

Илья Гурьянов

## Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино\*

---

ILYA GURYANOV

ANCIENT AND MEDIEVAL THEORIES OF SPERMATOGENESIS IN FICINO'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. The paper examines in some detail Ficino's relation to the concept of λόγοι σπερματικοί, literally 'seminal reasons', discussed in his Ancient and Christian sources. The concept was used metaphysically to indicate the links between species in matter and ideas in mind but its connotations made it useful for embryological discussion. Ficino supposes that the World Soul producing specific forms and powers of lower things makes them through her own seminal reasons, which remain in touch with celestial and supercelestial entities. It is probably Plotinus who legitimates Ficino's use of the concept of seminal reasons, although historically, it is a concept of Stoicism. Employing 'seeds' as a metaphor for ideas, Plotinus strongly criticizes the Stoic concept of seminal reasons, according to which seminal formative principles are corporeal and immanent to the things. Ficino's use of embryological metaphors and direct analogies between the action of generating force in the human body and in the 'body' of the world serves to explain how a purely intelligible essence (the World Soul) produces material things. However, Plotinus, in contrast to Ficino, never gives such detailed attention to the discussion of the purely material conditions of conception, such as the combination of moisture and heat. Peripathetic natural philosophy and the natural philosophy of Proclus provide a more adequate background for the medical and astrological reasoning in some parts of Ficino's *De vita*. In the paper, I argue that the 'seminal reasons' as metaphysical intermediaries should be related to other well-known metaphysical intermediaries in Ficino's philosophy (*spiritus, vis, virtus*). KEYWORDS: Ficino, seminal reasons, embryology, metaphor.

---

### Метафизика и антропология флорентийского философа-пла-

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 10.1 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.1.08

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического существа в процессе возникновения».

тоника Марсилио Фичино находятся в двояких отношениях. С одной стороны, он описывает, как нижестоящие уровни мироздания — «первое для нас» — производятся от вышестоящего, «первого по природе», через последовательность медиальных сущностей. В общих чертах эту модель рассуждения Фичино усвоил еще в молодые годы из схоластической традиции и лишь впоследствии «переоткрыл» ее у философов-неоплатоников вроде Плотина<sup>1</sup>. Поскольку телесные процессы относятся к подлунному миру и не могут быть поняты из себя самих, внимание философа все время обращается к описанию вышестоящих уровней мироздания, к пониманию причин. С другой стороны, в менее пространственных рассуждениях и в произведениях, ориентированных на гуманистические жанры (письмо, диалог), Фичино нередко пользуется прямой аналогией между процессами макро- и микрокосма, что делает медиальные сущности «лишним» элементом рассуждения. Этому способствовало то, что медицинский и натурфилософский дискурс эпохи обладал достаточно разработанным словарем, чтобы определенное знание о телесных процессах (микрокосм) поясняло отношения чисто метафизические и умопостигаемые (макрокосм). В соответствии с перипатетическим представлением об иерархии наук медицинское знание делилось на *practica* и *theoria*, которым придавались различные ценность и достоинство: знание теоретических принципов лекарского искусства полагалось первостепенным для врача<sup>2</sup>. Именно медицинская теория, включающая в себя, прежде всего, физиологию, патологию и семиотику, выработала словарь для описания элементов и процессов человеческого тела, недоступных непосредственному наблюдению, а также указывала на их причины, встраивая данный дискурс в более широкий контекст философии природы<sup>3</sup>. Декларируемое Фичино стремление враче-

---

<sup>1</sup> См. Kristeller 1944. О рецепции Фичино метафизики Плотина см. Allen 1995: 19–44, 219–240, 555–584.

<sup>2</sup> Maclean 2001: 68–69.

<sup>3</sup> Фичино поясняет, как причины, обнаруживаемые при занятии отдельны-

вать «тела» с позиции священника (т.е. благочестивого теолога-платоника) или же говорить о «вещах божественных», ссылаясь на опыт и используя словарь лекарей, не является одной лишь литературной игрой, сменой профессиональных масок, релятивирующей посредством смешения языков расхожие истины или познаваемость мира как такового<sup>4</sup>. Хотя флорентиец не создал ни одного специального произведения, посвященного медико-физиологическим аспектам зачатия, однако сам ландшафт знания в эпоху Возрождения и место Фичино в нем требуют прояснения, каковы были его представления об эмбриогенезе и сперматогенезе. Недавняя работа Дж. Петерсон и Дж. Снайдера, посвященная статусу материи и учению о естественных изменениях в метафизике Фичино, показала, что этот аспект философии флорентийца гораздо лучше объясняется через аналогию с эмбриологией Галена, чем с помощью построения более традиционных историко-философских генеалогий<sup>5</sup>. В другом исследовании Х. Хираи обосновал необходимость рассмотреть из перспективы интеллектуальной истории, как Фичино понимает роль семени в процессе возникновения жизни: вплоть до начала XVII в. идеи флорентийца служили эмблемой платонического подхода к про-

---

ми науками, соотносятся с целями познания в целом, ссылаясь на авторитет Платона, во введении к трактату «Платоновская теология» (*Theol. plat.*): «если мы станем исследовать причины вещей, то следует искать их причины, дабы мы в конце концов смогли найти причину причин, а найдя, благоговели бы (...) Платон нигде не исследует ни морального, ни диалектического, ни математического или физического без того, чтобы затем не возвести это с величайшим благочестием к созерцанию и почитанию Бога» (перевод мой по изданию Hankins et al. 2001: 8).

<sup>4</sup> Так, например, в апологии к своему медико-астрологическому трактату «О жизни», написанной в форме письма, Фичино пророческим тоном указывает, что Христос не только является жизнедарителем, повелевшим своим ученикам заботиться о немощах всего мира (*languentes toto orbe curare*), но также сам наставляет священников во врачевании людей с помощью трав и камней, если они не могут это делать с помощью слов, как это делал некогда Спаситель (*Apologia* 42–44, см. Kaske, Clark 1989: 396). О христианских основаниях сближения медицины и теургии см. Serracino-Inglott 2001.

<sup>5</sup> Peterson, Snyder 2015.

блеме абиогенеза в науках о жизни<sup>6</sup>. Представления о сперматогенезе разумно рассматривать в тесной связи с вопросами о роли семени в возникновении новой жизни.

Вероятно, впервые специализированное исследование понимание семени в философии Фичино посвятила М. Хоровитц, ограничившись при этом почти исключительно обсуждением диалога «Комментарий на *Пир* Платона, О любви» (*De amore*)<sup>7</sup>. Однако в контексте ее монографии отсылки к семени и семенам рассматриваются только в качестве метафоры растительного плодородия, используемой Фичино с морально-дидактической целью: убедить душу от внешних вещей обратиться к себе самой и через это приблизиться к Богу. Основная метафизическая схема (эманации) диалога излагается в *De amore* 2.3:

Не без оснований древние богословы определяли благо как центр круга, а красоту — как его окружность. Благо — в едином центре, красота же — в четырех окружностях. Единый центр всего есть Бог, четыре окружности вокруг Него: ум (*mens*), душа (*anima*), природа (*natura*) и материя (*materia*) <...> красота же есть Божественный луч (*radius Dei*), соединяющий эти четыре окружности, обращающиеся вокруг Бога. Такой луч запечатлевает (*effingit*) в них вид (*species*) каждой вещи. А мы обычно именуем эти виды: в уме — идеями, в душе — логосами (*rationes*), в природе — семенами (*semina*), в материи — формами<sup>8</sup>.

Поясняя отличия и характер взаимодействия между этими онтологическими уровнями, Фичино пишет о порождающей силе (*vis*

---

<sup>6</sup> Hirai 2011: 123–150.

<sup>7</sup> Horowitz 1998: 81–95. В более ранней классической работе Ф.А. Йейтс есть несколько отсылок к учению Фичино о содержащихся в Мировой Душе «семенных логосах» (*seminal reasons*), встроенных в метафизическую систему подобий между идеями в божественном Уме и формами вещей в материальном мире, см. Yates 1964: 64–67. Однако в ней больший акцент сделан все-таки на метафорике отражения (отсылка к *Enn.* IV.3.11.8: ὄπλερ κάτοπτρον ἀρλάσαι εἶδος), а не на порождающем действии семени и семян.

<sup>8</sup> Здесь и далее перевод мой; латинские слова и выражения даны в нормализованной орфографии.

generandi) или способности к порождению (*facultas generandi*), которая и представляет собой сущностное проявление «природы»:

Когда мы говорим о душе, следуя в том древним богословам, то имеем в виду силу (*vim*), являющуюся в разуме и чувстве, а когда о природе — силу души, участвующую в порождении (*in generando locatam*). Первую в нас они называли человеком в истинном смысле слова, вторую же — подобием и видимостью человека (*hominis idolum et simulacrum*). И эту способность к порождению потому вполне здраво называют движущейся (*mobilis*), что она производит свое творение с течением времени <...> Порождающая сила, именуемая нами природой, движется сама собой, так как она есть сила движимой самой собой души. Но говорят, что она движется в ином, ведь каждое ее действие ограничено толщей тела (*mole corporis*). Природа и питает, и возвращает, и порождает тело<sup>9</sup>.

Поскольку речь идет о человеке, а также о времени, которое требуется для проявления порождающей силы, то нетрудно увидеть здесь отсылку к процессам зачатия и эмбриогенеза. Однако в целом позиция М. Хоровитц сводится к тому, что Фичино лишь использовал платоновские и платиновские примеры, демонстрирующие существование врожденных идей, для утверждения стоической эпистемологии, предполагавшей, что в душе человека уже содержатся «семена» или принципы добродетели и всякого знания<sup>10</sup>. Поэтому натурфилософские и медико-эмбриологические импликации рассуждений Фичино остались в данной работе без анализа.

---

<sup>9</sup> *De amore* 2.3. Хорошо видно, что в описании Фичино природа (или же порождающая сила) соответствует функциям Аристотелевой растительной души, однако онтологически она находится ниже души, которая обладает большей полнотой бытия из-за близости к его единому источнику. Подобное различие души и природы можно встретить в эмбриологическом контексте у неоплатоника Симпликия. Ср. Варламова 2018.

<sup>10</sup> Подозрительное же отношение мыслителей-христиан к стоической философии было обусловлено распространенным среди ее последователей учением о богах как телесных сущностях, состоящих из смеси тончайших частиц воздуха и огня, называемой также *πνεῦμα* (дух), см. Algra 2009.

Метафизическая схема из диалога «О любви» и значение для нее античных и позднеантичных представлений о семени были вписаны в более широкий контекст историко-философского генезиса мысли Фичино в работах Х. Хираи<sup>11</sup>. В частности, он обратил внимание на терминологическую нестрогость флорентийца при отсылке к учению о «семенных логосах»: *semina rerum, semina formarum, rationes seminales, seminarium mundi, ratio seminaria mundi* и некоторые другие выражения<sup>12</sup>. Он же отметил, что название уровней эманации, соответствующих диалогу «О любви», и само их число варьируются у Фичино от произведения к производству. Однако флорентиец обычно сохраняет уровень между Душой мира и материальными телами, соответствующий «природе»: именно он пронизан «семенной силой» или же семенами, участвующими в процессах порождения. По мнению исследователя, во всех случаях речь идет о бестелесных семенах, так как свойство «быть телесным» соответствует лишь самому последнему уровню эманации бытия, что очень ясно выражено в комментарии Фичино на диалог «Тимей» Платона:

Пятой по порядку следует, очевидно, сама природа вещей — семенной мир (*mundus seminarius*), который исходит прямо от мира разумной души, словно тепло от сияния<sup>13</sup>. Шестым же располагается этот телесный мир, произведенный непосредственно от семенного, подобно тому как порождение вещей (*generatio rerum*) происходит от тепла<sup>14</sup>.

Указание на связь процессов порождения в подлунном мире с теплом чрезвычайно важно, однако в данном фрагменте прямо не говорится, что тепло содержится в семени или иным образом через него действует, так как данное рассуждение строится

---

<sup>11</sup> Hirai 2001, Hirai 2002, Hirai 2011: 123–150.

<sup>12</sup> Hirai 2001: 258.

<sup>13</sup> Фичино проводит аналогию между уровнями бытия, последовательно эманацирующими от Единого (*unitas*), и «истечением» света Солнца в подлунный мир: *substantia Solis — lux — lumen — splendor — calor — generatio*. Ср. с известным образом Платона в *R.* 508c.

<sup>14</sup> *In Timaeum commentarium* 10 (Ficino 1576: 1442).

на аналогии. Другой едва намеченный переход к обсуждению зачатия человеческого эмбриона в работе Х. Хираи встречается при анализе третьей книги трактата «О жизни» (*De vita*)<sup>15</sup>. Во-первых, исследователь отмечает, что Дух мира (*spiritus mundi*) выполняет ту же метафизическую функцию медиума между Душой мира и материальным телом мира, что в более ранних произведениях выполняла «природа»<sup>16</sup>. Во-вторых, он указывает на фрагмент *De vita* III.3.18–23, где в контексте обсуждения арабской астролого-алхимической учености дух прямо отождествляется с «семенной силой» (*virtus seminaria*), которая может воспроизводить себя в материи того же рода, что и та, где она уже содержится<sup>17</sup>. В-третьих, Х. Хираи фиксирует, что Фичино устанавливает симпатическое соответствие между Духом мира и духом, свойственным человеку, который образуется из его гуморов, то есть обладает материальностью и участвует в метаболических процессах человеческого тела; про первый же говорится, что он является непосредственной причиной (*proximus auctor*) всякого движения и возникновения<sup>18</sup>. Однако к обсуждению эмбриогенеза и свойств человеческого семени, как они понимались флорентийцем, исследователь не переходит: сосредоточившись на влиянии неоплатонического учения о бестелесных «семенных логосах» на рассуждения Фичино о порождении, семенах и семени, Х. Хираи делает философию Плотина основной парадигмой для мысли Фичино, а про-

---

<sup>15</sup> Hirai 2001: 271–276.

<sup>16</sup> Кроме того, Фичино называет Дух мира «квинтэссенцией» (*quinta essentia*) и «небесами» (*coelum*): ср. название третьей книги трактата «О стяжании жизни с небес» (*De vita coelitus comparanda*). О небесах (*οὐρανός*) в смысле «бесмертной» надлунной сферы и первого порождения Мировой души часто пишет Плотин: см., например, *Enn.* v.1.2.17–40.

<sup>17</sup> Этот дух может быть выделен в виде «эликсира» (*elixir*) — вероятно, вполне материальной субстанции — и использоваться для алхимического получения благородных металлов из неблагородных с помощью примешивания к последним.

<sup>18</sup> Подробный разбор фрагмента см. ниже. В качестве параллельного места в более ранних трактатах укажем рассуждение о двух Венерах в *De amore* 6.7.

цессы, происходящие в растительном царстве, а не при эмбриогенезе, — фундаментальной метафорой для ее понимания<sup>19</sup>.

Не претендуя на новизну философских построений, Фичино полагал себя прямым продолжателем и точным истолкователем философии Платона, которую он считал во всем согласной с философией Плотина. Несмотря на то, что учение о «семенных логосах» (λόγοι σπερματικοί) имело исходно стоическое происхождение, вполне убедительным выглядит утверждение, что для Фичино обращение к нему было легитимировано именно авторитетом римского философа. Плотин неоднократно использовал «семена» (σπέρματα) в качестве метафоры для умопостигаемых сущностей (*Enn.* II.6.1.10–12, III.2.2.18–23, IV.8.6.8–10, IV.9.3.17–18, V.9.6.10–24, V.9.9.8–14). В некоторых произведениях стоическое понимание «семенных логосов» как такого начала, что имманентно содержится в вещах и с необходимостью предопределяет их изменение, Плотин достаточно последовательно критиковал. Например, в трактате «О роке» римский философ не допускает существования начала, что «содержит в себе всецелую необходимость всего», поскольку это делает невозможным свободное целеполагание через представления (φαντασίαι) и свободу действия, поэтому «„зависящее от нас“ окажется пустым именем»<sup>20</sup>. Впрочем, протрепетическая направленность данного рассуждения вынуждает Плотина подчеркивать особый статус души (и мировой души, и индивидуальных душ), противопоставляя ее всему остальному в подлунном мире, возникающему «из семян» (ἐκ σπερμάτων), что можно считать компромиссом со стоической физикой в отношении понимания нечеловеческих живых существ<sup>21</sup>. Более того, такие исследователи, как Л. Бриссон,

---

<sup>19</sup> В последнем разделе *Niçai* 2001 почти скороговоркой указывается влияние на Фичино материалистических учений о природе семян и семени: стоического (через Августина) и атомистского (через Лукреция) — однако остается открытым вопрос, насколько это требует пересмотра данной им картины становления мысли Фичино.

<sup>20</sup> *Enn.* III.1.7.8–15. Пер. Ю.А. Шичалина.

<sup>21</sup> *Enn.* III.1.8.4–8: «Душу введя в число сущих в качестве начала иного, при-



иллюстрируют влияние стоицизма («стоического витализма») на мысль Плотина, реконструируя его понимание именно эмбриологических процессов:

Тело может быть живым или неживым. Каждое живое тело оживляется вегетативной силой, ответственной за питание, рост и размножение, и эта сила непосредственно восходит к мировой душе. В случае человека, отец передает эту силу через семя, которое, попадая в матку, производит эмбрион. В момент рождения человеческая душа, пришедшая извне, соединяется с вегетативной душой, оживившей эмбрион, в результате чего рождается человек. При этом благодаря своему уму (*νοῦς*) человеческая душа не утрачивает своей связи с высшим началом<sup>22</sup>.

С одной стороны, следует помнить, что в онтологии Плотина произошла смена метафорического кода, используемого при описании творения космоса: на место технически умелого демурга Платона пришел Ум в качестве *πατήρ θεός*, которого с нижестоящими сущностями связывают отношения родителя и потомства (*Enn.* v.1.1). Причем порождение происходит с необходимостью в силу совершенства (*τέλειον*) Ума — силы (*δύναμιν οὐσαν*), каковая не может оставаться бесплодной (*ἄγονον*); порожденное же мыслится как онтологически низшее по отношению к Нему (*Enn.* v.1.7.37–42). С другой стороны, в подлунном мире люди порождают не онтологически низшее, а потомство своего вида, и не одной лишь высшей частью души, а телесным образом. Даже если учение Плотина о «семенных логосах» существенно повлияло

---

чем не только душу мира, но и отдельные души наряду с ней (...) потому что не возникает и она, как все прочее, из семян (*ἐκ σπερμάτων*), но обладает бытием в качестве причины первичной». Пер. Ю.А. Шичалина.

<sup>22</sup> Бриссон 2009. В данном исследовании для нас важна не столько точность реконструкции эмбриологических взглядов Плотина, сколько возможность для Фичино через призму суждений данного философа приблизиться к более материалистическому (и медицинскому) пониманию роли семени при эмбриогенезе. Несомненно более обстоятельный разбор понимания эмбриогенеза в философии Плотина содержится в работах Дж. Уилбердинга, см., например, Wilberding 2008, Wilberding 2012.

на мысль Фичино, оно не может быть единственным релевантным контекстом для всех рассуждений флорентийца о природе семени и семян.

По нашему мнению, прагматика рассуждений Фичино определяется не стремлением построить когерентное учение, развивая его элементы от текста к тексту с учетом реальных и воображаемых контраргументов, а жанром и социальным контекстом написания произведения. Если эрудитски-гуманистическое комментирование диалога «Пир», помещенное в декорации медичейской виллы в Кареджи, располагает к иносказательному указанию на процессы зачатия — например, через образ двух Венер, — то произведения медицинских жанров позволяют Фичино недвусмысленным образом показать натурфилософскую составляющую его мировоззрения. Поэтому в настоящей работе мы сосредоточимся на понимании семени и его роли в процессах порождения в медико-астрологическом трактате «О жизни».

На первый взгляд, для Фичино «онтологический» статус телесных истечений был чрезвычайно низок: ведь в отличие от человеческого тела в целом, соединенного с разумной душой, семя ей не обладало<sup>23</sup>. В главе «Пять главнейших врагов ученого: флегма, черная желчь, соитие, переудание и утренний сон» Фичино пишет:

Первое чудовище — это Венерино соитие, особенно если в нем хоть немного переусердствовать: ведь оно сразу истощает духи

---

<sup>23</sup> Считается, что мнения о наличии души в семени придерживались Нумений из Апамеи и Лонгин, см. Wilberding 2008: 412. Дж. Диллон полагает, что сведения о философии Нумения (впрочем, не имеющие отношения к эмбриологии) Фичино мог почерпнуть из сочинения Евсевия Кесарийского, известного в латинском переводе Георгия Трапезундского как *Praeparatio evangelica* (Dillon 2011); сочинение Евсевия — это наиболее объемный источник фрагментов сирийского философа, см. Афонасина, Афонасин 2009. Нумениево понимание природы семени критикует Порфирий в трактате «Об одушевлении эмбрионов», описывающем эмбриогенез и сперматогенез с позиций платонической антропологии и метафизики одушевления; трактат, однако, не был известен Фичино. О трактате Порфирия см. Афонасин, Афонасина 2017: 202–279.

(spiritus), в особенности наитончайшие, ослабляет мозг, производит расстройство в желудке и груди. Поэтому не может быть ничего более враждебного уму (ingenio). Ведь почему, спрашивается, Гиппократ уподоблял соитие падучей болезни, как не потому, что оно поражает ум (mentem), который священен; оно вредит настолько, что Авиценна в книге «О животных» говорил: «Если при соитии прольется семя сверх того, что позволяет природа, то это повредит сильнее, чем если бы вытекло в сорок раз больше крови»<sup>24</sup>.

За этим утверждением стоят вполне определенные медико-теоретические импликации: семя как телесная жидкость, включенная в метаболические процессы организма, понимаемые через призму гуморальной теории, является носителем духа (spiritus), образующегося из пара крови и необходимого для интеллектуальной деятельности<sup>25</sup>. В целом, исследователи согласны, что Фичиново понимание spiritus объединяет в себе смыслы сразу двух греческих понятий: ὄχημα, восходящего к Платону и означающего у философов-неоплатоников переносчика душ из надлунного мира в подлунный, и πνεῦμα, под которым Аристотель в «О возникновении животных» (GA 736b30–737a1) понимал жизнедающее начало, отличное от четырех элементов, образующих тела живых существ, но подобное веществу звезд, эфиру (στοιχηῖον ἄστρων, αἰθήρ)<sup>26</sup>. В том же трактате Аристотель пишет, что семя содержит πνεῦμα. Для Фичино же spiritus — это, прежде всего,

---

<sup>24</sup> *De vita* 1.7.13–20. Перевод мой, см. Гурьянов 2015: 180–181. Параллельное место — речь Меркурия, иносказательно описывающая последствия соития для старцев (*De vita* II.15.23–30, см. Kaske, Clark 1989: 210–211). У Аристотеля на тех же основаниях говорится об «обессиливающем» (ἐκλυτικόν) эффекте соития, но без указания пропорций (GA 726b12–15).

<sup>25</sup> Аристотель писал, что само семя образуется из крови (GA 726b5–12).

<sup>26</sup> Corrias 2012. С.В. Месяц отмечает, что Аристотелево учение об эфире, как оно изложено в разные сочинениях Стагирита, не лишено противоречий, см. Месяц 2005. Впоследствии Стагириту приписывались еще два медико-физиологических понимания πνεῦμα: как вдыхаемого воздуха, регулирующего температуру тела, и как «психической пневмы», постоянно испаряющейся из крови, см. Bos, Ferwerda 2008: 1–28.

«инструмент ума» (*De vita* 1.2.11–16), а не медиатор, с помощью которого объясняется процесс зачатия. Однако то, каким образом флорентиец переосмысляет медико-физиологический смысл фрагмента Авиценны, указывает на морально-медицинские коннотации данного рассуждения<sup>27</sup>. Если у Авиценны говорится, что семя является последним продуктом многоступенчатого процесса пищеварения, образуясь из крови, чем и объясняется такое пропорциональное соотношение двух жидкостей, то Фичино делает акцент на многообразии вреда, наносимого здоровью ученого (т.е. философа-платоника) соитием. Флорентиец не столько характеризует природу семени, сколько порицает похоть, сопутствующую коитусу, поскольку последний отвлекает ум ученого от созерцания вещей божественных<sup>28</sup>.

Отсылка к Авиценне показывает, что Фичино знал общепринятое в медицинском дискурсе эпохи представление о связи пищеварения и сперматогенеза в теле человека<sup>29</sup>. И это подтверждается целым рядом параллельных мест, подчеркивающих медицинскую ученость флорентийца. В шестой главе третьей книги трактата «О жизни» он рассматривает, какие планеты благоприятствуют (*adjuventur*) разным *vis* (силам), *virtus* (силам), *spiritus*

<sup>27</sup> Трактат Авиценны *De animalibus* («О животных») Фичино мог знать в переводе Михаила Скота (1175 – ок. 1232), где в главе *De differentia lactis sanguinis et spermatic* («О различии между молоком, кровью и семенем») дается описание пищеварения с указанием пропорций образуемых при этом жидкостей, см. Гурьянов 2015.

<sup>28</sup> В свете приведенного выше фрагмента «Платоновской теологии» Фичино о богопознании как цели всякого познания, напомним, что для латинской традиции со времен Августина похоть была не только моральным понятием, а имела прямое отношение к вопросам богопознания. В трактате «О христианской науке» (*Doctr. christ.* 3.10.16) Августин пишет: «Любовью я называю движение духа (*animi*) к наслаждению Богом ради Него самого, а также собою и ближним ради Бога, похотью же — движение духа к наслаждению собою и ближним и каким угодно телом не ради Бога. То, что совершает неукротенная похоть человека, разрушая тем самым его собственные дух (*animum*) и тело, зовется бесчестием...» (курсив мой, пер. Ю.В. Ивановой и С.А. Степанцова (2009: 140).

<sup>29</sup> Разумеется, это учение восходит еще к Аристотелю (ср. *De An.* II.4.416a8; GA 726b1–18).

(духам) и вещам подлунного мира (res)<sup>30</sup>. Флорентиец пишет, что три «планеты» — Луна, Венера и Юпитер — различным образом благоприятствуют «силе и духу природному и детородному»<sup>31</sup>. Согласно Фичино, в природе человеческого тела есть силы (vires), обеспечивающие поглощение, удержание, переваривание и выведение — это явные отсылки к пищеварительному процессу (*De vita* III.6.83–84). Тут же он поясняет, что им всем благоприятствует Юпитер, в особенности же силе (virtutem), обеспечивающей переваривание, порождение (generandi), питание и рост. Фичино использует термины *vis* и *virtus* синонимичным образом, и отношения между ними прояснить чрезвычайно сложно<sup>32</sup>. Так, например, в той же главе ниже он пишет:

Таким образом, огненные зодиакальные знаки и позиции благоприятствует силе поглощения, землистые — удержания, воздушные — переваривания, водные — выведения. <...> [Ты будешь в наибольшей мере укреплять] силу переваривания и порождения с помощью воздушных зодиакальных знаков, а именно: Блинецов, Весов и Водолея — всякий раз, когда [Луна], находясь в них, обращена к Юпитеру или находится под его властью<sup>33</sup>.

Итак, силу, способствующую порождению (*vis* или *virtus generandi*) Фичино связывает со свойствами планет, которые рассматриваются как сами по себе, так и с точки зрения взаимных влия-

---

<sup>30</sup> Знаменитый средневековый врач Таддео Альдеротти (ок. 1215–1295) отождествлял *virtus* и *potentia* души: «dicitur virtus pro potentia anime qua anima agit suas actiones» — это то, посредством чего душа производит действия, см. Siraisi 1981: 209–210. Он же полагал, что в теле человека есть материальные переносчики различных типов *virtus* — духи (*spiritus*). О проблемах различения в антропологии Фичино *vis* и *virtus* см. Гурьянов 2015: 166.

<sup>31</sup> *De vita* III.6.2–3: *vim et spiritum naturalem atque genitalem*.

<sup>32</sup> В *De vita* III.6.141–142 Фичино пишет, что господствующие в печени природные дух и сила (*virtute*) подразделяются на четыре «свойства» (*officia*), то есть вводит еще один синоним.

<sup>33</sup> *De vita* III.6.124–131: «Proinde virtutem attractivam ignea iuvant, retentivam terrea, digestivam aeria, expulsivam aquea. <...> Digestivam generativamque per aeria, scilicet Geminos, Libram, Aquarium, quotiens sub aeriis Iovem suspicit aut subit».

ний<sup>34</sup>. Ссылаясь на Эмпедокла, повторяющего слова легендарного Орфея, Фичино пишет, что только Юпитера называют «владыкою порождения» (*principem generationis*), и связывает его с плодородием и оздоровлением в масштабах всего подлунного мира (*De vita* III.6.95–99): человеческое деторождение подчиняется тем же небесным причинам, что и вся природа. В иерархически упорядоченной метафизике Фичино из всех тел именно планеты в наибольшей степени «приближаются» к сфере умопостигаемого, но все же онтологически они принадлежат к материальному космосу и обладают материальными качествами. Благоприятное воздействие Юпитера на порождающую силу (*virtutem generandi*) в человеке объясняется тем, что лучи (*radios*) этой планеты, пронизывающие весь космос, одновременно влажные (*humidiores*) и теплые (*calidiores*)<sup>35</sup>. Надлежащее соотношение (*temperamentum*) данных качеств в Юпитере одновременно умеряет (*temperatur*) воздействия лучей, с одной стороны, Венеры и Луны, а с другой — Солнца, в которых преобладает только одно из названных качеств. Тем самым в определенные астрологические моменты, по мнению Фичино, воздействие планетарных лучей приобретает синергичный характер.

Благоприятное влияние Юпитера носит для Фичино универсальный характер, преодолевая границу между материально-телесным и умопостигаемым в человеке. Отсылая к этимологии из диалога «Кратил» (*Cra.* 396ab), флорентиец пишет, что греки называли Зевса-Юпитера «жизнью» и «причиной жизни» (*per quem vita*, *De vita* III.6.7–8). Принимая во внимание тему трактата: здоровье ученых, — неудивительно, что Фичино отдельно пишет про влияние данного небесного тела на философов, а также что Юпитер властвует (*habere potestatem*) над животным духом (*spiritu animali*) и содействует философским занятиям и разыска-

---

<sup>34</sup> О значении астрологии для средневековой медицины см., например, Siraisi 1981: 140–146.

<sup>35</sup> Общие замечания о парах качеств теплый – холодный, влажный – сухой в медико-астрологическом дискурсе эпохи см. Гурьянов 2015: 168–170.

ниям истины. Тем самым еще раз подтверждается, что «жизнь ума» сохраняет для флорентийца приоритетное значение и все исследование телесного здоровья ученых-платоников в «О жизни» подчинено данной телеологии. С другой же стороны процессы порождения живых существ и идей в уме представляются Фичино как аналогичные, находящиеся к тому же под действием единой небесной причины<sup>36</sup>. Знание процессов порождения в более «приземленном» смысле он приписывает перипатетикам: оно основано на понимании природы Луны — ближайшей к Земле из «планет», согласно Аристотелю. Фичино пишет, что, по их мнению, Луна управляет гуморами и порождениями (*humores generationemque regere*) и «все изменения плода в материнском чреве отмериваются ее круговращениями»<sup>37</sup>. От конъюнкции с Солнцем Луна получает жизнедающую силу, которая вливается в гуморы, от Венеры же — очевидно, по аналогии с отражением солнечных лучей — Луна получает «силу, способствующую формам, сообразным порождаемому»<sup>38</sup>. Таким образом, ис-

---

<sup>36</sup> В контексте философского обоснования Фичино талисманной магии Б. Копенгейвер предлагает чрезвычайно интересное рассмотрение данной аналогии через призму учения Фомы Аквинского о субстанциальных формах (*formae substantiales*), которое, с одной стороны, объясняет оформление идей в уме и тел — в материи, а с другой — образует фон для восприятия флорентийцем представлений Плотина о «семенных логосах» (*λόγοι σπέρματικοί*), см. Copenhaver 1984, Copenhaver 2015: 55–126.

<sup>37</sup> *De vita* III.6.22–24: *omnesque mutationes foetus ipsius in alvo conversionibus suis metiri*. Вероятно, это единственное прямое упоминание физиологической беременности в «О жизни». И по нашему мнению, это гораздо более ясная иллюстрация того, что в «системе Фичино» перипатетическая физика подчинена неоплатонической метафизике, чем предложенная Х. Хираи (2001: 279–280).

<sup>38</sup> *De vita* III.6.27–28: *vim, quae conducat ad formas geniturae convenientes*. Для Аристотеля Луна и Солнце были единственными небесными телами, оказывающими влияние на подлунный мир, однако начиная с Александра Афродисийского происходит «астрологизация» Аристотелева космоса, и влияния приписываются всем планетам, см. Freudenthal 2009. Солнце — естественный источник тепла — играет важную роль в Аристотелевом объяснении процессов абиогенеза (*γένεσις αὐτόματος*, GA 762a9), то есть зарождении жизни без участия семени «отца» того же вида, как это происходит в большинстве случаев (GA 735a13–23, 762b1–4). У живородящих существ содержащаяся в пневме «ду-

пускаемые планетами лучи играют важнейшую роль в эмбриологических представлениях Фичино: именно они воздействуют на порождающие силы в подлунном мире<sup>39</sup>. От планеты к планете свойства этих лучей отличаются, однако все они могут быть выражены через две пары противоположных качеств. Из рассуждений флорентийца следует, что в наибольшей степени как семяобразанию, так и деторождению в целом благоприятствует правильное смешение теплоты и влаги, которые к тому же связаны с элементом воздуха<sup>40</sup>.

Порождение для Фичино немислимо без участия души, которая и есть жизнедающее начало, что вполне согласуется и с учением Плотина (*Enn.* II.1, IV.7, etc.), и с общеизвестным положением философии Аристотеля (*De An.* 415b8–9), на которое опиралась средневековая медицина<sup>41</sup>. В начале третьей книги трактата «О жизни», названной «О стяжании жизни с небес», Фичино пишет:

---

шевная теплота» (θερμότης ψυχικήν, GA 762a21) или «душевное начало» (ψυχικῆς ἀρχῆς, GA 762b17), передаваемое вместе с семенем самца, происходит из переваренной пищи, однако при абиогенезе существенным условием порождения является «окружающая теплота» (περιέχοντι θερμότης, GA 762b14–15), которая и образует в водной среде или почве «начало зародыша» (ἀρχὴν τοῦ κημήματος, GA 762b8). Обзор актуальных подходов к исследованию абиогенеза у Аристотеля см. Zwiер 2018.

<sup>39</sup> Ср. *De vita* III.1.69–74: «Наша душа сверх сил своих частей дает всем нашим членам общую силу жизни (vitalis virtutem), в особенности посредством сердца — как бы источника огня, наиболее родственного с душой. Подобным же образом живогворящая все и везде Душа Мира свойственную ей общую силу жизни (communis vitalis virtutem) распространяет преимущественно с помощью Солнца».

<sup>40</sup> Эти качества полностью соответствуют характеристикам семени в Аристотелевом «О возникновении животных» (GA 736a1–3): оно состоит из влаги (ὑδατος) и пневмы (πνεύματος), каковая и есть теплый воздух (θερμὸς ἀήρ).

<sup>41</sup> Так, например, Плотин пишет, что душа есть «причина жизни для живых существ» (ζωῆς τοῖς ζώοις αἰτία), включая растения и животных (*Enn.* IV.7.14.5). Об особенностях рецепции соответствующих положений Аристотеля в средневековом медицинском дискурсе см. Siraisi 1981: 166–176. Фичино стремится согласовывать позиции авторитетных для него философов везде, где это возможно, и лишний раз не подчеркивать, что перипатетическое понимание души кардинально отлично от платонического. О схожей установке на согласование



Но вернемся же к духу мира (*mundi spiritum*), посредством которого мир порождает все вещи (поскольку всякое сущее творит посредством своего собственного духа) и который мы можем называть небом или пятой сущностью. Сей дух обыкновенно таков в теле мира, каков наш — в нашем, но здесь я прежде оговорюсь, что душа мира (*anima mundi*) не получает его из четырех элементов словно бы из своих гуморов, подобно нашей душе, получающей таким образом наш дух; напротив, душа мира порождает дух мира непосредственно (говоря по-платоновски или по-плотиновски) от своей плодотворной силы (*ex virtute sua genitativa*), как бы переполняясь ею, и одновременно она творит звезды, непрестанно порождает с помощью духа мира четыре элемента, как если бы все вещи пребывали в силе (*virtute*) этого духа. Он есть наитончайшее тело (*corpus tenuissimum*), как бы и не тело, а уже душа (*anima*), и равно как бы не душа, но уже почти тело<sup>42</sup>.

В данном случае использование эмбриологической метафоры и прямых аналогий между действием порождающей силы в теле человека и в «теле» мира служат объяснению, как чисто умопостигаемая сущность (Душа мира) порождает вполне материальные вещи. Из приведенного фрагмента следует, что по своему происхождению Дух мира является медиальной сущностью, связывающей материальные и нематериальные уровни мироздания; он творится *ex virtute genitativa* Мировой Душой (всецело нематериальной) и несет в себе силу (*virtute*), с помощью которой порождает элементы материального мира<sup>43</sup>. Если действие сил (*virtus*) Души мира и Духа мира аналогично, то порождение последним четырех элементов должно происходить не «внешним образом» (подобно тому как форма привносится в материю извне), а как бы «изнутри» Духа мира, в силу имманентно присущей ему природы. Метафора беременности (плодотворной силы — духом и силы духа — элементами) является ключевым моментом объяс-

---

авторитетов в медицинском дискурсе (прежде всего, Аристотеля и Галена), см. Siraisi 1981: 189–192.

<sup>42</sup> *De vita* III.3.24–33.

<sup>43</sup> Ср. эту метафизическую *virtus genitativa* с *vis genitativa* из медико-астрологического рассуждения выше.

нения, как одна оформленная сущность порождает другую, онтологически нижестоящую<sup>44</sup>. Характеризуя силу (*virtus*) духа мира, Фичино пишет:

В его силе менее всего земистой природы (*naturae terrenaе*), чуть более водной, еще более — воздушной, и, наконец, больше всего — огненной или звездной. Сами же качества звезд и первоэлементов определены пропорцией составляющих их [различных по достоинству] природ. Дух мира повсеместно все животворит как непосредственная причина (*proximus auctor*) всякого возникновения и движения, о которой сказано поэтом: «Дух изнутри [весь мир] питает»<sup>45</sup>. Его же природа всецело лучезарная (*lucidus*), теплая, влажная и животворящая...<sup>46</sup>

Получается, что Дух мира (*spiritus mundi*), являясь одним из уровней в иерархии мироздания, содержит в себе посредством силы (*virtus*) качества нижестоящих более материальных или же «грубо материальных» сфер космоса. Метафизика Фичино строится с помощью «умножения» сущностей-посредников между умопостигаемым и материальным, представленное таким образом, что нижестоящие, то есть более материальные, сущности почти нематериальным образом содержатся в вышестоящих. В данном рассуждении Фичино обходится без понятия семени. Однако выражение «непосредственная причина всякого возникновения» вновь отсылает к эмбриологической тематике, описываемой в терминах перипатетической эмбриологии. В перипатетической эмбриологии принципиально важно, что порождаемое существо имеет ту же форму, что и родитель, который выступает ближайшей и непосредственной причиной данного акта; беременность предполагает, что форма так или иначе была привнесена в «материнскую» материю. Одна и та же Мировая Душа или один и тот же дух может быть при порождении конкретного существа только причиной общей и отдаленной (*universalis*

---

<sup>44</sup> Ср. Snyder 2011 — о том же на материале трактата Фичино «Платоновская теология».

<sup>45</sup> Verg. A. 6.725.

<sup>46</sup> *De vita* III.3.33–38.

remotaque causa), но не частной и непосредственной, если речь идет о порождении существ, различных по форме: растений, животных, человека, и даже разных самозарождающихся существ<sup>47</sup>. В приведенном фрагменте Фичино почти нематериальному — в силу происхождения от души мира — духу не могут быть при-сущи «грубо материальные» качества нижестоящих в иерархии мироздания сущностей, однако именно их он, вероятно, и актуализирует в акте непрерывного животворения мира: от огненной природы «порождается» материальная теплота, необходимая для живого существа. При этом важнейшую роль играет понятие *virtus* (сила), выступающее атрибутом или энергией духа, то есть существенным его проявлением или действием, которое нельзя представить как нечто обособленное от него в качестве сущности или вещи<sup>48</sup>. Однако именно эта сила «содержит» в себе «природы», соответствующие четырем первоэлементам. Очевидно, если дух мира творит материальные первоэлементы, из которых состоят все вещи, он делает это посредством силы (*virtus*). На уровне общих принципов такое космическое порождение нижестоящих уровней вышестоящими (по причине свойственной им «силы» или «совершенства») представляется вполне согласным с рассуждениями Плотина, кратко проанализированными выше.

Несмотря на то, что третья книга трактата «О жизни» писалась Фичино одновременно с подготовкой к изданию его переводов «Эннеад» и комментариев к корпусу Плотина (а также на декларируемые намерения говорить «по-плотиновски»), в приведенных фрагментах очевидно сильное влияние Прокла. Так, например, Аристотелево понятие эфира или пятой сущности оце-

---

<sup>47</sup> С этих позиций Фичино критиковался, например, Фортунио Личети (1577–1657), см. Hirai 2011: 134–150. Справедливости ради отметим, что в *Theol. plat.* xl.4.11 Фичино пишет, что живые существа (*animantium*) как индивиды, а не как вид, происходят от других существ того же вида, а не от одних лишь «семенных сил» (*seminariae vires*). Косвенно эта же идея проговаривается в контексте критики атомистского учения о *semina rerum*, см. *Theol. plat.* п. 13.6.

<sup>48</sup> О многообразии контекстов использования *virtus* в средневековой медицине см. классическую работу Siraisi 1981.

нивалось Плотином скорее критически<sup>49</sup>. Поскольку Фичино прямо называет дух мира «пятой сущностью», оправдано провести параллели с мнением Прокла о небесном огне, как оно излагается Иоанном Филопоном: «от него <...> рождение здешних элементов»<sup>50</sup>. Согласно Проклу, в небесном огне как в причине содержатся все логосы (λόγοι) чувственно-воспринимаемых тел и их элементов, которые будут потом реализованы в более низких, материальных порядках. Кроме того, в рассуждении Фичино о наличии в силе (virtus) духа мира, как и в самих звездах, разных элементарных «природ», в том числе землистой, виден отголосок идей Прокла из «Комментария на *Тимея*» (*In Ti.* II.43.23–25, III.113.24–114.4). Прокл пишет, что звезды состоят не только из материальной стихии огня, но, поскольку они зримы для нас, то есть отражают зрительный луч, и представляются нам твердыми телами, то их должен образовывать и материальный элемент земли<sup>51</sup>. Понимание огня одновременно как ближайшего к сфере умопостигаемого простого тела (пребывающего в круговом движении неба) и как элемента четырехчленной геометрической пропорции (*Ti.* 31d–32b), призванное у Прокла согласовать натурфилософские суждения Платона и Аристотеля, вероятно, служит источником сбивающего с толку утверждения Фичино о наличии в первоэлементах (elementorum) разных элементарных «природ». Также Прокл пишет, что огонь может выступать формой (εἶδος) божественных тел, то есть звезд, по отношению к которой прочие первоэлементы выступают материей. Однако у Прокла столь совершенные тела не «возникают» в том смысле, в каком следует понимать утверждение Фичино, что Дух мира является «непосредственной причиной всякого возникновения». При разговоре о порождении подлунных существ, вероятно, более релевантной оказывается позиция Прокла, выраженная в «Комментарии

<sup>49</sup> Месяц 2005: 92–95. Если верно предположение Дж. Диллона, что Фичино хорошо знал *Praeparatio evangelica* Евсевия, то и там в 15-ой книге можно найти неоплатоническую критику понятия эфира (*P.E.* 15.7–8.).

<sup>50</sup> *Phlp. Aet. M.* 524.6–8.

<sup>51</sup> Месяц 2005: 95–101.

на *Парменида*» (*In Prm.* 793.5–16): природа подлунной сферы (ὄλης φύσεως) содержит в себе «логосы» живых существ и силы (δυνάμεις), способствующие их порождению<sup>52</sup>. Дж. Уилбердинг особо подчеркивает, что природа подлунной сферы в данном случае уподобляется материнскому лону, которое позволяет развиваться эмбриону и питает его, в то время как собственной причиной, дающей живому существу индивидуальное бытие (отождествляемое с «логосом»), является вышестоящий уровень мироздания. Однако отличие в том, что нематериальные «логосы», помещенные в материю подлунного мира, не теряют связи с вышестоящим уровнем мироздания; отцовское же семя при оплодотворении все-таки с необходимостью необратимым образом отделяется от своего носителя.

Итак, учение Плотина о «семенных логосах» чрезвычайно важно для понимания рассуждений о семени и эмбриологических метафор в «О жизни» Фичино. Достаточно сказать, что в последней главе трактата (*De vita* III.26.122–139) флорентиец прямо на него ссылается: Душа мира «производит и приводит в движение формы природных вещей посредством семенных логосов, божественным образом посеянных в ней» (*naturalium rerum formas per seminales quasdam rationes sibi divinitus insitas generat atque movet*). Но Плотин никогда не уделял столь подробного внимания обсуждению чисто материальных условий зачатия, как, например, сочетание влаги и тепла. В этом проявилось влияние на Фичино медицинской мысли эпохи, глубоко укорененной в натурфилософии Аристотеля. Кроме того, астрологическая составляющая медицинских рассуждений Фичино, вероятно, благоприятствовала его обращению к натурфилософии Прокла, в которой природа планет и звезд понималась более материально, чем у Плотина. Повлияли ли различия между Платином и Проклом в представлении эмбриогенеза на антропологию и метафизику флорентийца — это остается темой будущих исследований.

---

<sup>52</sup> См. Wilberding 2012: 207–208. Ср. с рассуждениями Аристотеля об абиогенезе, Zwier 2018.

---

Литература

- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. СПб.: Издательство РХГА.
- Афонасина, А.С.; Афонасин, Е.В., пер. (2009), “Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства”, *ΣΧΟΛΗ* 3.1: 213–278.
- Бриссон, Л. (2009), “*Logos* и *logoi* у Плотина: их природа и функция”, *ΣΧΟΛΗ* 3.2: 433–444.
- Варламова, М.Н. (2018), “О различии души и природы живого тела у Симпликия”, *Платоновские исследования* 9.2: 121–136.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Иванова, Ю.В.; Степанцов, С.А., пер. (2009), “Трактат Аврелия Августина «О христианской науке»”, in О.С. Воскобойников, Ю.В. Иванова (ред.), *Культура интерпретации до начала Нового времени*, 125–166. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Месяц, С.В. (2005), “Дискуссии об эфире в античности”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 74–83. М.: Прогресс-Традиция.
- Algra, K. (2009), “Stoics on Soul and Demons: Reconstructing Stoic Demonology”, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, 359–388. Berlin: Walter de Gruyter.
- Allen, J.B. (1995), *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*. Aldershot: Ashgate.
- Bos, A.P., Ferwerda, R., tr. (2008), *Aristotle. On the Life-Bearing Spirit (De spiritu): A Discussion with Plato and his Predecessors on pneuma as the Instrumental Body of the Soul*. Leiden; Boston: Brill.
- Copenhaver, B.P. (1984), “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly* 37.4: 523–554.
- Copenhaver, B.P. (2015), *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. New York: 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.

- Dillon, J. (2011), “Ficino and the God of the Platonists”, in S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, 13–24. Leiden; Boston: Brill.
- Ficino 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.
- Freudenthal, G. (2009), “The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes”, in A.C. Bowen, C. Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle’s De caelo*, 239–281. Leiden; Boston: Brill.
- Guryanov, I.G. (2015), “Marsilio Ficino. O zhizni 1.1–7 [Marsilio Ficino. De Vita 1.1–7]”, *Platonovskiye issledovaniya* 3.2: 147–197.
- Hankins, J. et al. (2001), *Marsilio Ficino. Platonic Theology*. Vol. 1. Latin text edited by J. Hankins and W. Bowen, English translation by M.J.B. Allen and J. Warden. Harvard University Press.
- Hirai, H. (2001), “Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino”, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 257–284. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Hirai, H. (2002), “La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVIe siècle”, *Accademia: Revue de la société Marsile Ficin* 4: 109–132.
- Hirai, H. (2011), *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden: Brill.
- Horowitz, M.C. (1998), *Seeds of Virtue and Knowledge*. Princeton University Press.
- Kaske, C.V.; Clark, J.R. (1989), *Marsilio Ficino. Three Books on Life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Kristeller, P.O. (1944), “The Scholastic Background of Marsilio Ficino: With an Edition of Unpublished Texts”, *Traditio* 2: 257–328.
- Macleon, I. (2001), *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: The Case of Learned Medicine*. Cambridge University Press.
- Peterson, J.L.; Snyder, J.G. (2015), “The Galenic Roots of Marsilio Ficino’s Theory of Natural Changes”, *Viator* 46.3: 301–316.
- Serracino-Ingloft, P. (2001), “Ficino the Priest”, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 1–13. Leiden; Boston; Köln: Brill.

- Siraisi, N.G. (1981), *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*. Princeton University Press.
- Snyder, J.G. (2011), "The Pregnancy of Matter: Marsilio Ficino on Natural Change 'From Within' Matter", *Rinascimento* 51: 139–155.
- Varlamova, Maria N. (2018), "O razlichii dushi i prirody zhivogo tela u Simpliciusa [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius]", *Platonovskiye issledovaniya* 9.2: 121–136.
- Wilberding, J. (2008), "Porphyry and Plotinus on the Seed", *Phronesis* 53: 406–432.
- Wilberding, J. (2012), "Neoplatonists on 'spontaneous' generation", in J. Wilberding, C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 197–213. Oxford University Press.
- Yates, F.A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Zwier, K.R. (2018), "Methodology in Aristotle's Theory of Spontaneous Generation", *Journal of the History of Biology* 51.2: 355–386.