

Илья Гурьянов

## Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино\*

---

I LYA GURYANOV

THE SPATIAL ASPECT OF PLATONIC METAPHYSICS  
AND THE 'GREATNESS OF MIND' IN FICINO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. In Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*, the Latin concept *magnanimitas* is used in paraphrases of Plato's *Republic* (6, 485 sq.), which makes its equivalence to the Greek μεγαλοπρέπεια quite clear. I argue that 'greatness of mind' would be a more accurate translation for this concept than 'magnanimity'. Ficino claims that the 'greatness of mind', along with sharp insight and tenacious memory, are innate abilities, 'gifts of nature' necessary for producing a man of virtues, that is, a Platonic philosopher. A further study of how Ficino presents the constitution of a soul appropriate for a philosophical life shows that by the 'greatness of mind' in the epistle he means not moral virtue in relation to other people but a strong focus on knowledge of the highest things. This aspiration for the highest level of knowledge is not just a trope bidding for rhetorical persuasiveness, but an expression of a spatial aspect of Platonic metaphysics, which should be taken literally: the schematization and geometrization of reality is perfectly clear, e.g., in Plato's *Timaeus*. Thus, it is not surprising that Ficino emphasizes the etymology of the terms *magnanimus* and *magnanimitas* to point out that aim towards the 'highest' is constitutive for a Platonic philosopher. He actualizes the physical and spatial semantics of the word *magnus*, signifying something great in size, vast, possessing great force. I argue that, in Ficino's philosophical language, the gap between descriptions of the material, metaphysical and ethical entities is eliminated. The paper also offers a commented Russian translation of Ficino's epistle *De Platonica philosophi natura, institutione, actione*.  
KEYWORDS: Ficino, anthropology, spatial images, *magnanimitas*, greatness of mind.

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.13

\* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Метафизические рассуждения Платона насыщены пространственными образами, часть из которых носит чисто иллюстративный характер (и в этом качестве они могут быть заменены на образ из принципиально другой сферы), другие же, указывая на то, чем они не являются, на некую *идею*, занимают уникальное и определенное место в целостной картине мироздания и не могут быть замещены. По своему смыслопорождающему механизму первые работают как аллегория, вторые — скорее, как метонимия. Сразу же оговорюсь, что меня будет интересовать не столько интерпретация пространственных образов в контексте самих диалогов Платона, сколько их восприятие в последующей традиции, быть может, весьма отличное от замысла ее основателя. Самым известным примером образов первого типа я бы назвал символ линии из VI книги «Государства» (509d–511e), назначение которого — проиллюстрировать разные виды сущего с точки зрения их отношения к четырем состояниям (παθήματα), возникающим в душе<sup>1</sup>. Пространственные свойства линии, актуализируемые Платоном в данном случае, — это вертикальная ориентация, делимость на части и относительная величина этих частей: ведь образованные первым делением отрезки называются неравными (ἄνισα τμήματα). В драматической рамке диалога предложенная лапидарная иллюстрация сменяется другой знаменитой аллегорией: символом пещеры или мифом о пещере (R. 7, 514a–516b), отсылки к которому будут встречаться вплоть до конца VII книги. Исследователи не раз отмечали, что четырехчастная линия «рифмуется» с четырьмя ступенями восхождения в мифе: от «теней» и «отражений» к подлинным вещам и самому Солнцу<sup>2</sup>. Однако, если вынести за скобки этот доктринальный аспект, — идею иерархического, как бы вертикального, соподчинения состояний души, которую хочет проиллюстрировать Сократ, — то предложенный образ указывает в большей степени не на свойства пространства, где есть, например, верх и низ, но, скорее, на физиологиче-

---

<sup>1</sup> Пример анализа данного фрагмента см. Месяц 2011.

<sup>2</sup> См., например, Протопопова 2011.

ские особенности человеческого зрения. И фактор времени, необходимого для привыкания к новой ситуации, играет здесь более важную роль: «Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время (χρόνος), — разве не казался бы он смешон?» (R. 7, 517a)<sup>3</sup>. Если бы первоначальное положение узников было, например, в силу характера выработки горных пород выше выхода из пещеры, то смысл аллегории изменился бы незначительно: зрению все равно нужно адаптироваться к более сильному источнику света, какой бы путь к нему ни привел. Таким образом, можно зафиксировать два важных момента: 1) чисто пространственный образ линии может быть заменен другой аллегорической иллюстрацией, в которой, однако, пространственный компонент вовсе не так важен, хотя и сохраняется; 2) никто из комментаторов Платона, насколько мне известно, не понимал образ линии буквально, то есть не утверждал, что наша или мировая душа действительно имеет форму линии.

Объяснение эвристического потенциала для платонической традиции второго типа пространственных образов в диалогах Платона следует начать с указания на случаи буквального понимания образов непространственных, предметных. Так, например, В.В. Петров обращает внимание на метафору души как ткача, который бесперывно ткет свое одеяние, то есть тело в *Phd.* 87de<sup>4</sup>. В явном виде она подхватывается неоплатоником Порфирием в экзегетическом сочинении «О пещере нимф», посвященном истолкованию фрагмента из «Одиссеи» (13.102–112). Примечательны здесь и жанр произведения (аллегорическая интерпретация авторитетных поэтов древности конститутивна для всей античной философской традиции<sup>5</sup>), и свободное обращение Порфирия с исходным платоновским контекстом: метафора души как ткача вложена Платоном в уста Кебета, общий дух суждений которого

<sup>3</sup> Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

<sup>4</sup> Петров 2016: 24–27.

<sup>5</sup> Ср. суждение Ю.А. Шичалина в передаче Н.В. Брагинской: «Комментарий к эпосу стал началом философии — греческой философии и вообще философской прозы» (Брагинская 2009: 63).

последовательно оспаривается протагонистом диалога Сократом. Образ, используемый Порфирием, в данном случае одновременно и выражает философское учение об онтологическом превосходстве души над телом и телесным, и прочитывается как буквальное описание зримо представимого, «природного» процесса. В этом последнем статусе никакой другой образ уже не может заменить «ткача»: душа, согласно Порфирию, действительно творит чувственно воспринимаемое человеческое тело под себя. Однако подлинный смысл этого события, происходящего лишь в одном из регионов сущего, в дольном мире — это указание на онтологическую иерархию, сам принцип устройства мироздания: душа первична и конститутивна по отношению к телу (не только душа человека, но и Душа мира).

Хотя Платон активно пользовался материалом традиционных греческих мифов в своих диалогах и даже создавал образные повествования, которые устами своих персонажей называл «мифами» (например, знаменитый  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma \mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$  в *Ti.* 29d, 59c, 68d), все же я согласен с исследователями, утверждающими, что в произведениях афинского философа можно различить собственно «мифологический» и «метафизический» языки<sup>6</sup>. При этом последний доминирует как в количественном, так и в качественном отношении, а его цель — научить читателя *точному*, то есть философскому, способу смотреть на вещи<sup>7</sup>. Однако в тот момент, когда платоновские рассуждения начинают рассматриваться как намеренно «темные», ограждающие тем самым сокровенную истину от людей непосвященных, и одновременно «священные» тексты, они распадаются в восприятии комментаторов на последовательность образов, каждый из которых может толковаться относи-

---

<sup>6</sup> Данную дистинкцию я заимствую у Р.В. Светлова, см. Светлов 1996: 85–87.

<sup>7</sup> Образцом экспликации этого точного философского видения согласно Платону я считаю работу И.А. Протопоповой (2018). Формулой для его выражения могут быть следующие слова: «мир доксы и мир эйдосов — это не какие-то “натуральные” миры с натуральными границами: это прежде всего смена способа рассмотрения “тех же самых” вещей, изменение взгляда, перемена метода; переход в другой мир является сменой оптики» (Протопопова 2018: 70).

тельно независимым способом и отсылать не только к одному, но сразу к нескольким философским учениям, иногда не вполне консистентным<sup>8</sup>. Собственно, умение достигнуть согласия между авторитетными доктринами и становится основной эпистемической добродетелью комментатора в позднеантичный период. Интеллектуальной вершиной подобной работы с текстами Платона можно считать неоплатонический комментарий<sup>9</sup>. Доказывать оригинальность философских построений философов-неоплатоников было бы излишним, однако полноценное понимание их аргументации требует сугубого внимания к их буквалистскому пониманию платоновской образности наряду с очевидно аллегорическими толкованиями.

Говоря о пространственных образах Платона, следует особо отметить в контексте метафизических рассуждений представление о сфере «идеальных», то есть умопостигаемых, смыслов как ὑπερουράνιος τόπος, то есть наднебесной или занебесной области, зафиксированное в знаменитом фрагменте *Phdr.* 247b–248a. При этом о душах, которые в наибольшей степени уподобились богу, говорится, что их аллегорически названная наиболее разумная часть — даже не весь «возничий», а лишь его голова — «поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду»<sup>10</sup>. Эта ассоциация между онтологически первичным, а также ценностно более предпочтительным для человека в сущностно свойственной ему познавательной деятельности и высоким в пространственном смысле отчетливо проговаривается Платоном и в *Ti.* 29e–40d, где демиург творит видимый

---

<sup>8</sup> Р.В. Светлов отмечает роль александрийской экзегетики и общего настроения религиозных исканий первых веков н.э. в этом новом восприятии произведений Платона как «сокровенных» текстов, см. Светлов 1996: 69–70, 100–124.

<sup>9</sup> Разумеется, генезис данного жанра имеет собственную историю и отмеченная мной черта вовсе не должна мыслиться в качестве самодостаточной доминанты этого процесса; скорее, его нужно рассматривать на фоне институционализации образовательных практик поздней античности, см. Бугай 2001: 58–103; Baltzly 2014.

<sup>10</sup> *Phdr.* 248a. Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

космос как живое существо, наделенное душой и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον). Прежде всего, через превосходные и сравнительные формы прилагательного καλός в диалоге утверждается, что обладание умом «прекраснее», то есть онтологически предпочтительнее, состояния лишенности ума (ἀνοήτων); ум же конститутивно связан с душой. В *Ti.* 34c еще раз подтверждается, что душа старше тела космоса по рождению и первостепеннее по своему совершенству (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρoτέραν καὶ πρoσβυτέραν ψυχὴν σώματος). Однако с точки зрения исследования пространственной образности важнее, что душа оказывается еще и больше тела космоса, охватывая его как небо извне: «В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне (καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν)»<sup>11</sup>. Устройство неба в диалоге уподобляется армиллярной сфере, имеющей внешний и внутренний круги, соответствующие онто-гносеологическим понятиям «тождественного» и «иного». Вращение «тождественного» связывается Платоном с разумным проявлением души космоса, которое опять же пространственно охватывает или же выше «круга иного», соответствующего низшим проявлениям души: эта неразумность души, например, наглядно проявляется в существовании «блуждающих» планет. Сфера же неподвижных звезд, зримо являющая собой движение «тождественного», называется в *Ti.* 40a «разумием высшего» (τοῦ κρατίστου φρόνησιν). В той мере, в какой сфера «высших» целей и содержаний познания связана с божественным, она, конечно, может пониматься буквально, ведь в *Phdr.* 246bc говорится, что сами бессмертные боги пребывают на «небесном хребте» (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότω), созерцая «то, что за пределами неба» (θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ)<sup>12</sup>. Но несмотря на очевидные параллели между образными

<sup>11</sup> *Ti.* 34b. Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева. Ср. *Phdr.* 246b: «Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу (πάντα δὲ οὐρανὸν περιτολεῖ), принимая порой разные образы (εἶδεσι)».

<sup>12</sup> Платон в *Phdr.* 246cd ограничивает познаваемость и выразимость в слове

рядами в диалогах «Федр» и «Тимей», только в первом из них повествование носит отчетливо аллегорический характер. Кроме того, одно дело утверждать, что душа трехчастна и устремлена к «высокому», другое — что она буквально представляет собой окрыленную упряжку (ἰποπτερου ζεύγους) и возникшего (ἠνιόχου). В метафизических рассуждениях пространственные образы, как мне представляется, больше располагают к буквалистскому прочтению, чем предметные, располагающие именно к аллегорическим способам толкования, но и те, и другие вполне успешно отсылают к общему кругу философских идей.

Как отмечает В.В. Петров, пространственная и геометрическая образность в диалоге «Тимей» играет важную роль в рассуждении Платона не только об устройстве космоса, но также и человека: когда младшие боги создавали людей, то поместили в «сферовидное тело», то есть голову, два вида божественных круговращений — «тождественное» и «иное» — и придали в помощь голове тело, как колесницу (Ti. 44de)<sup>13</sup>. Тело человека, однако, оказалось наделено способностью к новым линейным видам движений, менее совершенным, чем круговые, и образующим противодействующий последним мощный поток (παραμόν). Эти входящие извне в человека потоки — ощущения или же претерпевания (παθήματα) — могут вовсе лишить его ума (ἄνους γίγνεται), то есть подчинить себе круговращения души, выражающие в данных рассуждениях Платона ее разумное начало. Другим проявлением неразумия является инверсия «тождественного» и «иного» в мире горнем для опрокинутого вниз головой вследствие воздействия ощущений человека в мире дольном: аналогией здесь выступает инверсия правого и левого для человека, стоящего вверх ногами (Ti. 43d–44a). Но пространственная метафорика в данном диалоге не сводится к этим отношениям подобия между микро- и макрокосмосом, где круговращения «тожде-

---

(ἐξ ἐνὸς λόγου) сущности бессмертных (есть ли у них душа и тело, характер их связи).

<sup>13</sup> Петров 2019: 708–710.

ственного» и «иноного» вступают своеобразным средним термином, связывающим верх и низ: ведь истинное знание должно быть одним и тем же на всех уровнях мироздания. Тело человека, как и зримое небо над землей, несет в себе уникальную пространственную символику, артикулирующую и раскрывающую все то же учение об онтологической первичности души: через призму этой идеи читатель смотрит на все новые и новые «вещи» в развертываемом повествовании. Так, например, согласно Платону, человек отличается от животных тем, что выпрямлен, тогда как их тела согнуты, а головы направлены к земле. Такая ориентация человеческого тела в пространстве позволяет ему поднимать взор к горнему, к небу — созерцать звезды и их круговращения, что сохраняет в чистоте его ум и побуждает к богоподражанию —  $\delta\rho\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\epsilon\tilde{\omega}$ . Прямохождение тела (чувственно воспринимаемое и пространственное) указывает на обращенность души к высшим смыслам. В.В. Петров отмечает, что этот образ был подхвачен широким кругом позднейших авторов, включая Аристотеля, Макробия, Григория Нисского и Августина<sup>14</sup>. Важно, однако, что из рассуждений Платона можно сделать вывод, что «границы» тела и души могут не совпадать: в *Ti.* 87e–88b говорится, что душа, в которой преобладают неразумные начала, может превосходить ( $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega\nu$ ) по своей мощи тело, вызывая в нем недуги, а тело, в свою очередь, тоже может быть  $\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\rho\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ , что приведет к отуплению разумной части души, сделав ее непонятливой и забывчивой. Кроме того, разумная часть души может простираться за пределы тела в небесную область, где она изначально была рождена (ведь само небо было образовано онтологически первичной душой космоса), что выражается с помощью образа «небесного растения» ( $\phi\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \omicron\rho\acute{\upsilon}\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$ ). Здесь Платон вновь делает ссылку на пространственную ориентацию человеческого тела, ведь именно укорененность «головы и корня» ( $\tau\eta\nu\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \rho\acute{\iota}\zeta\omicron\nu$ ) в вышнем и небесном обеспечивает «всему телу прямую осанку» (*Ti.* 90ab). Образ «небесного растения», как показывает

---

<sup>14</sup> Петров 2019: 709–710.

В.В. Петров, также был подхвачен широким кругом позднейших христианских и языческих мыслителей<sup>15</sup>.

Таким образом, целый ряд приведенных Платоном пространственных образов указывает на то, что душа превосходит тело и может «выходить» за его пределы, направляясь к «высокому», каковое состояние предпочтительно для подлинного познания, выражающего саму сущность человека. Вне зависимости от того, каков был статус этих рассуждений у Платона, в последующей платонической традиции они начинают пониматься буквально, «натурализоваться», при этом не переставая указывать на ограниченный набор метафизических идей, которые начинают восприниматься как «ядро» платонической традиции.

Так, например, Плотин, говоря об онтологическом различии души и тела, первичности души, а также необходимости мыслить присутствие души во всем теле целиком, а не в отдельных частях, пишет в трактате «О сущности души»:

Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее (καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρέματα φύσεων): не имея величины, она — вместе с любой величиной; и будучи в одном месте, она и в другом, но не другой своей частью, а в качестве того же самого. Поэтому она в разделении и в то же время вне разделения; вернее, она вне разделения и не претерпевает его, потому что целиком остается сама с собой, а в телах разделяется только потому, что они в силу своей собственной делимости не могут вместить (δέξασθαι) ее без разделения; так что деление претерпевают тела, но не она<sup>16</sup>.

Приведенный фрагмент — только одна из многих иллюстраций учения Плотина, согласно которому «индивидуальная» человеческая душа никогда полностью не отделяется от онтологически вышестоящей Мировой души, соединяясь с телом<sup>17</sup>. Это

<sup>15</sup> Петров 2019: 711–715.

<sup>16</sup> *Enn.* iv.2.66–76. Пер. Ю.А. Шичалина.

<sup>17</sup> Caluori 2015: 134–179.

представление не было общим для всех философов-платоников: так, например, ученик Плотина Порфирий полагал, что души ниспадают в тела из чисто умопостигаемого мира, подобно отдельно летящим метеорам, и, проходя через нижестоящие уровни мироздания, даже обретают духовное или пневматическое тело, имеющее тонкую материальную природу<sup>18</sup>. Чисто метафизическое рассуждение Плотина лишено таких ярких предметных образов, как колесница или растение, однако встречавшиеся нам в диалогах «Тимей» и «Федр» пространственные образы прослеживаются здесь вполне отчетливо.

Более сложный для анализа случай буквалистского прочтения пространственных образов, получивших распространение в платонической традиции, можно встретить у флорентийского философа-платоника XV в. Марсилио Фичино. Речь идет всего о паре слов, которые, на первый взгляд, принадлежат к этико-риторическому словарю эпохи. В произведениях флорентийца часто встречается эпитет *magnanimus*, обращенный к его покровителю Лоренцо Медичи: гораздо чаще, чем ожидаемый *magnificus* (устоявшийся перевод эпитета — «великолепный»). Конечно, это не единственный корреспондент Фичино, удостоенный такой характеристики, и невозможно отрицать чисто риторической прагматики данного обращения. Можно было бы ожидать, что у флорентийца как у гуманистически ориентированного автора понятия *magnanimus* и *magnanimitas* будут соотноситься с этическим понятием *μεγαλοψυχία*, введенным еще Аристотелем. Последний в «Никомаховой этике» (*EN* 1107b21–23, 1123a34 sq.) называет такую душевную статью (ἔξις) украшением всех добродетелей, связывает ее с понятием чести (τιμή) и предписывает, как ясно из контекста, именно людям богатым и знатым, обладающим высоким социальным положением. В русском переводе Н.В. Брагинской понятию *μεγαλοψυχία* почти всегда соответству-

---

<sup>18</sup> Corrias 2012.

ет «величавость», хотя этимологически более буквальным переводом будет «великодушие» или «величие души»<sup>19</sup>:

Проявлять себя в великом (περὶ μεγάλα) величавости (μεγαλοψυχία) подобает уже по самому названию <...> Величавый (μεγαλόψυχος) же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого (ὁ μέγας), будучи этого достойным <...> В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благороден, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же, как красота бывает в большом теле (ἐν μεγάλῳ σώματι), а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны <...> Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный <...> Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди (καὶ οὐ μάλιστα ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι), и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ <...> Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого (εἶναι μεγαλοψύχου τὸ ἐν ἐκάστη ἀρετῇ μέγα) <...> Итак, величавость — это, видимо, своего рода украшение (κόσμος) добродетелей, ибо придает им величие (μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ) и не существует без них<sup>20</sup>.

Фактический правитель Флоренции Лоренцо Медичи был достаточно «высокопоставлен», чтобы быть достойным и желать той чести, какая подобает «величавому» или же «великому душой» человеку. Однако Фичино известен как переводчик на латинский язык и толкователь корпуса сочинений Платона, а выражение *μεγαλοψυχία* в Платоновском корпусе вовсе не встречает-

<sup>19</sup> Ср. «the virtue of the great-souled or the great-spirited man», Schütrumpf 1989: 11.

<sup>20</sup> EN 1123a34–1124a3. Пер. Н.В. Брагинской.

ся. Небольшое послание флорентийца «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» (*De Platonica philosophi natura, institutione, actione*)<sup>21</sup> позволяет установить, что латинские выражения *magnanimus* и *magnanimitas* появляются у него в контексте парафраза диалога «Государство» (*R.* 6, 485 sq.). Таким образом, можно утверждать, что с их помощью передается понятие Платона *μεγαλοπρέπεια*. Но это не означает, что Стагирит перестает быть релевантным контекстом для прояснения рассуждений флорентийца, потому что принципиальная установка философии Фичино — это утверждение и демонстрация экзегетическими средствами полного согласия между Платоном и Аристотелем.

Платон нигде не дает определения того, что он понимает под *μεγαλοπρέπεια* и явным образом не этимологизирует это понятие<sup>22</sup>. Однако очевидная этимологизация встречается у Аристотеля при определении *μεγαλοψυχία*: по названию (*ἕκ τοῦ ὀνόματος*) ясно, что «величию души» подобает проявляться «в отношении к великим вещам» (*περὶ μεγάλα*). Хотя общие подходы и к этике, и к антропологии у Аристотеля и Платона очевидно различны, Э. Шютрумф отмечает сходство в способах определения «великого душой» у обоих философов<sup>23</sup>. Рассуждения Платона можно понять так, что все добродетели предполагают друг друга и даже как будто являются частями единой добродетели (*R.* 7, 536a), у Аристотеля вплоть до разговора о *μεγαλοψυχία* все добродетели в «Никомаховой этике» описываются как приобретаемые независимо. В *EN* 1123b30 Стагирит утверждает, что «великий душой

<sup>21</sup> Далее для краткости: *De Platonica*.

<sup>22</sup> Ср. у Платона: «есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным (*μεγαλοπρεπής*), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (*R.* 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (*μεγαλοπρέπεια*), понятливость, память» (490c).

<sup>23</sup> Schüttrumpf 1989. То, как сам Аристотель рассматривает добродетель *μεγαλοπρέπεια*, имеет очевидное отношения к способам траты богатства, и для нашего рассмотрения менее релевантно, чем его понимание *μεγαλοψυχία*.

обладает наивысшим в каждой добродетели» (εἶναι μεγалоψύχου τὸ ἐν ἑκάστη ἄρετῇ μέγα) — это поясняет этимологическое определение, данное в начале рассуждения. Особый статус μεγалоψυχία как «украшения», словно бы венчающего все добродетели, созвучен рассуждениям самого же Аристотеля о мудрости (σοφία), которым посвящена вся шестая книга «Никомаховой этики» (EN 1138b18–1145a11): мудрость — это высшая интеллектуальная добродетель и наука (ἐπιστήμη), которая связана с высшей же частью души, с умом (νοῦς). И здесь тоже намечается сближение с контекстом рассуждений Платона: к высшему душа обращается не целиком, а определенной своей частью.

Обратим также внимание на две аналогии, встречающиеся в приведенном выше рассуждении Аристотеля: отношение μεγалоψυχία к «величию» (μεγέθει) поясняется через натуралистическую аналогию с «большим телом», в котором только и может быть красота. Здесь имеется в виду высокорослость именно как особенность природной конституции человека. А далее он говорит, что честь, подобающая «великим душой», воздается и богам, что устанавливает между этими онтологически разноуровневыми существами отношения некоего подобия. Разумеется, в рассуждениях Аристотеля не встречается таких ярких образов несовпадения границ души и тела или превосходения первой второго, как у Платона. Однако, натурализуя метафизический язык Платона и этический — Аристотеля, Фичино вполне мог заключить их в единый пространственный образ «великой духом» души, простертый к горнему миру, на вершине которого сама мудрость, то есть Бог; и притом, такая душа есть врожденное, а не приобретенное, свойство философа. Поскольку у души есть и низшие части, каковые, согласно Платону, следует обуздывать, отличать будущего философа от нефилософа должна именно «природа» высшей части души: ее размер и ориентация в пространстве.

Рассмотрим исторический контекст и композиционные особенности *De Platonica*. В IV томе «Посланий» флорентийца данное произведение располагается между письмами, датирован-

ными 26 апреля и 14 июня 1477 года, что позволяет нам обозначить примерное время создания данного произведения. Однако в рукописном наследии Фичино сохранились свидетельства о более длительной работе философа над этим философско-педагогическим рассуждением, что косвенно подтверждает и его первый биограф Джованни Корси<sup>24</sup>. Он сообщает, что между 1464 и 1469 годами Фичино читал во Флоренции (вероятно, в церкви Санта Мария дельи Анджели) публичные лекции, посвященные диалогу Платона «Филеб». Ранние же версии комментария флорентийца к данному диалогу текстологически совпадают с приведенным письмом, а также со следующим за ним почти во всех сборниках «Посланий» Фичино пространственным произведением «О жизни Платона» (*De Vita Platonis*). Само послание *De Platonica* представляет собой, на первый взгляд, простой парафраз нескольких «педагогических» фрагментов из шестой и седьмой книг диалога Платона «Государства» с многочисленными отсылками к образам из других произведений Платона, который заканчивается патетическими заверениями в духе христианского платонизма, что через истинную философию можно приблизиться к Богу и уподобиться Ему. Однако, кроме педагогических, в нем обнаруживаются и вполне определенные метафизические идеи: именно они определяют словоупотребление Фичино и саму композицию рассуждения.

Композиционно послание, согласно названию, распадается на три раздела: о природе философа, его воспитании и образе жизни<sup>25</sup>. Во-первых, будущий философ должен быть самой *природой* предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом;

---

<sup>24</sup> Allen 2000: 10–15.

<sup>25</sup> Трехчастная структура рассуждения многократно встречается и в самом тексте послания, ср.: «Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]. Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей». В этом абзаце акцент сделан на моральном наставлении (*moralis institutione*), то есть во втором компоненте рассуждения. Таким

во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием божественного. Парафраз диалога Платона «Государство», где и появляется понятие *magnanimitas*, соответствует именно первому разделу послания Фичино: о природе философа. Флорентиец утверждает, что *magnanimitas* наряду с остротой ума и крепкой памятью — это врожденные способности, «дары природы», необходимые для формирования мужа совершенной добродетели, то есть философа-платоника. Понятие *magnanimitas* оказывается синонимично «свободе духа» философа, воле к высокому: ибо, как утверждает флорентиец, ценить ничтожные вещи — противно и весьма отвратительно для того, кто намеревается созерцать истину. Здесь Фичино следует тексту Платона *R. 6, 486a*, где говорится, что «мелочность — злейший враг души» (ἐναντιώτατον γάρ πού σμικρολογία ψυχῆ)<sup>26</sup>. Однако, как было показано выше, устремление к высокому — это не просто троп, обладающий риторической убедительностью, а выражение пространственного аспекта метафизики платонизма, который можно понимать буквально, как было нами показано на примере диалогов «Федр» и «Тимей». В диалоге Платона «Государства» мы встречаем отголоски той же образности: так, например, Сократ предписывает философам устремляться к знаниям наивысшим — τὰ μέγιστα μαθήματα (*R. 6, 503e, 504d*). Поэтому нет ничего удивительного, что Фичино актуализирует этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Букваль-

---

образом, кажущиеся синонимами *similitudo* (уподобление) и *imitatio* (подражание) в действительности отсылают к разным частям трехчастной схемы.

<sup>26</sup> «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Тезетт», ср.: σμικροί... τὰς ψυχάς (*Tht. 173a*).

но понятие «величие духа» у флорентийца отсылает к семантике *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Из трех компонентов формирования философа: природа, воспитание, образ жизни — обладание «великим духом» соответствует именно первому разделу, а значит, само понятие духа (высшей разумной части души) натурализуется<sup>27</sup>.

На то, что «великий дух» как высшая часть души не вполне ограничен телом человека, указывает многократное повторение Фичино тезиса, что он может отделяться от тела. Уже в разделе о воспитании философа, говоря о переходе от начальной ступени морального воспитания к математическим наукам, флорентинец пишет: «Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам». Это еще не окончательное отделение духа от тела, а именно превосходение высшей частью души иноприродной ей телесности, потому что наукам будущего философа обучает все-таки наставник. Об окончательном отрешении Фичино говорит в завершении послания, отсылая к платоновскому образу крылатой колесницы души и ее неоплатоническому прочтению<sup>28</sup>:

Согласно Платону, души (*animi*) предающихся философии, вновь обретая крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество; и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле <...> Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*).

---

<sup>27</sup> Для обозначения духа понятия *animus*, *mens* и *ingenium* используются Фичино синонимичным образом.

<sup>28</sup> О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Corrias 2012.

Представленное в послании *De Platonica* понимание «величия духа» как натурализованной пространственной метафоры делает более понятным рассуждения Фичино в трактате «О жизни» (*De vita* III.1.94–104), где в едином ряду предметов, помогающих стяжать астральную силу (*virtus*) Солнца, оказываются: цветы-гелиотропы, золото, мускус, баран и петух, а также люди «златоволосые, кучерявые, часто лысоватые и великие духом (*magnanimiti*)»<sup>29</sup>. То есть «величие духа» здесь тоже понимается как природное свойство, врожденное определенным людям, подобно цвету волос.

Таким образом, в философском языке Фичино устраняется зазор между описаниями материального, метафизического и этического плана, для чего пространственные образы, использованные Платоном для выражения метафизических идей и закрепившиеся впоследствии в традиции, толкуются флорентийцем буквально. Так, например, понятие *magnanimitas* (величие духа) является для флорентийца и этической характеристикой, и отсылкой к неоплатонической метафизике Плотина, и природным свойством отдельных людей, выражающим пространственные отношения души и тела: их относительную величину и устремленность.

---

<sup>29</sup> Латинский текст цит. по: Kaske, Clark 1989: 246–248.

О платоническом понимании  
природы философа, его воспитания и образа жизни<sup>30</sup>

Марсилио Фичино приветствует славнейшего мужа Джованни Франческо Ипполито, графа Гаццольдо<sup>31</sup>.

Некогда я уже написал Бернардо Бембо<sup>32</sup>, венецианцу, довольно длинное письмо, посвященное похвале философии. А недавно — нечто в том же духе на сей предмет Марко Аурелио<sup>33</sup>, славнейшему оратору. Очевидно, что мне остается теперь написать, каково же платоническое понимание природы философа, его воспитания<sup>34</sup> и образа жизни, чтобы стало яснее, каким путем нам

---

<sup>30</sup> Перевод выполнен по изданию Ficinus 1576: 761–763 с учетом критического аппарата, содержащего чтения лучших рукописей, в издании Ficino 1981: xii–xiii, 105–106. Перевод данного произведения Фичино на русский язык, выполненный Т. Д. Стецюрой и опубликованный под названием «О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону», принимался нами во внимание, однако мы не имеем возможности подробно его обсуждать, см. Стецюра 2015. Кроме того, мы имели в виду перевод на английский язык, см. Ficino 1981: 28–31. Несколько переводческих решений У. Трёгер также были нами учтены, см. Tröger 2015: 401, 406.

<sup>31</sup> Джованни Франческо Ипполито, граф Гаццольдо (вторая пол. XV в.) — представитель знатного мантуанского семейства, известного как минимум с XI в., имевший ярко выраженные гуманистические интересы и состоявший в переписке с Фичино. Жанровая прагматика обращений Фичино как философа-платоника к современным ему властителям, конечно же, восходит к письмам Платона сиракузским тиранам. О жанровом своеобразии писем Фичино в контексте эпохи см. Tröger 2015.

<sup>32</sup> Бернардо Бембо (1433–1519) — венецианский чиновник, юрист и дипломат, дважды побывавший послом Венецианской Республики во Флоренции; на родине он входил в гуманистический кружок Альда Мануция, а его длительное пребывание во Флоренции позволило Фичино представить Бембо в качестве члена сообщества философов-единомышленников, которые позднее стали ассоциироваться с первым поколением «Флорентийской платоновской академии» — и это несмотря на то, что Бембо имел репутацию аверроиста, а не платоника. См. подробнее Giannetto 1985; Hankins 2011; Кудрявцев 2018: 129–134.

<sup>33</sup> Марко Аурелио (ок. 1435 – после 1478) — венецианский чиновник и дипломат, увлекавшийся греческой классикой и занимавшийся меценатством. О переписке Фичино с Аурелио см. Laneri 2007.

<sup>34</sup> Перевод *institutio philosophi* как «воспитание философа» следует признать

лучше всего отыскать то самое драгоценнейшее сокровище философии, а отыскав, — на каком законном основании обладать им и оценивать его.

Так как «философия» определяется всеми как любовь к мудрости (что выражает само это имя, введенное Пифагором), а мудрость — это созерцание божественного, то, несомненно, цель философии — познание божественного. Это утверждает в седьмой книге диалога «Государство» наш Платон, когда говорит, что истинная философия — это восхождение от всего преходящего, возникающего и уничтожающегося, к тому, что воистину есть и всегда пребывает в постоянстве<sup>35</sup>. Следовательно, философия включает в себя столько разделов и содействующих умений (*partes & facultates ministras*), каково число ступеней, возводящих от низшего к высшему<sup>36</sup>. Эти ступени одолеваются отчасти благодаря природе, отчасти же человеческим усердием (*diligentia*). Ибо, как сообщает Платон в шестой книге диалога «Государство», любой будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы, во-первых, легко и с готовностью братья за любые рода наук<sup>37</sup>. Во-вторых, пусть он будет от

---

весьма условным для обозначения учения Фичино о том, как становятся философами, поскольку это зависит не от одного лишь социально-педагогического воздействия. Данный процесс складывается под действием ряда факторов: во-первых, будущий философ должен быть самой природой предрасположен (*institutus esse*) к тому, чтобы стать философом; во-вторых, он должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом — олицетворением которого выступает сам Платон — в моральной философии (*institutio moralis*); в-третьих, философ, дошедший до созерцания блага самого по себе или же уподобившийся Богу, наставляется в своей дальнейшей жизни уже самим этим знанием.

<sup>35</sup> R. 7, 521c.

<sup>36</sup> К разделам философии очевидно относятся дисциплины квадривиума и диалектика (возможно, и грамматика), а к умениям, содействующим восхождению к наивысшему, надо полагать, — игра на кифаре, гимнастические навыки, возможно также владение основоположениями наилучших законов.

<sup>37</sup> Отсюда и до конца абзаца идет парафраз R. 6, 485 sq. Комментаторы отмечают, что данный фрагмент частично совпадает с эпитомой Фичино к «Учебнику платоновской философии» Алкиноя, который флорентиец перевел на ла-

природы правдив и совершенно чужд всяческой лжи. В-третьих, пусть, презрев всё подверженное уничтожению, он направляет ум к тому, что пребывает неизменным. Надобно ему также иметь величие духа (*magnanimus*) и быть отважным (*fortis*): ни смерти не страшиться, ни суетной славы не желать. Кроме того, он от рождения должен иметь надлежащее устройство души (*temperatum*), и те ее части (*animi partes*), которые обычно влекутся страстями, воспринять от природы укрощенными<sup>38</sup>. Ибо всякий алчущий мудрости обращает ум (*mentem*) к созерцанию божественного и пренебрегает наслаждениями тела. Далее, философ должен быть свободен духом (*animus*)<sup>39</sup>. Ибо человеку, намеревающемуся созерцать истину, чуждо и в высшей степени несвойственно

---

тинский язык и опубликовал под названием *De Doctrina Platonis*, см. Ficino 1981: 88, Ficinus 1576: 1496.

<sup>38</sup> В платонической традиции душа обычно подразделяется на разумную, яростную (или пылкую) и вожделеющую части или виды, ср., например: «как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения» (*Ti.* 89e); «под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное» (*R.* 8, 550ab). От рождения в человеке могут преобладать разные начала, но для занятий философией необходимо, чтобы именно разумная часть души главенствовала над остальными, см., например, *R.* 4, 441a–с; ср. 444b. Однако Фичино воспринял и неоплатоническое учение, согласно которому душу следует мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое, см. *Enn.* iv.4.2.39–55. Вот почему у Фичино *animus* (ум или дух) как высшая часть души может метонимически обозначать единую и неделимую душу.

<sup>39</sup> Обычно в философии Фичино под *animus* более или менее отчетливо подразумевается душа, пребывающая в присущей ей одной познавательной активности и устремленная к предметам наивысшим и наиболее достойным постижения. Он не стремится противопоставить это философское понимания души христианскому вероучению. В данном письме *animus*, *mens* и *ingenium* используются синонимичным образом; однако часто *animus* еще и отсылает к тем местам диалогов Платона, где говорится о ψυχή, и в этих случаях *animus* переводится нами как «душа». В данном же фрагменте контекст — упоминание обращенности прочь от «ничтожных вещей», — по-видимому, сближает «свободу духа» с добродетелью «величия духа», ср. у Платона: «ведь мелочность — злейший враг души (ἐναντίωτατον ἄρ του σμικρολογία ψυχῆ), которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности»

прельщаться ничтожными вещами. Если же он вполне посвятит себя истине, надлежащему устроению души (*temperantia*)<sup>40</sup> и свободе, то воля его сверх того возлюбит (*diligit*) справедливость<sup>41</sup>. Более же всего при этом, очевидно, необходимы острота ума (*ingenii*), память и величие духа (*magnanimitas*)<sup>42</sup>. Сии три дара природы, а именно: острота ума, память и величие духа — сочетаясь

---

(R. 6, 486a). «Мелочность души» противопоставляется философам и в диалоге «Теэтет», ср. σμικροί... τὰς ψυχὰς (*Th.* 173a).

<sup>40</sup> Термин *temperantia* используется Фичино для передачи σωφροσύνη в тех разделах диалога «Государство», где говорится о надлежащем соотношении трех частей души: R. 4, 430c–431b; 442cd. См. также Kim 2017. В «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* 8.3.3), где Фичино, ссылаясь на Платона (R. 4, 429a–435c), определяет *тпу* моральные добродетели (*iustitia, fortitudo, temperantia*), о последней говорится, что она «отвращает от сладострастного вождения», то есть обеспечивает верховенство разумной части души, см. Hankins et al. 2002: 288.

<sup>41</sup> Имеется в виду, что в поступках человека, направляемых свободной волей, справедливости всегда будет воздаваться должное (*diligit*); соответственно и усердие (*diligentia*), о котором пишет Фичино, следует мыслить не только как «ежедневный труд», но и как проявление эротической увлеченности тем, что в высшей степени достойно любви. О понимании воли в философии флорентийца см. Albertini 2001.

<sup>42</sup> Тяготение Фичино к триадической структуре способностей можно объяснить влиянием Августина, см., например, *Trin.* 11.3.6; 11.7.11–12. Триадические построения неоплатонизма, подобные *Enn.* v.1, только подкрепляли эти симпатии, см. Gersh 2019: 29–33. Ср. у Платона: «если у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятьливым от природы, способным к познанию, великодушным (μεγαλοπρεπής), тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?» (R. 6, 487a); «в него должны входить мужество, великодушие (μεγαλοπρέπεια), понятливость, память» (R. 6, 490c); еще один набор из четырех способностей, необходимых для философов R. 6, 503c; а в R. 7, 536a Платон выражается таким образом, что все названные качества оказываются «частями» одной добродетели (τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη). Следует отметить, что латинский термин *magnanimitas*, используемый Фичино, представляют собой этимологически точный эквивалент греческого слова μεγαλοψυχία. Однако это понятие Аристотелевской этики (*EN* 1123a34 sq.); выражение μεγαλοψυχία у Платона не встречается, подробнее см. Schüttrumpf 1989. В то же время важный контекст для понимания «величия» души или духа находим у Плотина: «Поэтому тот, кто постигнет это величие души (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς) и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее

с обучением и подобающим воспитанием, формируют мужа совершенной добродетели<sup>43</sup>. Если же ими пренебрегут, — говорит Платон, — это станет причиной величайших злодеяний<sup>44</sup>.

Следовательно, природу надлежит дополнить таким человеческим усердием (*diligentia*), на какое мы только способны; и пусть человек, названным образом от природы одаренный, с самого детства учится читать, что первостепенно для освоения всех наук<sup>45</sup>. Его неустроенная душа (*animus inconcinnus*) благодаря игре на кифаре приобретет надлежащее устройство частей<sup>46</sup>. Тело ему следует упражнять гимнастическими играми, чтобы оно, приоб-

---

восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее...» (*Enp.* iv.4.2.66–69; пер. Ю.А. Шичалина).

<sup>43</sup> Ср. перечень трех способностей души, которые, согласно Фичино, необходимы подлинному ученому, то есть философу-платонику, в трактате «О жизни»: «пылкая и непреклонная воля, острый ум (*ingenii*) и крепкая память» (Гурьянов 2015: 159–161). Схожая семантика выражений позволяет нам утверждать, что под «величием духа» у Фичино следует понимать не этическую добродетель (великодушие), обращенную к людям, а устойчивую волевую нацеленность на познание предметов наивысших, интенциональность подлинного познания.

<sup>44</sup> Ср. слова Сократа: «Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол» (*R.* 6, 491e). О том же *R.* 6, 495a–c.

<sup>45</sup> Речь идет об освоении грамматики — первой из дисциплин тривиума. Фичино использует метонимию, говоря о необходимости учить буквы, названные «*scientiarum omnium elementa*». Очевидно желание флорентийца сказать, что без умения читать дальнейшее обучение невозможно, но было бы ошибкой переводить это место буквально и назвать сами буквы «составными частями», «началами» наук. Отметим, что в *R.* 7, 536d Платон пишет, что все науки, предшествующие диалектике, должны осваиваться еще в детском возрасте (*παισίν οὔσι*).

<sup>46</sup> Платон считал обучение игре на кифаре важной частью программы воспитания юных граждан идеального государства, как оно изображается в диалоге «Государство», см. *R.* 3, 399c; 7, 522a; ср. *Lg.* 7, 809c, 810a. «Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот, — близкое подражание рассудительности и нрав-

ретья подобающий вид, сделалось бы помощником в изучении философии<sup>47</sup>; и в то же время нужно внимать основоположениям наилучших законов. Умеренные и благопристойные ободрения будут так развивать душу (*animus*) подростка, что она станет сдержанной и миролюбивой. Сие моральное воспитание (*educationem*) называют этикой.

Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела<sup>48</sup>, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам, которые имеют дело с числами, плоскими и пространственными (*solidis*) фигурам<sup>49</sup>, а также с разнообразными движениям последних. Так как идеи (*rationes*) чисел, фигур и движений познаются скорее мышлением, чем внешними чувствами<sup>50</sup>, посредством их изучения дух отрешается не только от телесных влечений, но и от чувств, обращаясь к внутреннему размышлению<sup>51</sup>. И именно так нужно думать о смерти (что является обязан-

---

ственности» (R. 3, 401a). Об устройении души с помощью музыки у Фичино см. Kim 2017.

<sup>47</sup> R. 7, 521de.

<sup>48</sup> Ср. в трактате Фичино «О жизни»: «душа, весьма часто и чрезвычайно целеустремленно предающаяся созерцанию вещей божественных, благодаря подобной пище настолько возрастает и обретает такую мощь, что превосходит свое тело, становясь больше, чем может вместить природа тела, и в слишком резких своих порывах иногда словно бы устремляется от него прочь или, как порой кажется, почти от него отрешается» (*De vita* 1.4.44–48; Гурьянов 2015: 171–172). Ср. «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания чего бы то ни было... А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою» (*Phd.* 66e–67a. Здесь и далее пер. С.П. Маркиша).

<sup>49</sup> Имеется в виду наука о трехмерных фигурах, соответствующая *στερεομετρική*. Краткое введение в представления Фичино о математических науках и их источники, см. Allen 1994: 28–42.

<sup>50</sup> Т.е. пятью чувствами нашего тела. Это кажущееся плеонастическим понятие в латинской традиции, вероятно, восходит к образу «внутреннего человека» (*homo interior*) и «внешнего человека» (*homo exterior*) ап. Павла, популяризации которого весьма способствовали труды Августина, см. *Trin.* 11.1.1; 2 *Кор.* 4:16; ср. Кол. 3:9–10.

<sup>51</sup> Ср.: «мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с примене-

ностью философа, как пишет Платон в диалоге «Федон»<sup>52</sup>), благодаря чему мы вновь возвращаемся к состоянию подобия Богу, как известно из диалогов «Федр» и «Теэтет»<sup>53</sup>.

Порядок же овладения математическими науками, согласно философам-платоникам, таков<sup>54</sup>: за арифметикой должна следовать геометрия, за геометрией — стереометрия, потом астрономия, и, наконец, за астрономией — музыка. Ибо числа предшествуют фигурам, а плоские фигуры предшествуют пространственным или трехмерным. Тела же трехмерны (*solida*) прежде, чем могут приобрести движение. Порядок же и числовые отношения [разновысотных] звуков (*vocum*) следуют за движением<sup>55</sup>. Итак, пусть арифметика, которая имеет дело с числами, будет первой; за ней пусть следует геометрия, изучающая плоские фигуры, далее пусть идет стереометрия, рассматривающая трехмер-

---

нием общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне (τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἔάσσομεν), раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (R. 7, 530bc).

<sup>52</sup> «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним умиранием и смертью», «истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (*Phd.* 64a, 67e).

<sup>53</sup> «по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог» (*Phdr.* 249c); «одно лишь тело его пребывает... в городе, разум же... парит надо всем... мера просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил» (*Tht.* 173e. Пер. Т.В. Васильевой).

<sup>54</sup> Этот и следующий абзац кратко парафразируют R. 7, 522c sq.

<sup>55</sup> R. 530d–531d; ср. у Боэция: «Хотя слуховое ощущение и распознает консонанс как таковой, только разум веско судит о нем» (*Inst. mus.* 1.28; здесь и далее пер. С.Н. Лебедева). Латинская музыкальная терминология, используемая Фичино, восходит к Августину и Боэцию: Фичино знал и какие-то версии трактата «Основы музыки» Боэция, и трактат Августина «О музыке», который он цитирует в своей «Платоновской теологии». Под лат. «vox» в данном случае следует понимать высотно определенный звук (ср. англ. «pitch»), причем не обязательно произведенный человеческим голосом, а также с помощью музыкального инструмента или же просто возникающий при движении. О непрерывной связи звука и движения (в том числе, о зависимости высоты звука от скорости движения) у Боэция см. *Inst. mus.* 1.3; 4.1.2; Лебедев 2012: 15–18, 186–187.

ные тела; четвертое место пусть занимает астрономия, которая поднимает взор к движению трехмерных тел, то есть сфер<sup>56</sup>. Последнее же — музыка, которая исследует порядок звуков, порождаемых движением.

Когда эти науки усвоены<sup>57</sup>, Платон обучает диалектике, то есть науке о доказательстве истины. Он утверждает, что диалектика — это не только логика, которая обучает начальным и в высшей степени формализованным<sup>58</sup> правилам умозаключений, но и высокое искусство подготовленного ума, предназначенное для постижения самой истинной и чистой сущности (*substantiam*) всякой вещи посредством вначале физических, затем метафизических способов рассуждения<sup>59</sup>. Дабы стало возможным и раскрыть суть (*ratio*) чего угодно, и воспринять, наконец, сверх природы чувств и тел свет ума, а также познать бестелесные формы вещей, кои мы зовем идеями. И через них созерцался бы сам единый источник всех форм, прародитель, а также свет умов и душ, первопричина и цель всего (который Платон именуется благом самим по себе)<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> «Из величин одни неподвижны, как, например, квадрат, треугольник или круг, а другие подвижны, как, например, небесная сфера и всё, что в ней с надлежащей скоростью вращается» (*Inst. mus.* 2.3.5).

<sup>57</sup> «счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать... еще в детстве» (*R.* 7, 536a). Опираясь на Платона, Фичино меняет порядок освоения дисциплин, принятый в современных ему университетах, согласно которому диалектика относилась к дисциплинам тривиума, изучавшимся прежде квадривиума.

<sup>58</sup> Выражение «*minutissimas regulas*» не следует понимать как «ничтожнейшие правила», потому что в высоком искусстве диалектики не может быть ничего ничтожного; речь именно о каких-то очень простых и легко формализуемых правилах умозаключения в духе Аристотелевой силлогистики.

<sup>59</sup> Платонов панегирик диалектике см. *R.* 7, 532a–536d. Однако предложенный Фичино методический порядок познания вещей (от физического к метафизическому) скорее напоминает Аристотелевы рассуждения: «для нас» первое и более известно то, что ближе к чувственному восприятию или физическое, с которого и начинается познание с целью достичь того, что является первым «по природе», то есть наиболее общим или метафизическим (*APo* 1.2, 71b34–72a4; *Ph.* 1.1; *De An.* 2.2, 413a11–13).

<sup>60</sup> Ср. 1 *Тим.* 6:16; *Фил.* 4:7; *Рим.* 11:36.

Созерцание этого и есть мудрость, любовь к которой совершенно верно именуется философией.

После того, как дух (*animus*) философствующего созерцал высшее благо само по себе, на этом основании он судит, что было бы благом в делах человеческих, а что — злом, что постыдным, а что почетным, что вредоносным, а что полезным; и по образцу наивысшего он организует человеческие дела. Он отвращает их от зла и направляет к благу и, руководствуясь данным разумением (*prudencia*), устраивает частные, семейные и общественные дела; учит законам и способам управления. Оттого-то законы и появились.

Вот почему Платон в диалоге «Тимей» называет философию даром Божиим, превосходнее которого нет ничего из того, что дал нам Бог<sup>61</sup>. Ибо ничего лучше не могло даровать человеку благо само по себе, каковое и есть Бог, нежели сколь возможно полное уподобление Его божественности. Ведь кто усомнится, что Бог есть свободная от тела истина, имеющая обо всем попечение (*providentem*)? Философ же посредством морального наставления (*moralis institutione*) и того первоначального образования, о котором мы уже сказали, освобождает дух от телесных влечений и чувств; посредством диалектики достигает истины; посредством гражданской науки промышляет (*providet*) о людях. Из этого следует, что философия — и дар Божий, и уподобление, и блаженнейшее подражание [Ему]<sup>62</sup>. Если кто ей проникся, то в силу уподобления Богу он на земле будет тем же самым, кем Бог является на небесах. Ибо философ занимает среднее положение между Богом и людьми: он — человек для Бога и бог для людей<sup>63</sup>. Обладая

---

<sup>61</sup> «возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (*Ti.* 47b).

<sup>62</sup> О тонких различиях христианского и платонического понимания уподобления Богу см. Шуфрин 2013: 206–214. См. также Петров 2019: 708.

<sup>63</sup> Эта медиальная функция философа становится понятна в свете дальнейшего рассуждения, согласно которому высшая и разумная часть души философа подобна демону. Ср. диалог Сократа и Диотимы: «Ведь все гении (δαίμόνιον) представляют собой нечто среднее между богом и смертным. — Каково же

истиной, Богу он — слуга (*familiaris*); обладая свободой, себе самому он — хозяин; обладая разумением в гражданских делах (*civili prudentia*), он начальствует над всеми остальными людьми<sup>64</sup>. Потому-то и считается, что некогда при таком правителе был золотой век (*aurea secula*), который, согласно предсказанию Платона, вернется только тогда, когда власть (*potestas*) и мудрость вместе войдут во единый дух (*animus*)<sup>65</sup>.

Согласно Платону, души (*animi*)<sup>66</sup> предающихся философии<sup>67</sup>, вновь обретая крылья благодаря мудрости и справедливости, едва отрешившись от тела, тотчас же воспаряют назад в свое небесное отечество<sup>68</sup>, и там они выполняют те же обязанности (*officiis*), что и на земле. Пребывая с Богом, они радуются истине<sup>69</sup>; между собой торжествуют о свободе<sup>70</sup>; движимые состраданием (*pietate*),

---

их назначение? — спросил я. — Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами» (*Smp.* 202de. Пер. С.К. Апта).

<sup>64</sup> Ср. у Плотина в трактате «О добродетелях»: «Мышление (*νόησις*) там [в уме, в наивысшем] есть знание и мудрость (*ἐπιστήμη καὶ σοφία*); обращенность к самому себе — самообладание (*σωφροσύνη*); исполнение своего дела — справедливость (*οἰκειοπραγία*)» (*Enn.* 1.2.7.3–6; пер. С.В. Месяц). См. также комментарий к переводу *Sent.* 32 Порфирия, который достаточно точно следует Плотину: Месяц 2008: 289–294. Несмотря на то, что Фицино перевел и трактат Порфирия на латинский язык, в имевшемся у него манускрипте отсутствовали сентенции 9, 14, 29, 32–44: Catana 2014.

<sup>65</sup> «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от зол» (*R.* 5, 473cd). Ср. о «золотом веке» Hes. *Op.* 109–120.

<sup>66</sup> Поскольку парафразируется текст Платона (*Phdr.* 246a sq.), где говорится о ψυχή, данный перевод представляется уместным.

<sup>67</sup> Использование обозначения *philosophantes* вместо обычного *philosophi*, вероятно, призвано сделать акцент на образе жизни философа — философской практике (*actione*), которая тем самым противопоставляется природным задачам *philosophi futuri*, обуждавшимся сначала.

<sup>68</sup> *Phdr.* 246a–249d.

<sup>69</sup> Ср. о Боге и «радости истины» у Августина, например, *Conf.* 10.23.33, что стало общим местом у христианских авторов.

<sup>70</sup> Вероятно, имеется в виду свобода от «оков» материального мира, иноприродных высшей и разумной части души.

они промышленяют (*provident*) о людях, подобно вестникам Бога и пророкам, продолжая и в том мире делать все то же, что и в этом. Они обращают души (*animos*) людей к Богу и разъясняют человеческим умам (*mentibus*) сокровенные божественные тайны<sup>71</sup>.

Поэтому древние богословы по заслугам почитали умы (*mentes*) предающихся философии, как только последние отрешались от тела, словно полубогов, героев и блаженных духов (*demones*)<sup>72</sup>, точно так же, как они почитали те тридцать тысяч духов (*demonum*), упомянутых у Гесиода<sup>73</sup>.

Итак, философия, если говорить коротко, есть восхождение духа (*animi*) от низшего к высшему, от тьмы к свету. Ее первопричина (*principium*) — вдохновение от божественного ума (*mentis*), средоточие (*media*) — умения и науки, о коих мы поведали, а цель (*finis*) — овладение высшим благом; и наконец, польза ее — в справедливом правлении над людьми.

Всем этим я поделился с Франческо Берлингьери<sup>74</sup>, нашим другом-философом, а ты из тех же соображений поделись с нашим Джулиано Бурго<sup>75</sup>. Прощай.

---

<sup>71</sup>Под «*arcana Dei mysteria*» могут подразумеваться именно теологические учения древних мудрецов. Об историософии Фичино и «*prisciorum arcana*» см. Кудрявцев 2018: 335–357.

<sup>72</sup>Платон пишет, что разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу» (*Ti.* 90a); ср. *Cra.* 398bc. Ср. также у Прокла *In Ti.* 77.9–15. О неоплатонических источниках представления Фичино, что философы после смерти становятся *demones*, и его связи с антропологией флорентийца см. Sorigas 2012. Однако Дж. Хенкинс предостерегает от того, чтобы понимать ссылки Фичино на поэтов и древних мудрецов, выражавшихся поэтично, в таких случаях слишком буквально, см. Hankins 2006.

<sup>73</sup>«Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады / Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют, / Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят / По миру всюду они, облеченные мглой туманной» (*Op.* 252–255, пер. В.В. Вересаева). Ср. у Платона *R.* 5, 468e–469a.

<sup>74</sup>Франческо Берлингьери (1440–1501) — флорентийский дворянин, поэт и географ, а также покровитель Фичино, участвовавший в издании его трудов. См. также Кудрявцев 2018: 358–359.

<sup>75</sup>Никаких сведений о современнике Фичино по имени «Джулиано Бурго» (*Iuliano Borgo*, *Juliano Burgo*) найти не удалось.

---

Литература

- Брагинская, Н.В. (2009), “Комментарий как механизм инноваций в традиционной культуре и не только”, in О.С. Воскобойников, Ю.В. Иванова (ред.), *Культура интерпретации до начала Нового времени*, 19–68. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Бугай, Д.В. (2001), *Прокл Диадох как комментатор Платона*. Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018<sup>2</sup>), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Лебедев С.Н., пер. (2012), *Бозций А.М.С. Основы музыки*. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория».
- Месяц, С.В. пер. (2008), “Порфирий. «Подступы к умопостигаемому»”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2: 277–308.
- Месяц, С.В. (2011), “Платоновская концепция дискурсивного знания”, *Философский журнал* 6.1: 20–30.
- Петров, В.В. (2016), “Индивид и его телесность в истории европейской философии”, in И.И. Блауберг (ред.), *Тема «живого тела» в истории философии: Материалы научной конференции (Институт философии РАН, май 2015 г.)*, 11–42. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 706–715.
- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?”, *Логос* 83.4: 88–100.
- Протопопова, И.А. (2018), “«Долгий путь» «Государства» и его метаморфозы: φύσις, λόγος, ἐπιθυμία”, *Платоновские исследования* 8.2: 57–72.
- Светлов, Р.В. (1996), *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета.
- Стецюра, Т.А., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О природе, наставлении, поведении философа сообразно Платону”, in Н.В. Ревякина, О.Ф. Кудрявцев (ред.), *Гуманисты эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVI вв.)*, 375–380. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

- Шуфрин, А.М. (2013), *Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники*. Пер. с англ. В.Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова.
- Albertini, T. (2001), “Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind”, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 203–224. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Allen, M.J.B. (1994), *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino’s Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato’s Republic*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Allen, M.J.B. (2000), *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Baltzly, D. (2014), “Plato’s Authority and the Formation of Textual Communities in Late Antiquity”, *Classical Quarterly* 64.2: 793–807.
- Catana, L. (2014), “Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino’s *De Amore*”, *British Journal for the History of Philosophy* 22.4: 680–703.
- Caluori, D. (2015), *Plotinus on the Soul*. Cambridge University Press.
- Corrias, A. (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Ficinus, M. (1576), *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies...* Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Ficino, M. (1981), *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol. 3: *A Translation of Liber IV*. Trans. by members of the Language Department of the School of Economics, London. London: Shephard-Walwyn.
- Gersh, S. (2019), “Marsilio Ficino as Commentator on Plotinus: Some Case Studies”, in S. Gersh (ed.), *Plotinus’ Legacy: Studies in the Transformation of Platonism from Early Modernism to the Romantics*, 19–43. Cambridge University Press.
- Giannetto, N. (1985), *Bernardo Bembo: umanista e politico veneziano*. Firenze: Olschki.
- Guryanov, I.G., tr. (2015), “Marsilio Fichino. *O zhizni* 1.1–7 [Marsilio Ficino. *De Vita* 1.1–7]”, *Platonic Investigations* 3.2: 147–197.
- Hankins, J. et al., eds. (2002), *Marsilio Ficino. Platonic Theology*. Vol. 2. English

