсуждаться понятие «медицинского аверроизма», см., например, Aurélien 2019 (исследователи, которые явно вносят ценный вклад в это обсуждение, далеко не всегда пользуются данным концептом — примером может служить Martin 2013: 71). Благодаря работам Алена де Либера некоторое хождение получило понятие «этического аверроизма», однако, как отмечает Mulieri 2019: 227, n. 21, в ходе дискуссии — прежде всего с Лукой Бьянки — сам автор от него отказался в de Libera 2003: 268 ff.

[12] Hasse 2007: 317, n. 45 указывает, что наиболее полный список приведен в Kuksewicz 1997, однако работа оказалась мне недоступна. Очевидно, что этих положений точно больше четырех, предложенных Mulieri 2019: 224 (ср. Leinkauf 2020: 11). Интересно, что Mulieri 2019 продолжает считать тезис о достижимости высшей формы человеческого счастья в этой жизни посредством философии аверроистским, хотя в Mulieri 2019: 227, n. 21 приведены ссылки на работы Бьянки и де Либера, которые серьезно подрывают обоснованность этого утверждения. В Hasse 2007 названы или процитированы 10 аверроистских положений.

[13] Перечень основных гетеродоксальных аверроистских положений, осужденных в «Силлабусе» от 7 марта 1277 г. парижского епископа Стефана Тампье, см. в Апполонов 2004: 181–186. Исследователь подчеркивает, что это решение не

софии кордовского мыслителя (и тогда слово употреблялось даже с положительными коннотациями); но поскольку в первом смысле термин начали использовать *раньше* и в Средние века (критикуя Сигера и Боэция), и в современной науке (отсчитываемой от работ Эрнеста Ренана), то именно он является предпочтительным[14]. В любом случае рассматривать терминологические рекомендации Хассе следует только на фоне его гораздо более серьезных методологических амбиций, выраженных афоризмом: «Влияние Аверроэса на латинском Западе — это океан, а аверроизм — небольшая река»[15]. На мой взгляд, чем больше будет появляться исследований, в которых нюансировано проговаривается характер и степень влияния философии Аверроэса на конкретного автора и даже текст, тем ближе мы подойдем к конкретизации понятия «множественных аверроизмов»[16]. Последнее представляется мне более экономным, чем строгое раз-

было направлено исключительно против латинских аверроистов («группы Сигера»), поскольку запрет затрагивал книги и тезисы, которые в идейном плане были им явно чужды. Перевод «Силлабуса» на русский язык представлен в Акопян 2011.

[14] Hasse 2025 излагает эту идею тезисно в формате энциклопедической статьи; фактографический материал для его аргументации см. Hasse 2007, Hasse 2016: 179–247. Призыв раствориться в историко-филологической работе с текстами и отказаться от понятия латинского аверроизма как «фантома» во многом строится на проблематизации его появления в науке XIX в., которая по ряду критериев далеко отстоит от современных эпистемических и политических «добродетелей» (см., например, Imbach 1991: 207, Marenbon 2013: 283; иным образом «фантомность» понятия обосновывает, с одной стороны, Bianchi 1993: 18, а с другой — Соколов 2010: 61–62). На этом фоне указание Хассе на средневековый и ренессансный узус термина *averroista* выглядит остроумно. Однако для истории философии аргумент в духе «кто первый встал» звучит не слишком уж убедительно; историографические термины можно и нужно переопределять и уточнять, если это ведет к более ясному для нас описанию ландшафта знания эпохи.

[15] Hasse 2016: 191.

[16] Артикуляция разносторонности Аверроэса и множественности его влияний уже давно стала удобной тематической рамкой для конференций и сборников (см., например, Jolivet 1978), что корреспондирует не только с протеическим предметом множащихся исследований, но и с институциональным устройством международной науки. Беглый взгляд на одну лишь франкофонную библиографию до 2020 г. может дать представление о тенденциях, см. Jomâa 2020.

деление «влияния Аверроэса» и «аверроизма», поскольку позволяет более целостно работать с мыслителями (такими как Фичино), в чем-то одобряющими/принимающими положения кордовского мыслителя, а в чем-то порицающими/оспаривающими их — иначе говоря, сделать некоторые формы антиаверроизма частью истории «множественных аверроизмов»[17]. Фактически исследователи уже оперируют такими накладывающимися друг на друга описательными различениями «аверроизмов», как макротемпоральное (средневековый, ренессансный, сейчентистский, просвещенческий), локально-групповое (например, «группа Сигера», «болонский аверроизм XIV века»)[18], институционально-герменевтическое (схоластический, гуманистический), доктринально-тематическое (метафизический, эпистемологический, медицинский, этический, политический, теологический, натурфилософский), герменевтико-языковое (арабский, латинский, еврейский), конфессиональное (католический, протестантский, исламский, иудейский) и др.[19]

Наиболее хрестоматийным эпизодом в истории западноевропейской рецепции философии Аверроэса остается так называемый аверроистский кризис в Парижском университете конца 60–70-х гг. XIII в.[20] В институциональном аспекте его кульминацией

[17] Кроме того, существует целая плеяда авторов раннего Нового времени, которые углубленно интересовались философией Аверроэса и, следовательно, в самом строгом смысле принадлежат истории рецепции его мысли, но при этом явно не солидаризировались ни с одним из гетеродоксальных аверроистских тезисов, см. Martin 2013. Примеры авторов, которые открыто разделяли не просто гетеродоксальный, но уже неоднократно осужденный церковными властями аверроистский тезис о едином для всех людей интеллекте см. в Hasse 2004, Hasse 2007: 317–324.

[18] Особо можно отметить рефлексию о групповых критериях Hasse 2007: 317–322, Hasse 2016: 191–192.

[19] В европейском контексте странно было бы ожидать менее пестрой картины влияний от самого печатаемого — явный показатель читательского интереса, который нельзя свести к небольшому числу философских вопросов, — до 1700 г. (в строгом смысле до 1578 г.) арабского мыслителя, см. Hasse 2016: 8, 14–17.

[20] Краткая фактография кризиса на русском языке изложена в Апполонов 2004: 4–9. Известность данного эпизода европейской интеллектуальной исто-

часто называют осуждение церковными властями в лице епископа Тампье в 1270 и 1277 гг. ряда тезисов, которые к этому моменту уже однозначно связывались с философской позицией Аверроэса[21]. Но в дискурсивном измерении созданные в этот момент интеллектуальной истории аверроистами и их оппонентами философские произведения можно рассматривать в свете гораздо более судьбоносной и парадигматической для истории европейской философии рецепции взглядов Аристотеля — в частности, его науки о душе[22]. И едва ли значение данного эпизода уменьшится от того, что позицию Сигера, Боэция и их коллег по парижскому факультету свободных искусств будут описывать понятием «радикальный аристотелизм», а не «латинский аверроизм»[23]. Не будет большим преувеличением утверждение, что для наиболее влиятельных их критиков, например для Фомы Аквинского, высочайший философский авторитет Аристотеля был так

рии, если ограничиться кратким объяснением, обусловлена тем, что он вводился в научный оборот в ореоле борьбы за философское свободомыслие и против клерикализма, см. Апполонов 2004: 22–25, 193; Giglioni 2013: 2. Интересно, что он занял свое место в историографии уже после публикации как первого (1852), так и второго — получившего широкую известность — издания (1861) парадигматической работы Ренана «Averroès et l'averroïsme», см. Marenbon 2013: 276, 281–282. Именно Ренан в названной работе изобразил Аверроэса как подлинного выразителя того, что он называет «арабизмом» — свободного и рационального мышления, существующего безотносительно или даже направленного против религиозных догм (Debeuf 2025: 35).

[21] См. прим. 13.

[22] См. Вдовина 2018: 13–15. Эта рецепция не всегда была одобрительной. Первый запрет на чтение в Парижском университете натурфилософских трудов Аристотеля был наложен «консервативными» церковными властями еще в 1210 г., то есть до самых ранних переводов каких-либо произведений Аверроэса на латынь. Следует оговориться, что существует позиция, представленная, например, великим Этьеном Жильсоном, согласно которой подобного рода церковные осуждения не стоит рассматривать с помощью анахронистической для домодерной эпохи категориальной пары консерватизм — либерализм (в отношении к философскому инакомыслию), см. Акопян 2011.

[23] Примеры оговорок, позволяющих всё же сохранить историографическую актуальность понятия «латинский аверроизм», см. Апполонов 2004: 22–61, Marenbon 2007, Marenbon 2013: 281–283.

же непререкаем, как и для Аверроэса или аверроистов[24]. Хотя в исследовательской литературе нюансировано разбираются доктринальные несовпадения между кордовским мыслителем и его последователями[25], само учреждение дискурсивной формации, в которой задача построения схоластической науки о душе переплелась с вопросами о видах интеллекта, их нумерическом статусе, а также эпистемологической проблемой концептуализации общезначимого и достоверного характера знания[26], — формации, изначально размеченной «политизированными» полюсами христианской ортодоксии и гетеродоксии, — по-видимому, действительно стало следствием *общего* для аверроистов и антиаверроистов стремления прояснить неясности четвертой и пятой глав III книги трактата «О душе» Аристотеля. В принципе, начиная с Александра Афродисийского, этим так или иначе занимались все комментаторы данного сочинения, предлагая свои решения. В этом свете особый интерес представляет вовлечение философа-платоника Фичино — главы флорентийской Платоновской академии[27] — в то, что Брайан Копенхейвер (возможно, не без иронии) назвал одним из «старых перипатетических споров»[28]. Ведь даже демонстрируя согласие между Платоном и Аристотелем, Фи-

[24] Для христиан XIII в. выше философского авторитета, разумеется, оставался авторитет Писания. Я оставлю вне рассмотрения многочисленные случаи того, как сама жанрово-дисциплинарная принадлежность средневекового произведения определяла характер апелляции к ним, а также тот факт, что сам по себе высочайший философский авторитет Аристотеля никак не мешал толковать разные его произведения таким образом, что в результате оформлялись и получали распространение различные стратегии аргументации, обосновывающие порой противоположные тезисы. Компактный пример последнего разбирает Соколов 2010: 64–68.

[25] Наиболее хрестоматийным примером такого расхождения, вероятно, является аверроистская теория «двух истин», противоречащая самой архитектонике философии Аверроэса, см. Апполонов 2004: 62 ff., Taylor 2000.

[26] Вдовина 2018: 17–18.

[27] Речь не об академии как институционализированной организации и даже не о флорентийской Платоновской академии как медицейском пропагандистском конструкте, а о том, как позиционировал себя сам Фичино. См. ремарку Allen 2013: 97.

[28] Copenhaver 2009: 448.

чино никогда не писал комментариев на трактаты последнего и не представлял систематического и обстоятельного сравнения двух философов; сама его риторическая стратегия предполагала сугубую подчиненность отсылок к Стагириту (не так важно, одобрительных или критических) делу возрождения платонической философии[29]. И вдруг в дискурсе флорентийца обнаруживаются многочисленные комплиментарные упоминания Аверроэса, критика *неких* «современных аверроистов» и, главное, развернутые пояснения, в чем именно как сам кордовский мыслитель, так и другие перипатетики (не только неназванные по имени современники, но также, например, Александр Афродисийский) неверно поняли или исказили Аристотеля. Очевидно, что полемика Фичино с аверроистским учением о едином для всех людей интеллекте должна быть помещена в контекст этого (анти)аверроистского дискурса флорентийца. Безусловно лишь то, что у Фичино есть скромное место в уже написанной респектабельной версии истории европейской рецепции Аверроэса[30], но

[29] Monfasani 2002: 189–196.

[30] Я вынужден вынести в сноску находки, собранные в Allen 2013: 89, n. 48, чтобы не отвлекаться на них в ходе дальнейшего обсуждения. Майкл Аллен пишет, что XV книга «Платоновской теологии» (*ed. pr.* 1482) Фичино легла в основу статьи об Аверроэсе в протоэнциклопедическом издании Пьера Бейля *Dictionnaire historique et critique* (1697), которая, в свою очередь, существенно повлияла на изложение Лейбницем истории монопсихизма в его «Теодицее», а также на представление взглядов кордовского мыслителя Иоганном Францем Будде в его антиспинозистских *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (Jena, 1716). Кроме того, через изданные в типографии Альда в 1516 г. *Lectionum antiquarum libri XVI* Лодовико Риккьери (1469–1525) образ философии Аверроэса, данный Фичино в *Th. Pl.* 15.1, попал в первую «современную» историю философии *Historia critica philosophiae* Иоганна Якоба Брукера, а именно в III ее том (1743); Брукер не упускает возможности упомянуть, что Бейля критиковали за использование компилятивных изложений философии Аверроэса (вероятно, того же Фичино) вместо обращения к арабским первоисточникам, хотя сам он считает, что изложение Бейлем учения кордовского мыслителя о едином для всех людей интеллекте вполне корректно. Характерно, что во всех перечисленных случаях речь идет не о воспроизведении аргументов Фичино против данного учения Аверроэса, а о пересказе последнего на основании его представления в «Платоновской теологии». Это интересно, потому что Copenhaver 2009

логика собственной философской работы флорентийца с дискурсивной формацией, образованной полемикой вокруг произведений кордовского мыслителя, остается непроясненной.

К сожалению, я не знаю, как подступиться к решению этой задачи, не совершая на первых порах забеганий вперед — от текстов Фичино к их рецепции.

Влияние (анти)аверроистского дискурса Фичино может быть прослежено по нескольким линиям. Вслед за работами Кристеллера в исследовательской литературе считается, что учение Фичино о бессмертии души, а также его полемика с аверроизмом самым принципиальным образом повлияли на папскую буллу *Apostolici regiminis*, обнародованную 19 декабря 1513 г. на 8-й сессии Пятого Латеранского собора[31]. В ней повторяется решение Вьеннского собора 1311 года, что человеческая душа существует сама по себе и является формой человеческого тела, и в дополнение к нему говорится, что душа бессмертна и не является единой для всех людей, а индивидуальна для каждого человека. Поскольку «истина не может противоречить истине», булла затем утверждает, что любое положение, противоречащее истине веры, является полностью ложным, строжайше запрещает кому-либо этому учить и предписывает наказывать еретиков надлежащим образом. Таким образом, данное церковное решение было направлено сразу против учения Александра Афродисийского о смертности души (*An.* 90.11–19) и нескольких аверроистских учений: о едином для всех людей интеллекте и о двух истинах; а в институ-

довольно веско обосновывает, что образ философии Аверроэса в *Th. Pl.* 15.1 является конструктом, созданным Фичино с опорой на «Сумму против язычников» Фомы, но всё же отличным во многих деталях от представленной там интерпретации; а также в ряде существенных положений — и от собственной аргументации Аверроэса в «Большом комментарии на *О душе*». Однако Gersh 2024: 160, n. 18 отмечает, что Копенхейвер не вполне убедительно показывает, что именно из-за неверного истолкования одного места из Фомы Фичино ошибочно полагает, будто Аверроэс отдельно доказывает, что интеллект не является субстанциальной формой тела, оживотворяющей его (Герш подразумевает, что генезис этого элемента аргументации флорентийца может быть иного рода).

[31] Constant 2002, Casini 2016: 134–136.

циональном плане — против «секулярного аристотелизма»[32]. Весомым доводом в пользу влияния Фичино является указание на роль в принятии буллы самого папы Льва X — в миру Джованни Медичи (1475–1521), который лично знал флорентийского платоника и, если и не учился у него непосредственно, то несомненно был близок с теми, кто испытал воздействие его работ и интеллектуального авторитета в целом[33]. Здесь, однако, следует сделать несколько оговорок: 1) в тексте буллы нет формулировок, специфических для (анти)аверроистского дискурса Фичино; 2) в тексте буллы нет формулировок, специфических для платонической аргументации в пользу бессмертия индивидуальной души, — если считать, что Фичино лишь наиболее яркий представитель более широкого интеллектуального движения, обеспокоенного «аверроистской угрозой» данному положению[34]; 3) недвусмысленное осуждение учения о едином для всех людей интеллекте задолго до Фичино было сформулировано в работах схоластических теологов, в частности Фомы Аквинского, а в работе комиссии, составлявшей этот документ, принимали участие квалифицированные теологи-томисты[35]; 4) в качестве институционального решения проблемы «заблуждений» булла предписывает тем, кто освоил грамматику и диалектику (то есть окончил факультет свободных искусств), изучать философию не более пяти лет, после чего продолжить эти занятия им разрешается, только если они одновременно займутся теологией или каноническим правом (очевидно, на соответствующем факультете)[36], — об изучении Платона или философско-теологических работ Фичино речь здесь явно не идет; 5) до Пятого Латеранского собора аверроистский тезис о едином для всех людей интеллекте в явном виде был осуж-

[32] Эрик Констант склоняется к такой формулировке, опираясь на работы Джона Монфасани, хотя упоминает и другие возможные «мишени» буллы: гуманистическое движение в широком смысле и «группу Помпонацци».

[33] Constant 2002: 357–360.

[34] Casini 2016: 135–136.

[35] Constant 2002: 360. Кроме того, в работе комиссии принимали участие несколько высокопоставленных и весьма ученых францисканцев-скотистов.

[36] Constant 2002: 368 ff.

ден в 1489 г. падуанским епископом Пьетро Бароцци, который не имеет никаких явных интеллектуально-биографических связей с Фичино, но, удивительным образом, при изучении этого события, насколько мне известно, никто не отводит флорентийцу хоть сколько-нибудь значимую роль[37].

Таким образом, влияние (анти)аверроистского дискурса Фичино на церковное решение 1513 г. в исследовательской литературе выглядит опосредованным чем-то вроде категории «духовного присутствия» флорентийца в мировоззрении отдельных высокопоставленных церковных иерархов. Непонятно, какие именно произведения Фичино они читали (и едва ли читали хоть какие-то в момент подготовки текста буллы *Apostolici regiminis*), но вполне вероятно, что в их глазах он имел репутацию ученейшего поборника религиозного благочестия, главной угрозой которому являются *современные* университетские «секулярные аристотелики», а главным средством защиты — «*древняя* теология» (prisca theologia), требующая в первую очередь обращения мира *ad Platonem redivivum*. Осторожно предположу, что для формирования такой репутации вовсе не было необходимости глубоко погружаться в аргументацию сложно устроенных произведений Фичино, а достаточно было довериться образу философии флорентийца, сформированному популяризаторскими его текстами, — например, посланиями.

[37] Hasse 2016: 184–185, 201–214, 241–243, 303. В нескольких хорошо исследованных случаях вполне вероятно обратное, хоть и опосредованное влияние. Так, осуждение Бароцци могло побудить падуанского перипатетика Агостино Нифо (1469/1470–1538) при переработке своего раннего проаверроистского сочинения *Questio de intellectu* (1492) в антиаверроистскую *Liber de intellectu* (1503) обратиться к соответствующим учениям, аргументам и оценкам, сформулированным в *Th. Pl.* Фичино (Mahoney 2016: 517–524, Hasse 2016: 206–214). Иначе говоря, падуанский епископ мог невольно поспособствовать популяризации неизвестного ему (анти)аверроистского дискурса флорентийца. К сожалению, пока не будет найден исходный текст *Questio de intellectu*, доказать это со всей определенностью не представляется возможным. Те же «внешние причины» интереса к Фичино можно предположить и в случае Николетто Верниа (обучавшего Нифо в Падуанском университете), который разбирается ниже.

Именно в послании к Иоанну Паннонию[38], которое написано в 1484–1488 гг., встречается известное рассуждение, впоследствии повторенное Фичино в предисловии (prooemium) к изданию его перевода «Эннеад» Плотина (1492):

> Ибо почти весь круг земной захвачен перипатетиками, которые разделены в основном на две школы (sectas), Александрову и Аверроэсову. Первые полагают, что наш интеллект смертен, вторые же утверждают, что он один-единственный (unicum). И те, и другие равно упраздняют всякую религию, особенно потому, что, по-видимому, отрицают божественный промысел о людях, и в обоих учениях они отступают от своего же Аристотеля. Сегодня немногие, кроме нашего возвышенного собрата-платоника (complatonicum) Пико, истолковывают ум (mentem) Аристотеля с тем же благочестием, с каким некогда Теофраст и Фемистий, Порфирий, Симпликий, Авиценна и недавно Плифон[39].

Для Джеймса Хэнкинса эпистолярные свидетельства такого рода являются весомым аргументом в пользу его понимания дела, которому посвятил себя Фичино, а именно врачеванию духовных и политических недугов современного ему общества (одним из которых является увлечение схоластическими формами аргументации, обосновывающими всё что угодно, включая совершенно безбожные положения)[40]. Однако если степень согласия Пико

[38] Не путать с другим адресатом Фичино: поэтом-гуманистом и епископом Печским Яном Паннонием (1434–1472), см. Кудрявцев 2018: 294.

[39] Латинский текст: Hankins 1990: 274, n. 21 (о датировке см. *ibid.*: 286).

[40] Реконструкцию общих принципов концепции Хэнкинса см. Гурьянов 2025: 206–208. Хэнкинс находит и специальное социально-психологическое объяснение неожиданно обстоятельному обращению Фичино к (анти)аверроистскому дискурсу в 70-е гг. XV в.: он опасался назначения во вновь основанный флорентийский *studio* профессоров, симпатизирующих аверроизму, в частности ученого грека Иоанна Агриопула (1415–1487), и их влияния на «неокрепшие умы» флорентийских граждан (Hankins 1990: 275–276, 288–291). Hankins et al. 2005: 5.341 пишут, что Лоренцо Медичи хотел пригласить во флорентийский *studio* падуанского аверроиста Николетто Верниа, о котором речь еще пойдет ниже, но не дают ссылок на документы, из которых это известно. Я полагаю, что доказать реальность приписанных Фичино опасений чрезвычайно сложно; а намек на то, что томистская теология, которая могла бы дать отпор аверро-

с платонической философией (как ее понимал сам Фичино) является явным риторическим преувеличением, то почему нам следует доверять декларируемой здесь мотивации флорентийца? На это обращает внимание Стивен Герш, говоря, что *prooemium* находится в явном противоречии с тем, как Фичино комментирует Плотина в своем переводе «Эннеад»: он не использует Плотина для прямого опровержения аверроистского учения о едином для всех людей интеллекте, но скорее отмечает «ошибки» Аверроэса, чтобы прояснить и легитимировать Плотинову философию — в сердцевине которой учение об уме/интеллекте[41].

Так, в *prooemium* Фичино утверждает, что Плотин разрешает конфликт между теми перипатетиками, которые следуют Александру Афродисийскому, полагая, что человеческий интеллект индивидуален, но смертен, и теми, кто следует Аверроэсу, утверждая, что он бессмертен, но не индивидуален[42]. Но в *In Enn.* 1.1.8 он переформулирует его уже как конфликт между теми, кто считает вместе с Александром, что интеллект может быть назван жизнью тела в собственном смысле[43], и теми, кто считает вместе

изму в университетском контексте, в это время находилась в упадке (вместе с доминиканским орденом во Флоренции?), считаю прямо-таки ложным ходом мысли. Концепция Хэнкинса привлекательна своей эстетической целостностью и довольно часто воспроизводится в литературе, но, по-моему, обращение Фичино к (анти)аверроистскому дискурсу объясняет совершенно неубедительно.

[41] Gersh 2024: 6, n. 17.

[42] Пример разбирается Gersh 2024: 21–22, 192–193.

[43] Варламова 2021: 299–300. (Принцип ссылок на Фичинов комментарий на «Эннеады» Плотина см. Gersh 2024: xii.) Александр считает, что душа и есть природная форма тела; природу же он рассматривает не как некое начало, которое определяет телесную структуру, но находится ниже растительной души, а как общий горизонт, в рамках которого существует лестница форм: от простой формы элемента до разумной души как наиболее сложной формы человеческого тела. Поскольку форма органического тела — это душа, то природа человеческого вида — это и есть его разумная душа как форма конкретного актуально живущего человека, и именно эта форма в материи является образцом для возникновения нового существа того же вида, а значит, формальной причиной его жизни. Следовательно, со смертью тела душа уничтожается. Интересно, что в *Th. Pl.* 15.1.2 Фичино пишет, что, согласно Александру, душа является бессмертной до того, как попадет в конкретное тело, а после становится смертной.

с Аверроэсом, что интеллект полностью отделен от тела и никак с его жизнью не связан. Если суммировать аргументацию Фичино, то окажется, что разрешение Плотином этого конфликта заключается в его учении о том, что жизнь является «формой тела» (forma corporis), тогда как душа является формой композита душа-тело и, следовательно, что интеллект как «форма души» (forma animae) дает жизнь телу через делимую неделимость всей конфигурации интеллект-душа-тело. Таким образом, в основании «правильного» толкования Аристотеля (очевидно, примиряющего, а вовсе не уничтожающего — как это можно было бы предположить из воинственного тона предисловия — две «неблагочестивые» школы перипатетиков) лежит Плотиново понимание формы как центрального понятия для описания процесса эманации. Излагая толкование Плотином учения из *Ti.* 35a Платона, что душа является посредником между неделимой субстанцией и субстанцией, претерпевающей разделение в телах, Фичино пишет, что душа включает две силы или способности: а именно, интеллектуальную силу, которая никогда не склоняется к телу, и ту природу, которая одновременно (а) полностью приспосабливается к телу и (б) остается неделимой; причем эти две силы таковы по отношению друг к другу как в человеческой, так и в мировой душе (*In Enn.* 4.1–2.3). Иначе говоря, форма-душа имеет одновременно трансцендентное и имманентное отношение к телу, но даже внутри ее «имманентной» модальности также существует различие между трансцендентным и имманентным отношением: если бы это было не так, опосредованное положение формы-души как целого между неделимыми и делимыми субстанциями «Тимея» было бы поставлено под вопрос. Исходя из такой концептуализации формы, Фичино утверждает, что знаменитое аристотелевское учение об энтелехии, согласно которой душа является актуальностью и совершенством тела, может быть понято «даже согласно Аристотелю» (etiam apud Aristotelem) как применимое не только к форме-душе, которая неотделима от тела, но и к тому, что отделимо. Тогда получается, что *forma corporis* — это неотделимая

энтелехия, а *forma animae* — отделимая (*In Enn.* 1.1.14). В этом комментарии Фичино, обращенном к философски подготовленной аудитории, задача легитимации философского словаря Плотина явно превалирует над задачей критики Аверроэса и современных аверроистов.

В *In Enn.* 1.1.16 Фичино прямо говорит, что в учении Аверроэса о едином для всех людей интеллекте есть морально-гносеологическое достоинство: «бессмертный дар всецелой разумности» (immortale omnis intelligentiae munus), — который можно взять и соединить с учением Александра о «множественности человеческих умов» (numerus intellectus humani), получив столь желанную для флорентийца ноологию Плотина в ее целокупности. Проблема, однако, в том, как именно это состояние всецелой разумности достигается. Фичино утверждает, что концепция Аверроэса подразумевает существование многих полностью бестелесных форм, эквивалентных видам ангелов (то есть вышестоящих по отношению к человеческому умов), многих полностью телесных форм, включая души животных, и некоего промежуточного между ними в иерархии уровней бытия композита, составленного из многих человеческих душ и одного ума, подобного «некоему огромному чудовищу, состоящему из многих ног и одной головы» (monstrum quoddam ingens multis cruribus et capite uno compositum)[44]. Этот образ сконструирован так, чтобы между конкретным человеком и единым умом всего человечества пролегала непреодолимая онтологическая граница: ведь ноги не могут стать головой и в деле познания явно имеют лишь вспомогательную «орудийную» ценность.

Как уже отмечалось выше, в «Большом комментарии на *О душе*» Аверроэс выделяет разные виды интеллекта, среди которых важны для понимания аргументации Фичино три: страдательный или же пассивный интеллект, который соответствует уровню индивидуальной активности; потенциальный или же матери-

[44] Образ впервые встречается в *Th. Pl.* 15.1.16. См. ценные комментарии к этому образу Gersh 2024: 161–162.

альный интеллект, который соединяется не с отдельными людьми, а с человечеством как с видом; и действующий интеллект, который является последним в ряду божественных или же полностью бестелесных умов, эманирующих непосредственно от Первопричины[45]. Как отмечает Павел Соколов, функция пассивного интеллекта, разрушающегося со смертью тела, — синтезировать индивидуальные чувственные представления и готовить их к тому, чтобы быть воспринятыми («актуализированными» активным интеллектом): он координирует действия низших познавательных способностей (осуществляет cognitio inferior), а именно воображения, когитативной способности и памяти[46]. Если опустить множество деталей, то отношение двух других видов интеллекта можно реконструировать следующим образом:

> Применительно к умопостигаемым видам материальный интеллект исполняет роль субъекта, благодаря которому они суть нечто существующее; роль же активного интеллекта заключается в том, чтобы перевести оные виды из потенции в акт. ⟨…⟩ Роль человеческого индивида в этом процессе — как можно чаще пользоваться чувствами и воображением для того, чтобы поставлять материал («воображаемые формы») для актуального и потенциального интеллектов[47].

Таким образом, у каждого из описанных Аверроэсом видов интеллекта есть характерная именно для него деятельность и они, хотя и могут взаимодействовать в процессе познания (как бы на стыке онто-гносеологических уровней), не могут переходить друг в друга. Эта триадическая структура хорошо считывается Фичино и, как отмечалось выше, он согласен, что высшая цель познания — это актуальное понимание всего космоса (в терминологии Аверроэса — соединение потенциального и действующего интеллектов). Но предлагаемая флорентийцем триадическая схема, опирающаяся на ноэтику Плотина, лишь отдаленно схожа

[45] Соколов 2022: 184–185.

[46] Соколов 2022: 185.

[47] Соколов 2022: 187.

с Аверроэсовой — прежде всего, в аспекте признания существования общего или же божественного интеллекта.

Фичино в *In Enn.* 1.4.23 выделяет (A) первый или общий интеллект, в котором познание есть «само бытие ⟨…⟩ бытие просто» (ipsum esse ⟨…⟩ esse simpliciter), в котором оно осуществляется «сущностно и непричастно» (per essentiam ⟨…⟩ nullaque participatione); (B) второй или же индивидуальный интеллект, который Фичино называет средним термином (medius), поскольку его познание «причастное, хотя и совершенно неподвижным образом» (per participationem quidem sed prorsus immobilem); (C) третий или же пассивный интеллект, характеризуемый рассуждением (argumentari) и причастностью, приводимой в движение (participatione fit mobili)[48]. Естественный процесс понимания направлен «снизу вверх» (от C к A). Фичино пишет, что разумная природа (C) человека «есть как бы некоторая сила, которая некоторым образом претерпевает» (quasi potentia quaedam est quodammodo patiens) и «переходит из бездействия в акт» (ex otio prodit in actum) — многие называют это «страдательным или оформляемым интеллектом» (intellectus passibilis vel formabilis). Согласно флорентийцу необходимо, чтобы (C) «интеллект, как бы несовершенный сам по себе» (intellectus velut ex se imperfectus) велся от потенции к акту, «в вечной взаимности» (vicissitudine perpetua), посредством (B) «некоего иного, более совершенного интеллекта» (alius quidam perfectior), который всегда актуализирован. Также необходимо, чтобы как общий интеллект (A), так и индивидуальный интеллект души (B) всегда пребывали актуальными — иначе разумная природа (C) была бы лишена «мощного, внутреннего и достаточного принципа своего понимания» (efficax intelligentiae suae et intimum sufficiensque principium). Но возможен и иной тип познания — сдвиг от естественного хода этого процесса, основанного на динамическом отношении между тремя интеллектами, к своего рода его экстатическому превосхождению, дающему доступ к более глубокому смыслу. В некото-

[48] Кратко воспроизвожу анализ и выводы Gersh 2024: 163–178.

рые моменты душа (C), обращенная внутри себя самой к высшему, «внезапно» (subito) возвращается к своему индивидуальному уму (B), «который укреплен некоей божественной силой» (divina quadam virtute pollet) (A), и начинает «немедленно» (statim) открывать еще не открытые вещи, часто предсказывать будущее и совершать дела, удивительные для всех.

В концепции Фичино для соединения низшей части познающей души (соответствующей пассивному уму в терминологии Аверроэса) с божественным интеллектом нет непреодолимых препятствий. Так, в *In Enn.* 1.5.8 Фичино, опираясь на диалектику тождества и различия Плотина, утверждает умопостигаемое тождество разумной души (несущей в себе, согласно общему мнению, разные способности), ее интеллекта (как высшей способности) и божественного интеллекта. Это тождество вытекает из констатации того, что 1) все они концептуализируются как «сущности» (essentia), 2) их сущностное бытие эквивалентно «сущностному акту» (essentialis actus), 3) сущностный акт эквивалентен «акту постижения» (intelligentiae actus). Тождество между тремя концептами здесь, очевидно, не абсолютное и логическое, но динамическое и реляционное, поскольку божественный интеллект — как пишет Фичино, следуя метафизике эманаций Плотина, — производит и поддерживает разумную душу через «вечное истечение» (perpetuus fluxus), тогда как разумная душа через свое «вечное побуждение» (perpetuus instinctus) «возвращается» (converti) к божественному интеллекту. Весь этот процесс и является «сущностным формированием» (essentialis formatio), в котором вышестоящая умопостигаемая сущность становится формой для нижестоящей. Но где сказано, что в этот процесс вовлечены и нижестоящие части разумной души? В *In Enn.* 1.4.4 Фичино пишет, «что интеллект есть внутренняя и собственная часть самой души» (intellectum quendam esse intimam propriamque ipsius animae partem)[49] и что можно выделить две фазы в отношении

[49] Gersh 2024: 174 особо подчеркивает, что такое определение человеческого интеллекта дается в пику Аверроэсу. Надо отметить, что, говоря об инди-

между разумом (C) и этим интеллектом (B). Сначала «интеллект и разум находятся в душе как бы в качестве двух ее частей» (in anima esse intellectum atque rationem tamquam duas animae partes), но после того, как разум обращается к высшим предметам, интеллект больше не является частью души, но скорее «сама познающая душа есть тогда интеллект» (animum ipsum esse tunc intellectum). Проницаемость онто-гносеологических границ поясняется Фичино в *In Enn.* 1.4.18 такой физической аналогией: разум (C) становится интеллектом (B) «в акте» (actu) так же, как высшая сфера воздуха становится огненной «в акте». Отличие души от чувственно воспринимаемых и отягощенных материей вещей (как огонь и воздух), однако, в том, что она в устремлении ввысь (к более совершенному) не отсекает свои части, нижестоящие по отношению к уму, а скорее «вбирает» их в себя, при этом как бы преобразуя в то исходное, из чего эти сущности произошли. Это позволяет Фичино решить важную для Аверроэса проблему универсального характера знания, которое, на первый взгляд, нельзя представить в нижних частях души. В *In Enn.* 1.5.9 Фичино пишет, что разумная природа (C), пока она «действует как ум» (agit ut mens), видит все вещи одновременно, то есть актуально постигает их полноту. Он поясняет это с помощью такой аналогии: глаз зрячего человека, уподобляемый созерцающему полноту всех вещей интеллекту (B), сразу схватывает, что перед ним находится сфера; слепой человек судит о маленьком объекте как о сфере, лишь ощупывая его мало-помалу, что сравнивается с еще не вернувшимся к уму (B) разумом, который приближается к познанию вещей в последовательном рассуждении; рука же зрячего человека, взявшая маленький объект и немедленно узнавшая в нем сферу, сравнивается с разумом, уже вернувшимся к индивидуально-

видуальном человеческом уме то как об отдельной сущности, то как о части, силе или способности души — то есть терминологически нестрого по сравнению с перипатетико-схоластическим словоупотреблением, — Фичино следует дискурсу Плотина. Так, Bussanich 1999: 51 дает обстоятельный список имен и выражений, с помощью которых Плотин указывает на порожденный Ум, пока тот еще пребывает в возможности.

му интеллекту (B). Но в полной ли мере так понимаемая разумная способность (C) соответствует пассивному интеллекту Аверроэса? Это не так важно, поскольку Фичино готов признать, что разумная душа, обращенная к постижению вещей божественных (а значит, и божественному уму) может «вбирать» в себя и высшие формы воображения. В *In Enn.* 1.2.15 он замечает относительно эманации интеллекта, разума и высшего воображения, что, хотя каждая ступень каким-то образом зависит от предшествующей ей, вся эта причинность в конечном счете прослеживается до высшей причины, ибо «душа происходит от творца ее природы, и одна ее сила проистекает от другой так, что она всегда наделена природным даром последней» (procedit enim et anima ab auctore naturae suae et vis eius alia prodit ab alia naturali semper suo munere praedita). В *In Enn.* 1.4.10 Фичино дает резюмирующее описание операций этих способностей, утверждая, что интеллекту (B) свойственно «знать всегда в акте» (cognoscere semper actu), разуму (C) — «пересматривать познанное, покуда в отношении форм, которые надлежит познать, он переходит из обладания в акт и наоборот» (recolere cognita dum circa formas excogitandas ex habitu transit in actum atque vicissim)[50], а воображению — «узнавать новые вещи» (discere nova). Итак, с Аверроэсом Фичино роднит установка на то, что познание устремлено к универсальности и полноте охвата чисто мыслимых форм (что может быть названо принципом единства знания), а достигается это благодаря понятию всегда ак-

[50] Соколов 2022: 183 отмечает, что понятие «интеллекта в обладании» (intellectus in habitu) ввел в оборот Александр Афродисийский, понимая под ним ум, получивший опыт мышления и приобретший определенную привычку к нему (он сравнивал интеллект в обладании с техническими навыками ремесленника). Но у Фичино это понятие переосмыслено. Здесь он говорит о разуме как о потенции, сформированной актами познания, находящимися на более высоком онтогносеологическом уровне; но если сущность человеческого ума/интеллекта, как уже отмечалось, такова, что он содержит в себе и мыслит актуально все познаваемые формы, то разум в терминологии флорентийца — это та часть познавательной системы, которая не пребывает всё время в познавательной активности, но способна к реактуализации познанного, что открывает возможность концептуализации не столько приобретенных когнитивных навыков, сколько платонического припоминания. См. также прим. 66.

туально мыслящего интеллекта. Различие же между ними состоит в том, что Фичино, опираясь на ноологию Плотина, считает таковым индивидуальный человеческий ум, который к тому же не отделен непреодолимыми онто-гносеологическими границами от нижестоящих способностей души, а образует с ними континуум. Порождая различные части, силы или способности души, этот ум, с одной стороны, в структурном плане распадается на них, но с другой — вся познавательная система пронизана динамикой, позволяющей уму благодаря событиям/актам, часто описываемым как контингентные, «вбирать» всё порожденное обратно в себя. Иначе говоря, согласно Фичино, множественность конститутивна самому человеческому уму.

Активное вовлечение учения Аверроэса о едином для всех людей интеллекте в обсуждение философии Плотина делает (анти)аверроизм самого Фичино чем-то более сложным, чем простое стремление дать философское обоснование христианской ортодоксии, как это можно предположить в случае Фомы Аквинского, или же излечить «духовные недуги» своего времени. Косвенным образом об этом говорит и то, что для авторов, участвовавших в полемике с Аверроэсом и аверроизмом и при этом, вероятно, сохранявших философские симпатии к учению о едином для всех людей интеллекте, философия Плотина в передаче Фичино представляла особый интерес. Так, падуанский профессор философии Николлетто Верниа (1420–1499), долгая приверженность которого этому учению не вызывает сомнения у исследователей, после упомянутого выше осуждения епископа Бароцци на склоне лет написал трактат *Contra perversam Averroys opinionem* (ок. 1492)[51]. В нем, ссылаясь на *Enn.* 4.9.1 — текст, который он мог знать только в переводе Фичино, — Верниа пишет, что, согласно Плотину, существует одна душа для всего мира, поскольку он — одно живое существо. Это положение, по Верниа, не опровергается тем возражением самого Плотина, что один человек ощущает, а другой — нет: подобно тому как одна душа в разных частях живот-

[51] Hasse 2016: 201–205, Mahoney 2016: 513–516.

ного позволяет одной части ощущать, а другой нет, так и одна душа может быть во всех нас, но мы не ощущаем одновременно и всё сразу. Ссылаясь на *Enn.* 4.9.3, Верниа приводит дальнейшие соображения в пользу единой души: от одного лишь взгляда (intuitus) одного человека на другого в первом могут возникнуть любовь и сострадание, а маги способны воздействовать на тела на расстоянии — оба феномена объяснимы, только если признать существование единой души, объединяющей всех людей (и даже не только людей). Позже в трактате он, однако, оговаривается, что Плотин, как и Фемистий, лишь приводит аргументы, а не излагает окончательное решение «аверроистского вопроса»; связь же Фемистия с Плотином, вероятно, подсказана Верниа чтением *Th. Pl.* 15.14, где Фичино, сравнивая их позиции, подчеркивает, что каждый из них все же придерживается представления о множественности интеллектов. Плотиновская метафизика единого и учение о мировой душе, а также рассуждения о едином божественном Уме, который подобен свету, озаряющему множество отдельных умов (как это представлено в фичиновских комментариях к «Эннеадам»)[52], могли восприниматься как нечто созвучное аверроистскому учению — особенно если не вдаваться

[52] Gersh 2024: 155–158. Исследователь особо подчеркивает, что акцент в данной аналогии падает на динамический и реляционный аспект самого излучаемого света, соответствующего интеллекту, — а не на статический или субстанциальный аспект источника или восприемников этого света. Согласно Фичино, человеческие интеллекты соответствуют зрительным лучам и актам зрения, а не только зрительным лучам, и эти лучи и акты именно сходятся в единстве, а не исходят из него. Он подчеркивает, что аналогия была бы еще более полной, если бы зрительные лучи могли существовать свободно от глаз, подобно тому, как умы могут существовать свободно от душ. Вывод, который следует из всей аналогии, заключается в том, что божественный Ум и человеческие умы вместе представляют собой своего рода континуум, который является динамическим, реляционным, субъективно-объективным, характеризующимся отношением возврата многого к единому. Аналогия со светом дополняется Фичино аналогией со звуковой вибрацией, которая позволяет ввести в эту картину непрерывного течения эманаций к своему источнику онтологический «разрыв» между Творцом и тварной сферой. По-видимому, эти отношения непрерывности и разрыва Фичино предлагает мыслить не как взаимоисключающие возможности, а диалектически.

в детали аргументации самого Фичино, разобранные выше. Метафорика света для описания философских отношений единого и многого довольно рано заняла значимое место в метафизике Фичино. Так, в *Th. Pl.* 16.1.12 Фичино через концепт божественного света описывает отношения между Богом и разными разумными уровнями творения:

> Поскольку луч пребывает в единстве Бога в своей высшей простоте, он всецело един и совершенно прост и являет божественному оку единственную идею, а именно единую сущность Бога, но вещам, ожидающим творения, эта идея может быть сообщена через многие образы бытия (multos essendi modos). ⟨…⟩ Ибо чем ближе ум к божественному единству, тем он более един и прост; а по мере их удаления от него — всё менее и менее. Принимает же каждый ум этот входящий луч в соответствии со своей природой. ⟨…⟩ Но насколько нечто просто и едино, настолько оно и сильно (potentius), поэтому в более высоких умах сила постижения (vis intellegendi) действует более проницательно, а в нижестоящих — более вяло.

Через Фичино аверроиствующие мыслители получали доступ к аргументации Плотина в пользу существования единой души, которую можно было использовать для подкрепления собственной позиции, не прибегая прямо к осужденному учению Аверроэса[53]. Таким образом, плотиновская традиция, воспринятая сквозь призму фичиновских переводов и толкований, оказывалась ценным ресурсом для тех, кто стремился философски обосновать единство интеллекта, оставаясь в рамках легитимного (в глазах Церкви) дискурса[54].

[53] Как показывает Mahoney 2016: 515–516, через Фичино Верниа воспринял и учение Дунса Скота об индивидуации души. Признавая в конце трактата «вместе с Церковью и истиной», что разумная душа является субстанциальной формой тела, дающей ему существование, созданной Богом и внедренной им в тело, умноженной согласно числу тел и индивидуализированной (individuata), Верниа не упускает возможности размежеваться с томистским решением вопроса о принципе индивидуации. Таким образом, для ученой публики (анти)аверроистский дискурс Фичино был резервуаром самых разных концепций.

[54] Gersh 2024: 162, n. 27 полагает, что для «аверроистов» времен Фичино было

Итак, (анти)аверроистский дискурс Фичино оказывается весьма неоднородным. В нем прослеживаются содержательно-стилистические доминанты, варьирующиеся в зависимости от жанровой принадлежности произведения, но имеются и устойчивые топосы. Хотя Фичино упоминает Аверроэса уже в самых ранних своих произведениях, конститутивным текстом для (анти)аверроистского дискурса флорентийца является трактат «Платоновская теология» (в частности, его XV книга)[55], в котором философским позициям кордовского мыслителя даны развернутые характеристики — прежде всего, его ноологии. Однако образ самого Аверроэса в данном трактате следует признать амбивалентным: критика Фичино разворачивается на фоне неоднократной артикуляции достоинств этого философского ума. Обращение к комментарию флорентийца на «Эннеады» Плотина как раз хорошо показывает, что Фичино «расслаивает» ноологию Аверроэса на концептуальные компоненты, близкие Плотину и в этом смысле заслуживающие самой высокой философской оценки, и те, что могут быть названы заблуждениями. Но та же самая операция, на мой взгляд, прослеживает и в трактате «Платоновская теология». Хотя важнейшее для «Большого комментария» Аверроэса учение о едином для всех людей интеллекте Фичино однозначно признает ложным, XV книга построена таким образом, что обсуждение философских позиций кордовского мысли-

---

не столь важно отстаивать сам тезис о едином для всех людей интеллекте, сколько «сопутствующее» ему учение о методологическом (и институциональном — в структуре университета) разделения рациональной философии и догматического богословия.

[55] К сожалению, в настоящем исследовании уже нет возможности обсудить ее подробнейший разбор Leinkauf 2020. Исследователь отмечает, что упоминания Аверроэса до этого текста носят у Фичино характер «сигнальных ссылок», показывающих полноту охвата авторитетных мнений о каком-то предмете; и пока что с этим сложно не согласиться. Однако вывод исследователя о том, что в *Th. Pl.* у Фичино сформировалось устойчивое отношение к философской позиции Аверроэса как к неприемлемой, аберрантной и даже еретической, я полагаю ошибочным, так как он делается на основании цитат из посланий флорентийца (Leinkauf 2020: 12).

теля переплетается с рассмотрением множества других учений. Названные по имени Платон, Аристотель, Александр Афродисийский, Плотин, Фемистий, Авиценна, Аверроэс, Плифон, Дунс Скот и упомянутый в других книгах трактата Фома Аквинский (список неполон) оказываются скорее собеседниками — почти равными по своим достоинствам умами, взыскующими подлинного теоретического знания о божественном уме, — чем непримиримыми оппонентами. Иначе говоря, Фичино помещает их в единое реляционное поле, созданное его герменевтической операцией согласования авторитетов. Хотя гармонизация философских умов друг с другом и с самим божественным Умом (что равносильно деиндивидуации) остается не просто желательной, но в каком-то смысле необходимой перспективой рассуждений флорентийца, фактически он много внимания уделяет проговариванию контингентных особенностей разных концепций — сохраняет за каждым философом индивидуальный голос. А значит, дело не столько в том, что философская индивидуальность связана со сферой мнимого и потому ее нужно сразу отбросить с помощью критики, осуществляемой с единственно верных позиций, сколько в том, что вглядывание даже в заведомо ложную философскую концепцию, порожденную подлинно философским умом, может выявить новые способы приближения к истине. Я полагаю, что Фичино так мало внимания уделяет другим учениям Аверроэса, которые легко можно было бы ниспровергать с ортодоксальных христианских позиций, если бы опровержение кордовского мыслителя было самоцелью, и много говорит о его ноологии именно потому, что в тонком различении видов активности познающего ума и тематизации единства как онто-гносеологического горизонта флорентиец усматривает фундаментальную общность их философских дел. В «лучших» своих проявлениях Аверроэс для Фичино оказывается почти собратом-платоником; но в другой перспективе сам платонизм тогда предстает чистой множественностью — пространством возможностей для концептуализации предельных метафизических понятий (душа, ум, единое), кото-

рые, конечно, исторически связаны с платонической традицией, но в строгом смысле не совпадают с их интерпретациями в любом авторитетном философском тексте (то есть так же неуловимы для «птицеловов», как сам Платон в известной философской аллегории).

Амбивалентность оценки, данной Фичино Аверроэсу в трактате «Платоновская теология» и комментарии на «Эннеады» Плотина, контрастирует, с одной стороны, с отношением флорентийца к аверроистам, а с другой — с образом Аверроэса в его посланиях. Если философский ум Аверроэса, прежде всего «вектор» его устремления, неоднократно описывается Фичино в положительном ключе, то собирательная фигура аверроиста носит чисто негативный характер. Так, в «Платоновской теологии» (15.1.3) флорентиец пишет, что Аверроэс, толкуя учение об уме Аристотеля, был прав в двух положениях, а в одном заблуждался; аверроисты же заблуждаются всегда. Апелляция к их коллективной позиции маркирует в дискурсе Фичино переход к анализу самой формы неприемлемой аргументации или ее «софистических» приемов. Причем флорентиец приводит и воображаемые возражения аверроистов на свою критику, словно в ситуации схоластического диспута. Копенхейвер убедительно показал, сколь многим этот образ аверроистской философии у Фичино обязан «Сумме против язычников» Фомы Аквинского, который, как известно, оспаривал ноологические позиции вполне конкретной университетской «группы Сигера»; но тот же исследователь обратил внимание, что Фичино в *Th. Pl.* 15.17.9. пишет о неких «современных аверроистах» (recentiores Averroici), как если бы он намеревался специально с ними полемизировать[56]. Хотя здесь нет возможности обсудить это подробно, я склоняюсь к тому, что Фичино всё же никого конкретного не имел в виду. Я полагаю, что он отсылает к самой дискурсивной формации, образованной полемикой вокруг ноологии Аверроэса, в которой уже сформировался одиозный образ «современных аверроистов», а ключевую роль в его знакомстве

[56] Copenhaver 2009: 462–464. См. также прим. 40.

с ней сыграл Аквинат. Воспроизведение аверроистской аргументации и возражений на нее нужно Фичино, чтобы «завернуть» в эту форму представление — порой фрагментарное — собственных философских идей, вдохновленных чтением античных неоплатоников. Но если, согласно флорентийцу, достоинство Аверроэса состоит в его философском уме, то и под собирательной фигурой аверроиста разумно понимать определенный тип ума, с одной стороны, злоупотребляющий природной рациональностью человека (из любви к спору или гордыни), а с другой — опирающийся для достижения своих целей на тексты кордовского мыслителя. Если заблуждения Аверроэса в буквальном смысле простительны, поскольку могут быть исправлены «корректирующим» чтением других философов, то аверроизм — глубоко патологичен (и здесь я, пожалуй, в чем-то сближаюсь с концепцией Хэнкинса). Интересно, что некоторые, вероятно, наиболее неприемлемые для флорентийца ноологические положения, явно проговоренные Аверроэсом в «Большом комментарии», Фичино излагает как мнение аверроистов.

Отдельный жанрово маркированный гипертекст внутри (анти)аверроистского дискурса Фичино образуют послания к Джованни Кавальканти (*Ep.* 1.38, 1.39), Франческо Тедальди (*Ep.* 1.96), Иоанну Паннонию (*Ep.* 8.19), венгерскому королю Матьяшу Корвину (*Ep.* 9.6), Пико делла Мирандола (*Ep.* 11.15) и шутливое послание к венецианскому поэту и влиятельному политику Антонио Винчигуэрра (*Ep.* 5.42). Возможно, этот перечень еще не полон; но пока во всех известных мне посланиях, если Аверроэс упоминается в связи с его ноологией, то он неизменно и безапелляционно осуждается. Само это осуждение может иронически обыгрываться с целью демонстрации преимуществ философских концепций самого Фичино в качестве основы для ученой коммуникации (*Ep.* 5.42). Ведь последняя, согласно флорентийцу, определяется именно характером вовлеченных в нее умов, а значит, и отправитель, и адресат должны правильно представлять, что́ (с точки зрения «научного» понимания души) их связывает и в чем сама

необходимость их общения. В вину же Аверроэсовой философии может быть поставлена элиминация этого интерсубъективного измерения жизни: его ноология предполагает лишь устремление общего для человечества потенциального интеллекта к актуальному и божественному интеллекту, а тяга философских умов к общению с себе подобными (реализуемая в том числе и в эпистолярной форме) для нее попросту не представима. Осуждение Аверроэса в посланиях может быть названо топосом, контрастирующим с образом кордовского мыслителя в более пространных произведениях Фичино. Близкие по времени написания послания к Джованни Кавальканти (*Ep.* 1.38, 1.39), к Франческо Тедальди (*Ep.* 1.96)[57] интересны тем, что они содержат эксплицитные отсылки к трактату «Платоновская теология» и, пусть и лапидарную, но аргументацию, обращенную против ноологии Аверроэса, становящегося совершенно неотличимым от аверроистов. Контекст их появления достоин дальнейшего изучения, однако, пока он выглядит довольно-таки локальным; это никак не затравка для серьезной полемики с университетскими профессорами философии 70-х гг., которые могут быть названы современными Фичино аверроистами. В исторической перспективе не послания, содержащие однозначное осуждение Аверроэса, а более сложно устроенные комментарии Фичино на «Эннеады» и трактат «Платоновская теология» стали частью европейской истории «множественных аверроизмов», поскольку из них стали черпать сведения как об учении самого Аверроэса о едином для всех людей интеллекте, так и о философах — прежде всего Плотине, — которых можно было при небольшом герменевтическом усилии сблизить с осужденными Церковью положениями кордовского мыслителя.

В заключение уместно задаться чисто умозрительным вопросом: как бы отнесся к такой рецепции своего наследия сам Фичино, посвятивший свою интеллектуальную жизнь делу возрождения платонической философии? Поскольку данная традиция

[57] См. Приложения 1 и 2. Нумерация посланий, кроме первой книги, дается по прижизненному изданию Ficino 1495.

занимается душой, концептуализируемой в масштабах космоса, а высшую часть этой мировой души — Ум — Плотин в *Enn.* 6.7.15 описывает как нечто «многоликое и светящееся конкретными живыми ликами» (παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις), само прикосновение платонической мысли превращает свой предмет в подобие единства, распадающегося в многообразие (не до конца), и многообразия, собирающегося в единство (неокончательное). Следовательно, хотя «множественные аверроизмы» произведены самой историей, а не работой одного лишь Фичино, именно в таком виде другая традиция становится адекватной философскому делу флорентийца. Ведь подлинный платонизм — это платонизм множественности[58].

[58] Я благодарю Ованеса Акопяна, Асю Золотухину и Юрия Руднева за помощь в доступе к литературе для исследования, а Юлию Иванову и Павла Соколова — за обстоятельное обсуждение и правки первых версий перевода посланий Фичино.

Приложение 1:

Против Аверроэса: о том, что интеллект людей не един[59]

Марсилио Фичино приветствует Джованни Кавальканти[60], своего бесподобного[61] друга.

---

[59] Настоящий перевод с латинского языка сделан по критическому изданию Gentile 1990: 77–78 — *Ep.* 1.39: *Contra Averroem, scilicet, quod non sit unicus hominum intellectus.* В имеющем широкое хождение английском переводе первой книги «Посланий» Фичино оно фигурирует под номером 40 (Ficino 1975: 82–83, 211).

[60] Джованни Кавальканти (1444–1509) — поэт и видный представитель флорентийского патрициата. В эпистолярии Фичино Кавальканти адресовано тридцать шесть посланий — больше, чем кому-либо другому. Есть множество и других свидетельств, что их связывали особые дружеские отношения (Кудрявцев 2018: 238–239, 389, n. 1187). В частности, данное послание обычно рассматривается как вполне достоверное свидетельство того, что Фичино жил в имении Кавальканти в Реньяно (неизвестно, как долго), работая над трактатом «Платоновская теология о бессмертии душ». Послания Фичино Кавальканти — это яркий пример серьезно-смехового дискурса флорентийца, поскольку, с одной стороны, Фичино, который был старше Кавальканти на 11 лет, явно позиционирует себя как философа-наставника для молодого друга, а с другой — его отсылки к фигурам древних философов, эрудитским фактам из их биографий и философским учениям часто носят иронический или игровой характер (см. Robichaud 2018: 56–57, 60, 64, ср. Гурьянов 2025: 212–215, 219).

[61] unico: Фичино явно обыгрывает слово из заглавия послания, ведь друг может быть «единственным в своем роде». Robichaud 2018: 64 ff. обращает внимание, что Фичино вновь использует обращение *amicus unicus* в послании 1491 г. к гуманисту Мартину Преннингеру (1450–1501). Если я правильно понял концепцию Робишо, в «Посланиях» Фичино прослеживается тема особого вида познания, укорененного в платонической (прежде всего, Плотиновой) философии, когда познающий, общаясь с другим человеком и познавая его, уподобляется ему и тем самым познает себя и Бога — так, в акте зрительного восприятия мы воспринимаем и видимые формы, и свет, являющийся условием видения. Ближайшими (unicus) друзьями флорентиец называет тех, с кем он может создавать коммуникативно-когнитивное единство по описанной схеме, что выражается в образе риторической персоны Фичино, овладевающей другим человеком, но не извне, а изнутри (подобно тому, как риторическая персона Платона овладевает самим Фичино при переводе и комментировании сочинений афинского философа). Это имеющее эротические коннотации платоническое объяснение того, как один человек может «истинно» знать всё то же, что и другой, противопоставляется аверроистскому учению о едином интеллекте всех людей. Полу-

Аверроэс полагал, что у всех людей единый интеллект[62], посредством которого познается всё, что только может быть познано[63]. И некоторые, более жадные до новшеств, нежели до истины, называют это мнение совершенно естественным (admodum naturalem). Я также признаю его естественным, но только потому, что оно — как обыкновенно естественные вещи — весьма изменчиво и уничтожается своей противоположностью. Ибо тем самым, что некто утверждает противоположное, мнение Аверроэса сразу же оказывается поколебленным[64]. Ведь в одном и том же не могут одновременно находиться противоположности, а значит, если интеллект в философе-аверроисте и в философе-платонике одновременно мыслит о самом себе противоположное (когда в том интеллект говорит, что он един, а в этом — что их несколько, а не один), то совершенно очевидно, что у них не один интеллект, а несколько (plures)[65].

чается, что в последнем Фичино категорически не устраивает элиминация интерсубъективного измерения и контингентности актов познания. Флорентийцу важно показать, что это *мы* мыслим, восходя высшей частью души к Единому, и через это образуем новые формы единства (с космосом, с людьми) и преобразуем себя, а не некий единый интеллект мыслит через нас — то есть пользуется нами как орудиями познания.

[62] Как следует из *Th. Pl.* 15.1.1, Фичино использует термины *intellectus*, *mens* и *animus* для обозначения одного и того же понятия ума. То же можно сказать и о *ratio* (хотя гораздо чаще используются производные от него прилагательные), см. *Th. Pl.* 15.9.3: Ego certe hoc experior in meipso, intenta nimium phantasia, remitti humanam intellegentiam vel rationem atque contra, adeo ut vacet *mens sive ratio* plurimum, quando nimis imperat phantasia, etiam si sana et sobria phantasia sit, atque e converso. Курсив мой — *И.Г.*

[63] *In Arist. De An.* 3.5; развернутое изложение Фичино позиции Аверроэса см. в *Th. Pl.* 15.1.3–16.

[64] В этом рассуждении Фичино стремится подорвать принципиальную позицию аверроистов, что их учение получено с помощью аподиктического доказательства (см. Соколов 2010: 60–61). Для этого, формально оставаясь на поле перипатетической гносеологии, но в действительности пользуясь, скорее, средствами риторики, он «переописывает» саму процедуру познания интеллекта как диалектическое доказательство. Ведь последнее предполагает возможность утверждать о каком-то предмете нечто противоположное.

[65] Ср. *Th. Pl.* 15.19.3: «Как же получается, что аверроистский интеллект в Пла-

Разве в том, что относится к постижению (intelligentiam) и воле, среди людей не существует в одно и то же время величайших расхождений? Ибо то же самое, причем в одно и то же время, те утверждают, а эти отрицают, те желают, а эти нет. Кроме того, что́ сказать о несовместимых свойствах[66]? В одном человеке интеллект достиг вершин учености, в другом — вовсе неучен, в том — справедливый и честный, в этом — несправедливый и бесчестный, в том — счастливый, в этом — несчастный[67]; следовательно, не может интеллект быть единым у всех людей[68]. А если различны интеллекты, то тем более различны души[69].

тоне утверждает, что Единое находится выше сущности, а Благо — выше Ума, а в Аристотеле — отрицает? Конечно, причина этого не в непостоянстве (varietas) каких-нибудь чувственных образов (simulacrorum). Ибо постижение (contemplatio) столь высоких вещей достигается не иначе как после отрешения от этих образов». В других выражениях этот контраргумент сформулирован уже у аверроиста Сигера Брабантского, и удовлетворительного ответа на него он сам найти не смог, см. Апполонов 2004: 157–159. Сам Аверроэс отвечал на него, полемизируя с Абу Хамидом аль-Газали (1058–1111), приводившим того же рода антимонопсихистские доводы (Ефремова 1997: 316), о чем Фичино едва ли мог знать. В более поздних работах в качестве решения проблемы Аверроэс предложил концепцию двух субъектов мышления см. Ефремова 2020: 225–227.

[66] repugnantibus habitibus: общеизвестно, что habitus является латинским эквивалентом перипатетического понятия ἕξις. В очень близком по смыслу фрагменте *Th. Pl.* 15.19.8. Фичино пишет, что *habitus* не является чем-то воображаемым, а играет роль природной формы (naturalis formae). Понимание ἕξις как природной формы, когда речь идет о душе, восходит к трактату «О душе» Александра Афродисийского (см. Варламова 2021: 178–184). В *Th. Pl.* 15 Фичино неоднократно отсылает к идеям из этого трактата. См. также прим. 50.

[67] Джентиле видит в этом перечислении реминисценцию из диалога Августина *Quant. an.* 32.69. Gersh 2024: 363 показывает влияние данного произведения на чуть более позднюю работу флорентийца — *In Enn.* 6.7; полагаю, можно считать, что данный диалог Августина входил в активный интеллектуальный репертуар Фичино.

[68] Этот же аргумент Фичино почти дословно повторяет в *Th. Pl.* 15.19.8.

[69] Аналогичный переход от обсуждения различий между умами к различию между душами — из чего следует их многообразие — происходит и в *Th. Pl.* 15.19.9. Там, однако, возникает иной полемический контекст: Фичино призывает не доверять тем немногим псевдоплатоникам, которые утверждают, что все живые существа живут благодаря одной лишь душе мира (mundi animam).

Добавь к этому и то, что если интеллект един и всегда был таковым, как утверждает Аверроэс, то невероятно, чтобы он до такой степени не знал сам себя, что почти во всех людях, за исключением одного лишь Аверроэса, всегда полагал и ныне полагает себя множественным по числу[70]. Что более естественно для ума (menti), чем познание самого себя? Почему же тогда ум, когда размышляет над мнением Аверроэса, или вовсе не может, или едва может его постичь — если не потому, что это мнение ложно? Наконец, всякий раз, когда мы думаем о единстве (unitatem) ума, мысль эта нам обыкновенно ненавистна, и мы, желая жить после смерти (si modo cupimus supervivere), хотим, чтобы умов было множество[71]; но в таком случае сам же этот ум (если только он

Хотя конкретная душа связана, с одной стороны, с конкретным умом, а с другой — с конкретными природой и телом, сами различия на этих онтологических уровнях характеризуются по-разному: так, в силу своего превосходства человеческие умы более *едины* друг с другом, чем души (mentes humanae magis *unitae* sunt invicem, eo quod praestantiores sunt quam animae invicem). Курсив мой — *И.Г.*

[70] Аргумент в целом идентичен *Th. Pl.* 15.14.2–3.

[71] Аргумент почти дословно повторяется в *Th. Pl.* 15.14.5. Hankins et al. 2005: 5.340 пишут о двусмысленности данного выпада Фичино против метафизического предиката *unitas*. Ведь в самом деле даже в этой книге трактата о единстве умов говорится с явными положительными коннотациями (например, в *Th. Pl.* 15.16.6 и 15.19.9 — см. прим. 69); еще более это очевидно в *Th. Pl.* 16.1.12, где через концепт божественного света описываются отношения между Богом и разными разумными уровнями творения: «Поскольку луч пребывает в единстве Бога в своей высшей простоте, он всецело един и совершенно прост и являет божественному оку единственную идею, а именно единую сущность Бога, но вещам, ожидающим творения, эта идея может быть сообщена через многие образы бытия (multos essendi modos). ⟨…⟩ Ибо чем ближе ум к божественному единству, тем он более един и прост; а по мере их удаления от него — всё менее и менее. Принимает же каждый ум этот входящий луч в соответствии со своей природой. ⟨…⟩ Но насколько нечто просто и едино, настолько оно и сильно (potentius), поэтому в более высоких умах сила постижения (vis intellegendi) действует более проницательно, а в нижестоящих — более вяло». Я полагаю, что комментарий Hankins et al. 2005: 5.340 не вполне точен: согласно Фичино, нам ненавистна именно «ложная» аверроистская мысль об абсолютном единстве ума, а не «подлинная» платоническая — о динамическом единстве умов (которые суть единое–многое, как об этом писал Плотин). Ср. описание бытия философских умов после отделения от тела, данным в другом послании флорентийца «О пла-

способен ненавидеть) будет единственным, кто ненавидит свое единство, и он же — единственный, кто может его познать[72]. Однако невероятно, чтобы нечто вечное и даже божественное всегда презирало, отвергало и ненавидело свою собственную природу.

Но к чему продолжать эти речи? Ведь мы с тобой предостаточно порассуждали об этом в твоем имении в Реньяно, когда сей Марсилио, бывший там твоим гостем, составлял оный внушительный (grande) том «Теологии»[73].

Будь здоров.

16 апреля [1474 года][74], Флоренция.

тоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (Гурьянов 2019: 271–272).

[72] Аргумент почти дословно повторяется в *Th. Pl.* 15.14.5.

[73] Речь о «Платоновской теологии».

[74] Датировка послания не вызывает сомнений у исследователей. Считается, что к этому времени Фичино в общем виде уже закончил трактат *Th. Pl.*, хотя до его публикации в 1482 г. и занимался доработками текста (Кудрявцев 2018: 80–81). Однако возникает вопрос: почему из всех тем и сюжетов 18 книг трактата Фичино выбрал для послания Кавальканти именно свою полемику с Аверроэсом и аверроистами? Возможно простое биографическое объяснение: именно этот раздел сочинения создавался в имении в Реньяно, и Фичино таким сентиментальным образом напоминает другу о случившихся между ними беседах. Оно, однако, исходит из анахронистического представления об обмене письмами и не учитывает публичного характера дружеской корреспонденции Фичино, типичной для флорентийских интеллектуалов его круга. Более правдоподобно, что Фичино мог использовать это послание, чтобы подогреть интерес предполагаемой аудитории к публикации нового большого сочинения — намекнуть, что оно уже закончено. Но тогда придется признать, что полемика с аверроизмом или является центральной темой трактата, или же представляет, по мнению автора, самый интересный для публики или же наиболее злободневный его сюжет. В пользу последнего может говорить контекст появления *Ep.* 1.96 (см. Приложение 2).

Приложение 2:

О душе[75]

Марсилио Фичино приветствует Франческо Тедальди[76], своего друга.

Латтанцио Тедальди[77], столь же дорогой мне близкий друг, как тебе — сын, передал нам от твоего имени сочиненьице, в котором обозреваются ученые изыскания (disputationes) западных фило-

[75] Настоящий перевод с латинского языка сделан по критическому изданию Gentile 1990: 169–171 — *Ep.* 1.96: *De anima*. В данном случае нумерация совпадает с английским переводом первой книги «Посланий» (Ficino 1975: 148–149, 216).

[76] Франческо Тедальди (ок. 1420 — после 1484) — любитель *studia humanitatis* и поэт, представитель видного флорентийского семейства, который, однако, провел большую часть своей жизни в деловых поездках за пределами Флоренции (ср. *Ep.* 1.53 = Ficino 1975: 99). В частности, с 1441–1443 гг. он 10 лет находился во Франции, где мог посещать какой-то из местных *studia generales*. Как следует из Медицейского архива, 29 декабря 1473 г. (во время недолгого пребывания на родине) Тедальди направил короткое письмо на латинском языке фактическому правителю Флоренции Лоренцо Медичи, в котором побуждал последнего обратиться от гуманистических занятий к философии, поскольку она возносит смертных к бессмертию и именно через нее можно войти в священное и святое богословие, ведущее к высочайшему благу и совершенному счастью. Логично предположить, что сочинение *Disputationes occidentalium philosophorum de anima* («Рассуждения западных философов о душе»), упомянутое в послании Фичино, должно было представить Тедальди знатоком такого типа философии перед потенциальным покровителем. К сожалению, текст сочинения не сохранился, но, судя по его названию и содержанию послания Фичино, тематически *Disputationes* пересекаются с *Th. Pl.* что никак не отражено в комментарии Gentile 1990: 169–171. Серьезно-иронический тон послания Фичино, вероятно, указывает, что глава флорентийской Платоновской академии не видел большой угрозы своему интеллектуальному положению со стороны Тедальди. Некоторый свет на причины этого проливает тот факт, что в сохранившихся неолатинских сочинениях последнего исследователи находят значительное число огрехов (Kristeller 1956: 162). О Франческо Тедальди подробнее см. Kristeller 1956, Ferrante 2016: 509–513.

[77] Латтанцио Тедальди (ум. 1518) — в период написания данного послания Фичино это еще очень молодой человек, возможно, один из его учеников. Однако с 1475 г. Латтанцио начнет делать во Флоренции очень успешную политическую карьеру, вероятно, в первую очередь благодаря покровительству семейства Медичи. См. Kristeller 1956: 160.

софов[78] о душе, и в завершении его они вопрошают, что по этому поводу думает Марсилио Фичино[79]. И хотя не нам улаживать столь великие тяжбы меж ними[80], всё же то, что я думаю, — раз уж они просят — весьма пространно изложено в составленных нами книгах «О бессмертии душ»[81], которые вскоре, как я надеюсь, будут вам посланы. А пока на ту часть ученых изысканий, которая их больше всего занимает, отвечу кратчайшим образом.

Прежде всего, я знаю, что моя душа есть субстанция, иначе я не мог бы в совершенстве постигать и определять субстанцию; я не мог бы ни быть чем-то более превосходным, чем акциденция, ни судить и измерять, насколько акциденция уступает субстанции[82]. Знаю, что она не является телесной и смертной: ибо иначе я не постигал бы бестелесное и бессмертное и не отличал бы его от телесного и смертного[83]. Знаю, что она разумна (rationalem), иначе

---

[78] occidentalium philosophorum: Kristeller 1956: 161 пишет, что у Тедальди были контакты именно с парижскими схоластами, однако никакими документами это предположение не подкрепляет.

[79] К сожалению, без текста Тедальди перед глазами сложно представить себе контекст этого вопрошания. Но вполне вероятно, что он писал свои *Disputationes* с прицелом на обсуждение сочинения в тех флорентийских кругах, куда входил Фичино.

[80] non nostrum inter *hos* tantas componere lites: почти дословная цитата из Verg. *Ecl.* 3.108. Курсив мой — *И.Г.*

[81] Речь о *Th. Pl.*

[82] Ср. *Th. Pl.* 6.7.2: «наша душа не может быть акциденцией, ибо если бы она с необходимостью пребывала в подлежащем (subiecto), то не могла бы ему ни противодействовать (repugnare), ни когда-либо обращаться на саму себя, ни восходить над родом акциденций к роду субстанций и определять его как таковой, отличая от акциденций и правильно оценивая, сколь велико превосходство субстанции над акциденциями».

[83] Джентиле видит здесь параллель с *Ep.* 1.38.19–21 (*Seria ad Ioannem. Anima post mortem intelligit, et multo clarius quam in corpore*), адресованным Джованни Кавальканти. Послание начинается с аллюзий на «Комментарий на *Пир* Платона» (1469), посвященный ему же и переведенный самим Фичино на народный итальянский язык в 1474 г., а продолжается обсуждением вопросов, скорее характерных для *Th. Pl.* Переплетение тем этих двух столь стилистически непохожих, но равно называемых *opus magnum* Фичино произведений нуждается в дальнейшем исследовании. Контингентный и связанный с укорененной в теле фантазией характер эротического умозрения, возводящего нашу душу к душе ми-

я не мог бы приводить разумные доводы о ней и о других вещах. Знаю, что хотя она и причастна разуму[84], однако же не есть сам разум, как полагают некоторые[85]: ведь иначе я не мог бы ни заблуждаться, отклоняясь от истины при установлении оснований вещей, ни отступать от разума в деяниях[86]. Тот, кто утверждает, что

ра, явно противостоит аверроистскому идеалу аподиктического познания, происходящего с необходимостью таким образом, что человеческий ум находится в позиции претерпевания и неполноценности — в ожидании актуализации онтологически вышестоящим умом. В последнем случае конечность конкретного человека не нуждается в концептуализации, поскольку ни на что не влияет (ср. Апполонов 2004: 212–213, n. 259); а в первом смерть — это лидийский камень, удостоверяющий подлинность важнейшей философской процедуры отделения души от тела (разотождествления с мнимой субъектностью), благодаря которой душа укрепляется и сохраняется (как условие возможности событий подлинной субъектности — осуществления справедливости, мужества, мудрости и т.д.).

[84] rationis: см. прим. 62.

[85] Я полагаю, что это рассуждение Фичино направлено в первую очередь против аверроистов. Так, отождествление души с интеллектом/умом/разумом (не столь важно, действующим или воспринимающим, так как аверроистская их концептуализация считается флорентийцем в целом ложной) опровергается в *Th. Pl.* 15.11.1–11: «Что же касается того, что они [аверроисты — *И.Г.*] утверждают, будто интеллект действующий и воспринимающий суть две сущности (essentias), из которых составляется единое бытие рациональной (intellectualis) души, — это, конечно, излишне и нелепо. 〈…〉 Аристотель весьма проницателен, никогда не называя действующий и воспринимающий ум двумя сущностями и не полагая их выше души, но именуя их частями души и говоря, что они суть две различные силы (vires) в душе. Но если бы кто назвал аверроистский ум душой, он злоупотребил бы именем ‘душа’». Ср. Arist. *An.* 413a7, 413b24–28, 429a10 ff., а также Thom. Aq. *Contra Gent.* 2.61.3: «А если бы, как утверждает Аверроэс, [слово] ‘душа’ сказывалось об уме, [с одной стороны,] и прочих [частях души, с другой,] омонимически, [т.е. в разных смыслах], то [Аристотель, конечно же,] первым делом выделил бы [разные значения и разъяснил] омонимию, и лишь после этого принялся бы за определения, — ведь именно так он поступает обычно» (пер. Т.Ю. Бородай). В *Contra Gent.* 2.62.1 Фома отдельно критикует отождествление потенциального ума с душой у Александра Афродисийского, так что в замечании Фичино и он тоже может подразумеваться. Краткие и отличающиеся в деталях описания учения самого Аверроэса о видах интеллекта и соответствующих им сущностях/субстанциях см. Ефремова 2020: 222–227, Соколов 2022: 179–187.

[86] Если Фома Аквинский в *Contra Gent.* 2.61.3 оспаривает толкование Аверроэсом Аристотеля, сохраняя верность перипатетическому идеалу аподиктиче-

душа и есть разум, отступает от разума больше, чем тот, кто это отрицает. Следовательно, разум (ratio) есть или субстанция, или качество (qualitas). Если разум — субстанция, то по своей сущности (secundum essentiam) это субстанция наивысшая (summa), абсолютная (absoluta) и совершенно бесконечная, каковой не может быть душа (animam), но один только Бог[87]. Если же разум — качество[88], то кажется, что он скорее должен быть акциденцией и силой (virtus) души, а не ею самой. Душу же, которая свободно господствует над субстанцией тела, наделяя ее формой, двигая в про-

---

ского доказательства, то Фичино критикует отождествление души с умом, указывая на диалектический и контингентный характер нашего познания; в частности, с этой целью он апеллирует к повседневному опыту и отличным от интеллекта способностям души, вовлеченным в познавательный процесс. Ср. *Th. Pl.* 15.9.3–6: «Я, конечно, испытываю это на себе самом: при слишком напряженном (intenta) воображении ослабляется человеческое понимание или разум, и наоборот; вплоть до такой степени, что ум или разум чаще всего бездействует, когда воображение слишком уж властвует, даже если воображение здорово и воздержанно (sobria), и наоборот. Подобно тому, и чувство, даже если оно здорово, сосредоточенно занимаясь внешними вещами, отвлекает воображение, и наоборот. Опять же, когда у грезящих во сне, пьяных, разъяренных, влюбленных (amantibus), безумных (amentibus) и находящихся в горячке воображение со всем вниманием души рассматривает в себе свои собственные образы, разве не усыпляется всякое суждение человеческого ума или разума? ⟨…⟩ Кто же тогда станет отрицать, что ум и воображение суть силы (vires) одной и той же души, раз они взаимно ослабляют друг друга своим напряжением (intentione)? ⟨…⟩ Никогда взаимный обмен качествами не бывает внезапным, легким и всецелым, если только обоим не подлежит общая материя. Посему ни интеллект никогда столь легко не становился бы воображающим, ни воображение не становилось бы интеллектуальным, ни тот не оказывался бы порой неразумным (irrationalis), ни то — разумным, если бы у них уже не было общего подлежащего (subiectum). Ибо как одно колесо приводит в движение другое, поскольку они закреплены на одном и том же механизме, так и эти два стремления (appetitus), а именно разумное и неразумное, побуждают друг друга взаимно и с чрезвычайной легкостью как порывом (impetu), так и суждением, потому что находятся в одной и той же субстанции души». То, что такого рода рассуждения Фичино направлены именно против аверроистского учения об уме, ясно из *Th. Pl.* 15.15.5. О схоластической семантике *intentio* см. удачный комментарий Бородай 2004: 361, n. 297.

[87] Ср. *Th. Pl.* 2.7.1, 4.1.9–10, 16.1.2.

[88] qualitas: см. *Th. Pl.* 1.3.

тивоположные стороны и удерживая от движения, и которая может попеременно принимать противоположные качества, никто не осмелится назвать качеством и акциденцией. Ибо каким образом может называться привходящим или преходящим[89] то, что в равной мере охватывает все роды и виды как субстанций, так и акциденций? А еще она обращается на саму себя как чувством (affectu), так и познанием, и потому также и жизнью — будучи тем, что пребывает в самом себе, а не в подлежащем (subiecto)[90]. Она действует без телесного орудия всякий раз, когда соприкасается с бестелесным и избирает его, верно отличая бестелесное от телесного[91]; она часто противодействует (repugnat) телесной склонно-

[89] accidens vel occidens: игра слов.

[90] Ср. *Th. Pl.* 15.5.6: «Душа имеет две главные силы: рассудочную (iudiciariam) и жизненную. Рассуждение она не передает телу, но осуществляет сама. Жизнь же она телу дает взаймы или дарует, поскольку сообщает ему некую образную силу (vim imaginariam) своей собственной жизни. Поэтому выносит суждения одна душа, а не тело; живут же и тело, и душа. По этой причине, когда душа отходит, чувство (sensus) тотчас исчезает, следы же жизни, а именно тепло и движение, по-видимому, остаются на время. Быть душой значит жить, поскольку жизнь есть сущность души, благодаря которой формально живет тело».

[91] Ср. *Th. Pl.* 15.12.10–11: «Ибо он [интеллект — *И.Г.*] пребывает не в теле, как чувство, а в душе. И не следует считать, что он существует отдельно от человека (как полагал Аверроэс), а не от орудия. ⟨…⟩ И более не будет верно то аристотелевское положение: „Чувство не существует без тела, интеллект же отделен и несмешан, не пользуясь вовсе никаким орудием“ [*An.* 429a25–27]. Ибо если бы он пользовался орудиями, он стал бы тем или иным (talis aut talis) и не мог бы более познавать всё. Однако он не настолько отделен, чтобы субстанция души, в которой он находится, не оживотворяла тело; в противном случае не говорили бы, что это человек постигает (intellegere). Отделен же он потому, что находится не в составном целом, как чувство, но в самой субстанции души, которая отделима от составного. И при постижении интеллект не пользуется орудием. Что Аристотель подтвердил в книге *О животных* и в сочинении *О сне и бодрствовании*, говоря: действия присущи тем же, кому присущи силы действовать (agendi virtutes); и поскольку чувствование осуществляется с помощью орудия, постижение же — никоим образом, постольку сила чувствования (sentiendi vim) принадлежит составному целому, а сила постижения может быть свойственна только душе» (Hankins et al. 2005: 5.339 считают, что для последнего предложения нельзя подобрать подходящие фрагменты в указанных сочинениях Стагирита).

сти и не находит покоя в теле; наконец, чем дальше она удаляется от тела, тем успешнее она постигает (efficacius intelligit) и тем лучше и счастливее себя чувствует[92].

Итак, душа есть субстанция бестелесная, разумная и бессмертная, приспособленная для управления телом[93]; многие из платоников полагают, что она существует прежде тела (antecedere), а перипатетики — наоборот[94]. Я же полагаю, что те западные философы, которых ты хвалишь, всё же являются перипатетиками, хотя ты и не говоришь это прямо: ведь о душе, по твоим словам, они рассуждали после трапезы, как те, кто считает, что прежде следует подкрепить тело, нежели взрастить ум[95]; я же, хотя и произвел на свет душеньку[96] этого письмеца перед трапезой, в вопросе о порядке творения согласен с ними[97].

---

[92] Ср. Гурьянов 2019: 260.

[93] corpori regendo accomodata: реминисценция из Aug. *Quant. an.* 13.22, где речь, однако, идет об уме (animus), а не о душе; то же повторено в Ps.-Aug. *Spir. et an.* 1.

[94] Из множества воспроизводящих это общее место источников, приведенных Джентиле, укажем лишь Thom. Aq. *Contra Gent.* 2.83–84.

[95] corpus quidem prius *recreandum* quod animum *procreandum*: игра слов. Курсив мой — *И.Г.* Глава *Th. Pl.* 8.2 почти полностью построена на образе превосходства духовной или же интеллектуальной пищи над телесной. Однако надо признать, что игривость этих заключительных предложений послания столь велика, что точное понимание отсылок Фичино пока что выше моих сил.

[96] animulam: необычное слово; возможно, аллюзия на Cic. *Ad Att.* 9.7.1. У Цицерона далее сказано: Recreatum enim me non queo dicere. Фичино же в этом месте послания обыгрывает производные слова от глагола *creo*.

[97] Возможно, с помощью этой оговорки Фичино уклоняется от возможных обвинений в еретических для христианской ортодоксии платонических представлениях о предсуществовании душ. Однако в действительности, ссылаясь на Порфирия, пифагорейцев и Тимея Локрского, Фичино именно это и утверждает в *Th. Pl.* 15.2.18–20: «К чему эти рассуждения? Чтобы мы поняли, что порядок мироздания не может поддерживаться, если только не существуют формы одновременно интеллектуальные и оживотворяющие тела. Ибо лишь о них подобает говорить, что они всегда одновременно и существуют (esse), и становятся (fierique) ⟨…⟩ В отце — плодотворящая действенность (efficax) всех форм, в матери — плодотворящая способность воспринимать (capax) формы, особенно телесные. В отце — действующий акт форм, в матери — восприимчивая потенция форм. Рождаются отпрыски, подобные матери, а именно многие формы, кото-

Будь здоров и позаботься о том, чтобы постоянно участвовать в этих обсуждениях, ибо таким образом ты будешь заботиться о своем теле одновременно с душой.

Наш Джованни Кавальканти рекомендует себя тебе, ты же порекомендуй меня тем философам[98].

рые из глубины материи возникают и в ту же глубину в конце концов погружаются — так, золотой сосуд возникает из золота и обращается в золото. Должны, в свою очередь, рождаться и некоторые отпрыски, весьма подобные отцу, если только отец в этом соитии имеет бóльшую силу (valet), чем мать. ⟨…⟩ Те же, которые более подобны отцу, каковыми являются разумные души, появляются из чистого акта Бога и потому сразу же приводятся к акту существования (actum essendi). Посему изначально (prius) они обладают бытием как бы в себе, и лишь затем соединяются с материей. Они обладают бытием прежде, чем прикрепляются к телу, и до воплощения (ante corpus) сохраняют бытие посредством самого порядка природы, а после разъединения с телом (post corpus) обладают свойственным им бытием в себе самих. У них есть деятельность, свойственная только им, а не разделяемая ими с телом».

[98] Послание не датировано. Первая книга опубликованного при жизни Фичино эпистолярия охватывает его послания, написанные между 1457 и 1476 гг. (хотя расположены они не всегда в хронологическом порядке), см. Ficino 1975: 26. Ближайшее к этому датированное послание *Commendatio a fortuna quondam fœlici, innocentia, scientia Ep.* 1.102 = Ficino 1975: 154), адресованное Донато Аччайуоли, написано 14 апреля 1474 г. Я полагаю, что упоминание Джованни Кавальканти и критика тезисов, которые в *Th. Pl.* явно атрибутируются аверроистам, позволяют связать это послание с *Ep.* 1.39 и считать, что они написаны примерно в одно время. А значит, текст Тедальди мог или спровоцировать в референтном для Фичино кругу обсуждение перипатетических и, в частности, аверроистских представлений о душе, или — что более вероятно — стать одной из реплик в уже ведущейся дискуссии. Kristeller 1956: 160 пишет, что в 1474 г. Тедальди вновь уехал во Францию (вероятно, в Париж); а значит, призыв Фичино рекомендовать его философию «западным философам» не является только лишь фигурой речи.

Литература

Ep. = *Marsilii Ficini Epistolarum familiarium liber I* = Gentile 1990.

Th. Pl. = *Marsilii Ficini Theologica Platonica De immortalitate animorum* = Hankins et al. 2001–2006.

Акопян, О.Л. (2011), "Парижское осуждение 1277 года", *Inter Esse* 1: 117–127.

Апполонов, А.В. (2004), *Латинский аверроизм XIII века.* М.: ИФРАН.

Баум, М. (2019), "Практический платонизм Канта", *Кантовский сборник* 38.4: 7–33.

Бородай, Т.Ю., пер. (2004), *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга вторая.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

Варламова, М.Н. (2021), "Проблема определения души как начала движения у Аристотеля и Александра Афродисийского", *Историко-философский ежегодник* 36: 162–195.

Варламова, М.Н. (2021), "Александр Афродисийский о душе как причине возникновения", ΣΧΟΛΗ *(Schole)* 15.1: 289–306.

Вдовина, Г.В. (2018), "Рецепция аристотелевской науки о душе в средневековой философии", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 19.3: 11–23.

Гурьянов, И.Г. (2019), "Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино", *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.

Гурьянов, И.Г. (2025), "*De divino furore* Марсилио Фичино: перевод, контекст, истолкование", *Платоновские исследования* 23.2: 198–245.

Ефремова, Н.В. (2020), "Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 20)", *Ислам в современном мире* 16.3: 207–225.

Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии.* М.: ЛУМ.

Соколов, П.В. (2010), "Хрупкий авторитет диалектики: Роджер Бэкон против парижских аверроистов", *Диалог со временем* 30: 59–68.

Соколов, П.В. (2022), "Абу Мухаммад Абдаллах Ибн Рушд. *О том, соединяется ли активный интеллект с материальным, когда тот облачен в тело* (перевод и комментарии)", *Платоновские исследования* 17.2: 178–198.

Akopyan, O.L. (2011), "The Paris Condemnation of 1277", *Inter Esse* 1: 117–127. (In Russian.)

Appolonov, A.V. (2004), *Latin Averroism of the XIII century.* Moscow: IFRAN. (In Russian.)

Aurélien, R. (2019), "Un Averroïsme medical? Cavalcanti et Dante face à la passion amoureuse", in A. de Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier-Catach (eds.), *Dante et l'Averroïsme*, 269–305. Les Belles Lettres.

Baum, M. (2019), "Kants praktischer Platonismus", *Kantian Journal* 38.4: 7–33.

Bianchi, L. (1993), "Les aristotélismes de la scolastique", in Id., E. Randi (eds.), *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen Âge*, 1–37. Fribourg: Editions universitaires; Paris: Editions du Cerf.

Bloch, E. (2019), *Avicenna and Aristotelian Left*. Columbia University Press.

Bollacher, M., ed. (1989), *Johann Gottfried Herder. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. (Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Bd. 6.)

Bussanich, J. (1999), "Plotinus's metaphysics of the One", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 38–65. Cambridge University Press.

Casini, L. (2016), "The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms", in Paul J. J. M. Bakker and Johannes M. M. H. Thijssen (eds.), *Mind, Cognition, and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's* De anima, 127–150. Routledge.

Constant, E.A. (2002), "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513)", *The Sixteenth Century Journal* 33.2: 353–379.

Copenhaver, B. (2009), "Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's *Platonic Theology*", *Vivarium* 47.4: 444–479.

Debeuf, K. (2025), *The Influence of Averroes on European Thought*. Bloomsbury Academic.

Efremova, N.V. (2020), "Ibn Rushd. The Great Commentary on Aristotle's *De Anima* (Book III, comm. 20)", *Islam in the Modern World* 16.3: 207–225. (In Russian.)

Ferrante, G. (2016), "Poesia come 'memoria' e 'politica' nel florilegio di sonetti del *Libro* di Luigi Peruzzi", in E. Malato, A. Mazzucchi (eds.), *Antologie d'autore. La tradizione dei florilegi nella letteratura italiana*, 491–521. Roma: Salerno Editrice.

Ficino, M. (1495), *Epistole Marsilii Ficini Florentini*. Venetiis: Impensa providi Hieronymi Blondi Florentini Venetiis commorantis, opera vero et diligentia Matthei Capcasae Parmensis.

Ficino, M. (1975), *The Letters of Marsilio Ficino*. Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. Vol. 1. London: Shepheard-Walwyn.

Gentile, S. (1990), *Marsilio Ficino. Lettere.* Vol. 1: *Epistolarum familiarium liber I.* Firenze: Leo S. Olschki.

Gersh, S. (2024), *Marsilio Ficino as Reader of Plotinus: the* Enneads *Commentary.* Leiden; Boston: Brill.

Giglioni, G. (2013), "Introduction", in A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 1–34. Springer.

Guryanov, I.G. (2019), "The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy", *Platonic Investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)

Guryanov, I.G. (2023), "*De divino furore* of Marsilio Ficino: A Translation, Context, Interpretation", *Platonic Investigations* 23.2: 198–245. (In Russian.)

Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance.* Vol. 1. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.

Hankins, J. et al., eds. (2001–2006), *Ficino. Platonic Theology.* English Translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin Text Edited by James Hankins with William Bowen. Harvard University Press.

Hasse, D.N. (2004), "The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47.83.2: 131–147.

Hasse, D.N. (2007), "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movementsin Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in J.-B. Brenet (ed.), *Averroes et les Averroismes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, juin 2005)*, 307–331. Brepols.

Hasse, D.N. (2016), *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance.* Harvard University Press.

Hasse, D.N. (2025), "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL: https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence

Imbach, R. (1991), "L'Averroïsme latin du XIIIe siècle", in Id., A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novocento. Contributo a un bilancio storiografico*, 191–208. Rome: Edizioni di storia e letteratura.

Ivry, A. (2012), "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL: https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mind

Jolivet, J., ed. (1978), *Multiple Averroès. Actes du Colloque International Organisé à l'occasion du 850e Anniversaire de La Naissance d'Averroès, Paris 20–23 Septembre 1976.* Belles Lettres.

Jomâa, J, (2020), "Bibliographie des études sur la pensée d'Averroès (Ibn Rushd)", in *Academia.edu.* URL: https://www.academia.edu/42936695

Kristeller, P.O. (1956), "Una novella latina e il suo autore Francesco Tedaldi, mercante fiorentino del Quattrocento", in *Studi letterari. Miscellanea in onore di Emilio Santini*, 159–180. Palermo: Manfredi.

Kristeller, P.O. (1990), "Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies", in Id., *Renaissance Thought and the Arts*, 111–118. Princeton University Press.

Kudryavtsev, O. (2018), *Platonic Academy in Florence. An Essay on the History of Intellectual Life in Renaissance Italy.* Ed. by L.M. Bragina. Moscow: LOOM. (In Russian.)

Kuksewicz, Z. (1997), "Some Remarks on Erfurt Averroists", *Studia Mediewistyczne* 32: 93–121.

Leinkauf, T. (2020), "Ficino und Averroes. Ein vorläufiger Kommentar zu Ficinos Auseinandersetzung mit Averroes im Buch XV der *Theologia Platonica*", in J. Matula (ed.), *Averroism between the 15th and 17th century*, 9–79. Traugott Bautz.

Libera, A. de (2003), *Raison et foi: Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II.* Paris: Le Seuil.

Mahoney, (2016), *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo.* Routledge.

Marenbon, J. (2007), "Latin Averroism", in A. Akasoy, J.E. Montgomery, P.E. Pormann (eds.), *Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East*, 135–147. Exeter: Gibb Memorial Trust.

Marenbon, J. (2013), "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation", in A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 273–283. Springer.

Martin, C. (2013), "Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance", in A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 65–79. Springer.

Monfasani, J. (2002), "Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 179–202. Leiden; Boston; Köln: Brill.

Mulieri, A. (2019), "Against Classical Republicanism: The Averroist Foundations of Marsilius of Padua's Political Thought", *History of Political Thought* 40.2: 219–245.

Robichaud, D.J.-J. (2018), *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions.* University of Pennsylvania Press.

Sgarbi, M. (2013), "Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment", in A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 255–269. Springer.

Sokolov, P.V. (2010), "'Fragile Authority of Dialectics': Roger Bacon against Parisian Averroists", *Dialogue with Time* 30: 59–68. (In Russian.)

Sokolov, P.V. (2022), "Abu Muhammad Abdallah Ibn Rushd. *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body* (A Translation and Notes)", *Platonic Investigations* 17.2: 178–198. (In Russian.)

Taylor, R. (2000), "'Truth Does Not Contradict Truth', Averroes and the Unity of Truth", *Topoi* 19: 3–16.

Varlamova, M.N. (2021), "Alexander of Aphrodisias on the Soul as a Cause of Generation", ΣΧΟΛΗ *(Schole)* 15.1: 289–306. (In Russian.)

Varlamova, M.N. (2021), "The Definition of the Soul as an Efficient Cause of Bodily Motion in Aristotle and Alexander of Aphrodisias", *History of Philosophy Yearbook* 36: 162–195. (In Russian.)