

Илья Гурьянов

Понимание материальности и телесности в антропологии Марсилио Фичино*

Ilya Guryanov

MATERIALITY AND CORPORALITY IN MARSILIO FICINO'S ANTHROPOLOGY

ABSTRACT. The article considers the anthropological views of Marsilio Ficino who was the most prominent representative of the 15th century Renaissance Platonism. The influence of the metaphysical distinction between material and intelligible levels of the universe on the description of human body is analyzed. It is shown that Ficino, using the exegetical tools available to him for the interpretation of Platonic philosophers, sought to distinguish between 'subtle' and 'gross' materiality. Due to didactic bias of Ficino's thought, his reasoning always contains ethico-theological and epistemological connotations: for instance, the 'gross' materiality is associated with evil, while the 'subtle' one, on the contrary, leads the philosopher to the good, and the true knowledge of things. This thesis is fleshed out by referring to Ficino's medical and demonological works as well as studies of related topics by Neoplatonic philosophers who would have served as most important sources for Ficino's anthropology. The appendix provides a translation into Russian of a fragment of the dialogue *De daemonibus*, with comments, which Ficino considered to be the work of Michael Psellos.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, corporality, materiality, anthropology, Italian Renaissance.

Сопоставление Платона и Аристотеля стало общим местом философских рассуждений уже в античности. Благодаря Августи-

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

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

ну суждение, что первый из них является бóльшим авторитетом в вещах божественных (*in divinis*), второй же — в природных (*in naturalibus*), было хорошо известно и в Средние века¹. Однако в эпоху Возрождения вместе с изменением отношения к Платоновскому корпусу и платонической традиции в целом в произведениях гуманистически ориентированных мыслителей возникает тенденция к новому пониманию материального уровня мироздания и процессов в нем. В более или менее явной форме такое понимание противопоставлялось схоластической физике и физиологии, символически ассоциировавшейся с Аристотелевым наследием, хотя в полной мере «ренессансные платоники» не могли уйти ни от выработанного в рамках данной традиции латинского научного словаря, ни от проблемного горизонта, заданного ее ключевыми понятиями.

Проведение последовательного содержательного размежевания между названными интеллектуальными лагерями, вероятно, осложнялось еще и тем, что схоластическая философия вобрала и вполне гармонично растворила в себе многие метафизические принципы и понятия, сформулированные в рамках позднеантичного неоплатонизма. Поэтому произведения виднейших представителей последнего, с искренним пафосом переоткрываемые гуманистически ориентированными философами Возрождения на исконном греческом языке, с неизбежностью имели параллели с некоторыми расхожими схоластическими схемами и определениями. В целом подобные сближения способствовали оформлению «христианского платонизма» — отдельного интеллектуального течения внутри платонической традиции Нового времени². Тем интереснее рассмотреть, каким образом истолкование философов-платоников становилось ресурсом для понимания материальности и телесности — понимания, весьма далекого от христианского вероучения — в антропологии Марсилио Фичино, названного К. Челенца «кульминационной фигурой» в исто-

¹ Hankins 2000: 1.5.

² См. классическую работу Walker 1972.

рии платонизма эпохи Возрождения, определившей на многие столетия характер восприятия данной философской традиции³.

Долгое время в исследованиях по интеллектуальной истории эпохи Возрождения отрицался какой-либо философски значимый интерес Фичино к материально-телесным аспектам мироздания⁴. Дж. Снайдер начинает основную часть своего диссертационного исследования «Материя и метод в *Платоновской теологии* Марсилио Фичино» со следующего самоочевидного, на первый взгляд, утверждения: «Platonists have traditionally harbored a deep suspicion of the material world»⁵. Он справедливо указывает основания такого положения вещей уже в самих диалогах Платона и коротко излагает, какое развитие они получили в философии Плотина. Дальнейшие интеллектуальные усилия исследователя направлены на то, чтобы убедительно показать: такое отношение, как подозрение, вовсе не влечет за собой игнорирование материального уровня мироздания. Упрощая в известных пределах историко-философский процесс, он пронципально, по нашему мнению, замечает, что в целом ряде философских проектов Нового времени учение о материи было призвано показать, что «материальные тела нуждаются в чем-то нетелесном и нематериаль-

³ Celenza 2007: 74. Видимо, одним из первых на «новое», отличное от средневекового, понимание материальности в антропологии Фичино обратил внимание Дж. Боно, рассмотревший понятие *spiritus* в антропологии флорентийца на фоне предшествующей традиции его использования (см. Вопо 1984).

⁴ Вероятно, эту траекторию задавала еще работа Э. Кассирера «Индивид и космос в философии Возрождения» (1927), см., например, Кассирер 2000: 156–157: «И Помпонацци, и Фичино имеют дело с проблемой индивидуальности, они оба хотят поставить в центр психологии феномен «самости», но преследуют эту цель совершенно различными путями. Для Фичино только чисто духовная природа человека позволяет ему конституироваться как «самосущее» в строгом смысле слова и подняться над кругом исключительно предметного бытия; свобода человека, выражающая его истинное Я, предполагает возможность освобождения души от тела» (пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова). И далее про «спиритуализм» психологии Фичино, принижающий ценность природы, то есть материально-телесного аспекта антропологии.

⁵ Snyder 2008: 9. «Философы-платоники традиционно относились с глубоким подозрением к материальному миру».

ном»: например, в *anima mundi* (душе мира) у кембриджских платоников или в субстанциональных формах — у Готфрида Лейбница. В своей работе Снайдер приводит весьма обстоятельный обзор свидетельств этого двусмысленного — сочетающего подозрение и философский интерес — отношения Фичино к материальному уровню мироздания.

По мнению Снайдера, флорентийский философ приписывает всем мыслителям платонической традиции, с которой полностью отождествляет свои интеллектуальные искания, дуалистическую метафизику, где нижестоящая сфера является вместилищем зла, а вышестоящая — блага. Исследователи неоднократно отмечали, что ни самого Платона, ни философов-неоплатоников, вероятно, нельзя назвать последовательными приверженцами столь упрощенной метафизики (в отличие от некоторых христианских мыслителей-гностиков), однако даже в текстах такого явного противника гностицизма, как Плотин, можно найти основания для дуалистического толкования его философии⁶. Заметим, что зависимость бытия от блага действительно была показана Платоном в знаменитом рассуждении из шестой книги диалога «Государство» (509b), а дуалистическая метафизика, следующая из его понимания блага и зла, приписывалась Платону уже Аристотелем в «Метафизике» (1091b31–1092a5). Возвращаясь к философии Фичино, отметим, что в рамках нее названные сферы существуют не независимо друг от друга, но сложным образом взаимосвязаны: во-первых, в силу единства самого тварного мироздания, а во-вторых — через этические обязанности, которые с неизбежностью определяются в отношении к обоим сферам сразу, — и в силу этого возникает необходимость прояснить их общие сущностные характеристики.

Так, например, в письме *Quod immundus sit hic Mundus quam falsus quam fallax* («Насколько нечист этот мир, ложен и обманчив») из шестой книги «Посланий» Фичино, используя простой экзегетический прием пояснения одних авторитетных текстов

⁶ Нарбони 2005: 140–143.

через другие, связывает слова Евангелия и мнения философов-платоников⁷. От евангельских слов «горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам (*scandala* — *И.Г.*)» (Мф. 18:7) он переходит к некоему Платонову утверждению о неизбежности обращения ко злу, противоположному благу (*contraria bono mala*). Последнему, по нашему мнению, в наибольшей мере соответствует рассуждение из диалога «Тимей» (87ab) о неизбежности обращения человека ко злу и порокам под воздействием нездорового телесного и несовершенного общественного устройства, так как, рассуждая о собственных устремлениях души, Платон многократно подчеркивает ее обращенность к благу: например, в диалогах «Менон» (77d–78a) и «Государство» (6, 505de)⁸. И далее в письме Фичино пишет, что в высших сферах (*apud superos*) не может быть зла (*mala*), поэтому все оно по необходимости обращается (*circumeunt*) в подлунном мире. После этого он приводит мнение платоников, что небесные тела (*corpore caelestia*) являются наичистейшими (*purissima*), поскольку устрояемы (*comparen-*

⁷ Ficino 1495: 6, 127b. Следует отметить, что в рассматриваемый нами период письма не носили характера частного послания, а были одним из нормативных жанров для представления собственных научных и философских взглядов. Здесь и далее ссылки будут даваться на прижизненное *editio princeps* «Посланий». Снайдер указывает, что разбираемое письмо было написано около 1480 г. (Snyder 2008: 88).

⁸ Во вступительном комментарии к 8-й книге Платона «Государства» Фичино пишет: «В самом деле, если блаженное правление в силу собственной ущербности не может склониться к худшему правлению и все-таки когда-нибудь к нему склоняется, то это отклонение происходит в силу общей ущербности и причины» (*Profecto si beata res publica proprio defectu in deteriorem labi non potest, et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur*). Фичино подвергает осмеянию то, что Аристотель в пятой книге «Политики» (1316a1–b26) ищет не общую, а собственную причину (*propriam causam*) изменения блаженного правления в худшую сторону, ведь таковой не существует. Далее Фичино пишет: «Тем же образом весьма крепкий и самый умеренный человек, как и такое же государство, страдает не столько от собственной, сколько от общей причины, то есть от гибельного порядка» (*Quemadmodum enim homo et validissimus et temperatissimus, sic et eiusmodi civitas non tam propria quam communi causa morbi laborat, id est, fatali quodam ordine*). Лат. текст цит. по Allen 1994: 153–170.

tur) — наднебесными (*super coelum*), многократно превосходящими первые своей чистотой⁹. Вероятно, понимая, что сам заголовок письма грозит ему обвинениями в ереси манихейства, Фичино приводит вымышленную речь сторонников этого учения, чтобы тут же отвергнуть этих наидерзейших или же вздорных риториков (*declamatores audaciores sive inepti*) и пообещать своему адресату Лоттерио Нерони¹⁰ поведать о «нечистой машине этого нижнего мира» (*immunda mundi huius inferioris machina*) на основании рассуждений (*rationibus*) и заслуживающего доверия мнения. Таким образом, уже в экспозиционном разделе письма Фичино возникает напряжение между дуалистической метафизикой, оперирующей парой понятий благо/зло, и представлением многообразных форм сущего внутри иерархически устроенного космоса. Ведь, например, в рассуждениях флорентийца небесные тела и наднебесная область характеризуются уже не через противопоставление подлунному миру, а генетическим отношением к нему, прообраз которого содержится в диалоге Платона «Тимей» (37e–38e). Кроме того, указание на неприемлемость ереси манихейства свидетельствует о том, что и «низшая» область мироздания не может характеризоваться только и исключительно как вместилище зла, потому что она также является частью творения всеблаготворца¹¹.

Следующий раздел письма, *Anima in corpore dormit, somniat, delirat, egrotat* («Душа в теле спит, грезит, безумствует, болеет»), посвящен рассмотрению человеческого тела, с одной стороны, как элемента, включенного в процессы «нечистой машины этого нижнего мира», а с другой — как сущности, неотъемлемо свя-

⁹ Отметим, что Плотин называет небо «наилучшим в чувственно воспринимаемом месте» (*οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τότῳ ἀμείνων*), см.: *Enn.* IV 3.17.3.

¹⁰ Об этом флорентийском нобиле известно чрезвычайно мало, ср. *Negri* 1722: 382. Однако в заголовке письма Фичино называет его «философом-единомышленником» (*conphilosopho suo*).

¹¹ В этом Г.И. Беневич видит наиболее существенное расхождение в отношении к материи, с одной стороны, Плотина, а с другой — Прокла и автора Ареопагитского корпуса (см. Беневич 2014).

занной с душой¹². Прежде всего, Фичино указывает на физиологический механизм определенных психических состояний: мы ежечасно испытываем на себе, — пишет он, — когда весьма дебелий и влажный пар (*vapor aliquanto crassior et humidior*), испускаемый нижними частями тела (*partibus inferioribus*), устремляется к голове и заполняет ходы мозга, мы делаемся сонными, а во сне нас обманывают образы (*imaginibus*). Порой же, когда подобным образом пар черной желчи, называемой греками «меланхолией», занимает и полностью овладевает твердыней тела, низвергая разум (*ratione*), люди поражаются безумием (*insania*)¹³. Отметим, что не только общий медицинский контекст рассуждения, но и характерная образность позволяет провести параллели между этим рассуждением Фичино и его медико-астрологическим трактатом «О жизни» (1.2.16–22):

Вот почему кровь служит духу (*spiritui*), дух — чувствам и, наконец, чувства — разуму (*rationi*). Кровь же образуется от некоторой природной силы (*virtute naturali*), сосредоточенной в печени и желудке. Тончайшая часть крови втекает в исток сердца, где сосредоточена жизненная сила (*virtus vitalis*). Оттуда образовавшиеся таким образом духи (*spiritus*), восходят к мозгу и, если угодно, к твердыням Паллады, где господствует животная сила (*vis animalis*), то есть способность ощущения и движения. Таким образом, созерцание (*contemplatio*) будет в значительной степени таково, каково послушание, оказываемое ему чувством; чувство же таково, каков дух (*spiritus*); дух же таков, какова кровь и три названные нами силы (*vires*)...¹⁴

Очевидно, что за обоими описаниями стоит общее представление о процессах, проходящих в человеческом теле, однако в

¹² Один из разделов Фичинова перевода «О воздержании» (1.27–28) Порфирия имеет схожий подзаголовок: *Anima in hoc corpore dormit* («Душа в нашем теле спит»). См. Ficino 1497: I4v.

¹³ Под «твердыней тела» (*arcem corporis*) понимается именно голова. Схожий образ — твердыни Паллады (*arces Palladis*) — как метонимическое обозначение головы встречается в трактате Фичино «О жизни» (1.2.19).

¹⁴ Перевод введения и первых семи глав «О жизни» см. Гурьянов 2015.

них расставлены различные акценты: в письме речь идет о чисто негативных следствиях погруженности человеческого разума (как неотъемлемой части души) в тело, а в трактате «О жизни» утверждается, что правильные режим и диета могут благотворно сказаться на созерцании¹⁵. Характерно, что в анализируемом письме Фичино, говоря о «паре» (*varor, fumus*), в действительности применяет к телесным процессам описательные категории, избегая понятия *spiritus* («дух»), принятого в медицинском словаре эпохи и чрезвычайно важного для его собственной антропологии. Кроме того, приведенное параллельное место позволяет прояснить, в каком смысле в послании говорится о «нижних частях тела»: это не конечности и не «телесный» низ в широком смысле, так как там не происходит образование «пара» или «духа». Получается, что «нижние» (*partibus inferioribus*) — это не пространственная, а метафизическая характеристика, метафорически переносимая с дуалистически понимаемого макрокосмоса на внутренние органы человека (печень и желудок), наиболее тесно связанные с материальностью, понимаемой как зло. Ведь далее в письме Фичино пишет, что душа отягощается не только одним определенным паром (*fumo*) какого-нибудь гумора (*humoris*), но вообще всеми вновь образованными парами всех гуморов и несвойственными данному человеку смещениями гуморов (*humorum insueta mole*). Весь телесный состав в совокупности он называет безобразной материей (*informis materia*), в высшей степени отличной от наипрекраснейшей формы ума (*formosissima mentis forma*), погруженной в него словно в Лету¹⁶.

¹⁵ Ср. Alcin. Intr. 2.3.5–8: «Итак, философу пристало непрерывное созерцание: его он должен постоянно питать и усиливать, а к жизни деятельной обращаясь поскользку-постольку» (пер. Ю.А. Шичалина).

¹⁶ Образ Леты прямо отсылает к письму *De divino furore* («О божественном безумии») из первой книги «Посланий» Фичино, где поясняется, что про души, нисходящие в тела, говорят, что они пьют из Леты, то есть реки забвения божественного, и они не вознесутся обратно на небеса, откуда ниспали под бременем своих земных мыслей (*cogitationes terrenaе*), пока вновь не начнут размышлять о позабытых ими божественных природах (*divinas naturas*) (Ficino 1495: 1, 3b).

Неудивительно, что далее, обращаясь к экзегезе, Фичино толкует слова Христа «царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) и выводит из них противопоставление этого мира и Царствия Небесного, используя образы знаменитого мифа о пещере из диалога Платона «Государство» (7, 514a–517d). Ведь согласно флорентийскому философу все временное (*temporanea*) вовсе не является вещами, каковы они суть (*res ipse*), но лишь тенями вещей вечных (*rerum eternarum*). Направленное к этим неподлинным подобиям (*simulacra*) суетное желание благ (*bonorum vana cupiditas*) так же тщетно и смехотворно, как и страх связанных с ними ложных зол (*falsorum malorum*), и оба они будоражат и тревожат лишь пылкие души (*incensos animos*). Парафразируя античного философа, флорентиец пишет, что для истинного ума (*verae mentes*) истинные вещи (*verae res*) и истинный свет солнца есть только в невидимом мире (*in mundo invisibili*), так что, если мы попытаемся созерцать (*intueri*) их прямо, не достигнув соответствующих степеней (*gradus*) воспитания и знаний, то сразу же помрачимся зрением и испытаем боль.

Таким образом, Фичино от описания физиологических процессов, то есть движения и преобразования материи в «нечистой машине» человеческого тела, переходит к утверждению, что впечатления от вещей видимого мира воздействуют лишь на определенную часть души, которую подлинный философ может подчинить разуму и тем самым отрешиться от всего материального, словно от сна, как к тому призывает Порфирий в «О воздержании» (1.27–28). Однако впечатления от созерцания умопостигаемых смыслов, оставаясь ценностно соотносимыми с благом, парадоксальным образом оказывают болезненное и отчасти разрушительное воздействие на тело, что позволяет соотносить их с Платоновым определением последнего как «темницы» души (*Phd.* 82e–83a). Из проанализированных фрагментов письма Фичино «Насколько нечист этот мир, ложен и обманчив» следует, что материальность конститутивна человеческому телу, однако активность души может быть направлена как на видимые и ма-

териальные подобия «подлинных» вещей, так и на последние, каковы они суть¹⁷.

Выполненный Фичино перевод версии псевдоэпиграфа Михаила Пселла «О демонах» посвящен специальным демонологическим и ангелологическим проблемам, однако, по нашему мнению, интерес Фичино к данному произведению был обусловлен тем, что в основе широкого спектра его медицинских и натурфилософских концепций лежало схожее представление о диалектике материальности и телесности в разных сферах иерархически выстроенного мироздания¹⁸. В переводе Фичино неоплатоническая онтология, несовместимая в действительности с христианским вероучением, оказалась воспроизведена в еще более артикулированной форме, чем в прототипической, согласно критическому изданию П. Готье, версии диалога, на что ранее исследователи, вероятно, не обращали внимания¹⁹.

Прежде всего, отметим, что и в прототипической версии, и в переводе Фичино с помощью экзегетических средств свидетельства авторитетных для христиан источников последовательно сближаются с мнением языческих мыслителей. Так, например, сперва говорится, что в Писании демоны именуются бестелесными (*incorporeos*), но в ответ на это следует ссылка на языковой узус: и христианские, и языческие писатели обыкновенно называют «телами» тела более дебелие (*crassiora*), а тела, недоступные зрению и осязанию, часто называются бестелесными. При этом демоны явно отождествляются с библейскими падши-

¹⁷ Схожее увещевание представляет собой трактат Плотина «О трех главных сущностях» (*Enn. V 1*).

¹⁸ Ранее мы уже в сжатом виде высказывали наше мнение о данном произведении, в частности соглашаясь с П. Готье (*Gautier 1980*), что речь идет о псевдоэпиграфе, однако считаем возможным повторить некоторые тезисы в более широком контексте обсуждения антропологии Фичино (ср. *Гурьянов 2016*).

¹⁹ Рукопись *Laurentianus gr. 87-20*, которой пользовался сам Фичино, как и ее издание *Bidez 1928*, были нам недоступны. Поэтому мы сравнивали текст фичиновского перевода с изданием Готье, оставившего Лаврентиану за скобками как «другую версию» псевдоэпиграфа (ср. *Gautier 1980: 125–126*).

ми ангелами (Ис. 14:12)²⁰. В вступительном разделе переведенного Фичино текста утверждается, что ангельское тело чужеродно демонскому и поэтому первое из них не может быть воспринято органами чувств и занимать место телесным образом в подлунных сферах, образованных элементами, а демонские тела, хотя в силу истонченности (*tenuitatem*) невидимы, однако обладают такой плотностью (*concreta sunt*), что даже доступны осязанию, способны испытывать боль от ударов, от близости огня возгораются, а при сгорании от них даже остается пепел. Уже в заключительном пятом разделе сочинения христианские и языческие позиции противопоставляются, казалось бы, более артикулировано в связи с обсуждением того, каким образом маги призывают и увлекают демонов. Наше вероучение (*disciplina nostra*), — заявляет протагонист повествования, — полагает всех демонов, отпавших от ангельского чина и достоинства вследствие впадения в высокомерие и тщеславие, злом. Греки же считали лишь небольшую часть демонов злой; и таковой она стала не по собственному выбору, но пребывает в таком состоянии от первого установления всех вещей (*ex prima rerum divisione*), исполняя роль истязателя преступных душ.

Формально следуя заявленной христианской позиции — все демоны зловредны — и проводя последовательное различие природ ангельских и демонских тел, Фичино все время имеет в виду, что на онтологическом уровне зло конститутивно самой «грубой» материальности, ведь именно это мнение он приводит и в других своих сочинениях. Так, например, парафразируя трактат «О воздержании» Порфирия, в одном из писем Фичино пишет, что все демоны суть души (*animae*), происходящие от мировой души (*ex tota anima*), то есть от самого прообраза (*idea*) единичных душ, и все они обладают духом (*spiritum*), то есть тонким телом, однако те из них, кто свое тело в высшей степени подчинил, являются благими и благоприятными, те же, кто ничуть, — зловредными и злокозненными (соответствует τῶν како-

²⁰ См. наш перевод данного раздела в Приложении.

εἰρῶν δακνόνων в тексте Порфирия)²¹. Далее флорентиец пишет, что именно зловредные демоны услаждаются жертвенным возлиянием (libamine) и чадом тука, благодаря которым их духовное тело (corpus spiritale) обыкновенно утучняется (pinguescere)²². Таким образом, резонно предполагать, что основой для экзегетического согласования христианского и языческого мнения о демонах для Фичино выступает именно неоплатоническое представление об убывании благого начала в существах по мере их удаления в иерархии уровней мироздания от высшего Блага в сторону чувственного, плотского и телесного, так что «низшие демоны» из всех разумных существ оказываются наиболее причастны злу и грубой материальности.

Проявление «материальности» телесной природы демонов в Фичиновом переводе Пселлова псевдоэпиграфа также имеет разные коннотации в зависимости от контекста фрагмента. С одной стороны, в вводном разделе говорится, со ссылкой на слова Спасителя, что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи телесными, могут страдать (pati), и это утверждение вполне созвучно мнению некоторых учителей церкви, например, Климента Александрийского²³. С другой стороны, в заключении при обсуждении магических практик утверждается, что волшебство (veneficium) есть некое искусство, занимающееся материальными (materiales) и близкими к земле (terrestres) демонами, вызывающее в воображении их мнимые образы (simulachra), и одних оно заставляет подняться из нижнего мира, а других, напротив, низводит с небесных высот. В переводе «О демонах» подчеркивается, что для кудесника (praestigiator) это не пустые слова, но некая сила, хотя в дальнейшем описании его искусства действительно подчеркивается, что он раздает посулы благ и вызывает у зрителей лишь вообража-

²¹ Ficino 1495: 8, 148a–150a.

²² Данный фрагмент действительно близко соответствует тексту Порфирия (Abst. 2.42). Весь парафраз Фичино охватывает преимущественно разделы 2.37–49, однако заключительная фраза письма, представляющая собой отсылку к «Законам» Платона (Lg. 4, 716d–717a), соответствует Abst. 2.61.3.

²³ Exc. Thdot., PG 9.664c.

емые видения (*in aspectum imaginarium*). Конечно, эти истечения образов (*fluenta*) обладают материальностью чувственных представлений, но не в том же смысле, что сжигаемые вплоть до пепла демонские тела.

Отметим, что в знаменитом медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» (3.13.22–23) Пселл упоминается именно в связи с осуждением этих магических практик: «Но волшебные песнопения я охотно обойду молчанием, ведь и платоник Пселл их не одобряет и высмеивает» (*Sed cantiones equidem libenter omitto, nam et Pselus Platonicus eas improbat atque deridet*). Тем не менее, во вводном разделе перевода Фичино «О демонах» есть утверждение, гораздо в большей степени противоречащее христианскому вероучению, чем эта иллюзорная материальность обманчивых магических видений демонов.

После сравнения ангельского тела с солнечным лучом с точки зрения подверженности внешним воздействиям там находится наиболее существенное разночтение с прототипической версией диалога «О демонах»: солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землистые и густые препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, «ибо он имеет родство со злом» (*utpote qui ad malum cognationem habeat*)²⁴. В силу того, что у нас не было доступа к содержащей греческий текст рукописи Laurentianus gr. 87-20, невозможно сказать, является ли это следствием переводческой добросовестности флорентийца или намеренным искажением смысла исходного текста. В греческом тексте о луче говорится ἔνυλον ἔχουσαν («содержащий материю») и ничего не сказано о причастности злу. Тем самым в переводе Фичино выстраивается следующая двухчастная иерархия, восходящая к сочинениям Плотина, но неприемлемая для христианских авторов: сфера умопостигаемого, непричастная никакой материи и потому чужеродная злу, и сфера материального, стратифицированная

²⁴ О противодействии сред разной плотности движению материальных тел ср. Arist. Ph. 4.8, 215ab.

внутри себя в зависимости от тонкости или грубости элементов, но в целом характеризуемая как зло и являющаяся началом зла²⁵. В свете уже одного этого различия понятно, какую репутацию интеллектуальному наследию Пселла создал Фичино в латиноязычном научном мире.

Обращение флорентийца к неоплатоническому пониманию бестелесного в духе трактата Плотина «О благе, или едином» (Enn. VI 9.8.29–34) можно обнаружить уже в его трактате «Платоновская теология» (2.6.7) в главе «Бог пребывает повсеместно». Фичино пишет, что египетские жрецы Анебон и Абамон, а также и платоники Плотин, Ямвлих и Юлиан утверждали, что не только Бог, но также и весь ангельский ум (*mentem*) разливают себя по вселенной таким образом, что духи (*spiritus*) повсюду проникают друг в друга без взаимного смешения. И далее он поясняет, что так как умные духи (*spiritus rationales*) ничего не производят из материи, то они сами не обладают определенным пространственным измерением и никаким «физическим» местом ограничены быть не могут. Фичино говорит о них речевыми фигурами апофатического богословия, обыгрывая семантические эффекты присутствия нематериального в мире физических измерений: о том, что действительно существует, не говорят, что оно нигде не находится, поэтому об умных духах можно сказать, что они нигде не отсутствуют.

О телесности ангелов в диалоге «О демонах» прямо говорится, что она всецело нематериальна, однако для раскрытия ее свойств также приходится прибегать к языку подобий из сферы материального мира: «и тела эти подобны неким духам (*spiritus*), тонким и воздушным, а также чистым». Отметим, что в медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» те же самые характеристики прилагались к духам (*spiritus*), понимаемым как тончайший пар крови и являющимся инструментом, связывающим телесную конституцию человека и созерцание (*contemplatio*), направленное на постижение подлинной природы вещей. Фичино

²⁵ Беневиц 2014.

прямо пишет, что ученый, «усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное» (1.4.37–42). Утверждение же о том, что ангелы могут быть зримы (*palatque appareant*), в диалоге «О демонах» как раз и следует понимать в том смысле, что они доступны не чувственному, а духовному созерцанию, подобному восхождению к умопостигаемому самому по себе, о чем пишет Плотин в трактате «О трех главных сущностях» (Enn. V 1.2–7). И хотя последний признавал существование «казнящих демонов» (*τινυμένων δαιμόνων*, Enn. IV 8.23–24), в трактате «Об Эроте» (Enn. III 5.14–24) он четко указывает, что они не находятся в умопостигаемом мире. В чувственно же воспринимаемом мире зримые боги вплоть до Луны суть вторые боги после умопостигаемых, подобные им и связанные с ними, словно сияние — со звездами, поэтому их причастность материи как началу зла нельзя сравнить с тем гнетущим воздействием, какое оказывает на человеческий взор падший ангел диалога «О демонах».

В трактате «Против гностиков» (Enn. II 9.11–33) Плотин прямо высмеивает учение, что можно голосом, текстом заклинаний или снадобьями воздействовать на демонов, вызывающих, по мнению его оппонентов, недуги тела, вновь полагая их бестелесными сущностями; Порфирий же в «О воздержании» (2.37–49), осуждая подобные магические практики наряду с жертвоприношениями как нечестивые, саму возможность материального воздействия на зловердных демонов подтверждал. Однако Фичино рассматривал Плотина и Порфирия как двух представителей одной традиции, во всем согласных между собой, а демонологические теории последнего подтверждались в глазах флорентийца еще и некоторыми фрагментами сочинений Прокла, который охотно их парафразировал²⁶.

Представления философа-неоплатоника Прокла о связях между душой и телом, а также о соотношении материального и умо-

²⁶ In Ti. 1.76.30–77.24, 1.171.18–24, 3.11.10–17. О влиянии демонологических представлений Плотина на Фичино также см. Allen 1995.

постигаемого уровней мироздания весьма обстоятельно проанализированы Д.В. Бугаем²⁷. Исследователь приводит большое количество характеристик души, указывающих на ее посредническую сущность в иерархически устроенном мироздании: «всякая душа занимает среднее место между неделимым и тем, что делимо в телах», «всякая душа или божественна, или изменяется из ума в не-ум, или занимает среднее между ними место, и хотя всегда наделена умом, но более скудна, чем божественные души»²⁸. Несмотря на такое срединное положение с точки зрения диалектики материально-телесного (понимаемого как тот план мироздания, где находятся смертные и состоящие из физических элементов человеческие тела) и умопостигаемого душа очевидно тяготеет ко второму полюсу, так как она «бестелесная сущность и отдельная от тела», «непреходяща и неуничтожима», «есть и жизнь, и живое», «жива в себе». Опираясь на текст трактата «Первоосновы теологии», Бугай отмечает, что срединное положение души обусловлено, с одной стороны, тем, что она «получает существование непосредственно от ума» и «имеет все формы, которые ум имеет первично», с другой — тем, что для тел она выступает в качестве парадигмы: «всякая душа есть все вещи: чувственные — в виде образца, умопостигаемые — в виде образа».

Разделяя души на три основных разряда: божественные (θεϊαί), демонические (δαμόνια) и частичные (μερικαί), — Прокл в трактате «О священном искусстве эллинов» называет два низших типа второго из них «физическими» (φυσικαί) и «телесными» (σω-

²⁷ Бугай 2001: 99–162. Уместно напомнить, что в распоряжении Фичино был полный корпус Платиновых сочинений, а из наследия остальных философ-неоплатоников Проклово многократно превосходило по объему (и, вероятно, по качеству рукописей) Ямвлихово и Порфириево, взятые вместе. Отметим также, что Фичино знал средневековую псевдо-Аристотелеву *Liber de causis* («Книгу о причинах»), в действительности являющуюся переложением с арабского языка на латинский Прокловых «Первооснов теологии» (см. Kristeller 1987: 195–203). Однако в свете герменевтического метода Фичино из этого не стоит делать поспешных выводов о мере идейного влияния на флорентийца каждого из названных античных философов.

²⁸ Здесь и далее «Первоосновы теологии» Прокла в пер. Д.В. Бугая.

ματικοί) демонами соответственно²⁹. Несмотря на то, что Прокл специально опровергал отождествление демонов даже с высшей частью души смертных и с умом — не говоря о том, что обладает еще более материальным существованием и еще далее отстоит от сферы божественного в иерархии мироздания, — из такого словоупотребления вполне мог быть сделан вывод о некоей особой телесности демонов и их материальности, аналогичной человеческой. Ведь в патетическом, по риторике, отрывке из комментария к диалогу Платона «Алкивиад I» философ пишет, что даже разумная часть души полностью не властвует над телом, демон же в человеке и «страсти умеряет», и «тело укрепляет (συνέχει)». Различение типов телесности было важной чертой антропологии Прокла: так, в комментарии к диалогу Платона «Тимей» философ утверждал, что видимое тело смертных есть всего лишь низший, в собственном смысле слова материальный носитель души (ὕλαϊον ὄχημα); носитель неразумной части души (ἄλογος ψυχή) воздушен или пневматичен (ἀέριον ἢ πνευματικόν), тогда как высший носитель — эфирный (αιθέριον ὄχημα). Если первый носитель всякой частной (т.е. человеческой) души разрушается вместе с телом, то последний — нематериален, неделим по сущности и не подвержен субстанциональному изменению при нисхождении души в тело, что отличает антропологию Прокла от Ямвлиховой³⁰.

Как отмечает Бугай, демоны в философии Прокла, будучи проводниками божественных истечений (τῶν θεϊῶν ἀπορροϊῶν), выступают в качестве одной из важнейших причин симпатии, пронизывающей космос: все животные и растения созданы так, что несут в себе образы (εἰκόνας) различных богов (т.е. высшего из разрядов душ), но именно демоны порождают в них соответствующие качества, являющиеся материальной манифестацией их включенности в динамическое единство космоса³¹. Боги же вы-

²⁹ В переводе Фичино он получил латинское название *De sacrificio et magia* («О жертвоприношении и магии»). По-гречески он назывался *Περὶ τῆς καθ' ἑλευθηνας ἱερατικῆς τέχνης*.

³⁰ Бугай 2001: 119–122.

³¹ *Ibid.* 133.

ступают трансцендентной причиной всего этого процесса, действуя только через демонов. Характерно, что Прокл в комментарии к диалогу Платона «Алкивиад I» пишет, что связь трансцендентного и демонического уровней мироздания происходит через имена: «называясь Аполлонами, Зевсами и Гермесами, они [демоны — И.Г.] радуются, поскольку отражают свойство своих богов» — тем самым открывается герменевтический простор для утверждения возможности воздействовать на мироздание с помощью слова (изреченного или неизреченного, «умного»). В том же комментарии утверждается, что Сократ слышал голос своего демона, потому что демоническое действие охватывает не только рассудок (διάνοια) и мнение (δοξαστικά δυνάμεις), но до субстрата ощущения — пневмы (πνεῦμα). Воздействуя на всю душу целиком, демон Сократа отвращал философа от общения с толпой (πρὸς τοὺς πολλοὺς), направляя его «внутрь души» (τὸ εἶσω τῆς ψυχῆς) и к деятельности, незапятнанной низшим³².

Особо отметим мнение Лукаса Сиорванеса, утверждающего, что Проклово учение о симпатических связях, соединяющих онтологически разные уровни мироздания, всегда предполагает некое непосредственное соприкосновение между находящимися там сущностями, каковое может мыслиться и как материальное и телесное взаимодействие, и в качестве полностью нематериального и бестелесного³³. Последнее есть не что иное, как actio in distantia (воздействие на расстоянии) при том условии, что представление о «дистанции» может быть перенесено с опыта физического мира на чисто метафизические процессы, недоступные чувственному восприятию, но тем не менее характеризующие «близостью» к Единому (Ἐν) или «отдаленностью» от него. Даже если суждение исследователя небесспорно, важно иметь в виду

³² Подобное элитистское противопоставление философа и «толпы» будет еще более радикализировано у Фичино благодаря тезису об особом «утонченном» телесном устройстве тех, кто усердно предается умопостижению блага.

³³ Siorvanes 1986: 48–51.

саму возможность для Фичино вывести из рассуждений Прокла идею нематериального «прикосновения» к материальному телу.

Помимо прочего, Бугай обращает внимание на использование Проклом телесных, почти физиологических метафор для передачи чрезвычайно сложно выразимых метафизических аспектов богопознания: так, например, философ пишет о своего рода акте оплодотворения души его учителя Сириана, когда она своими самыми интимными частями (τοῖς κόλλοις) принимает (ὑλοδεξάμενος) в себя свет знания, не оскверняясь при этом (ἀχράντως), как женщина в момент зачатия³⁴. Это особое образное измерение телесности, продуктивное для философствования, безусловно, отсылает к словоупотреблению самого Платона.

Значимо для нашего исследования указать, что при обсуждении вопроса о природе небесной сферы и звезд в своем комментарии к «Тимею» (3.113.17–22) Прокл формулирует представление об идеях первоэлементов, в соответствии с которыми творятся первоэлементы на нижестоящих, то есть более «материальных» уровнях мироздания:

Мы поместим все элементы в небе, но нематериально и только по наивысшему в них. Ведь если и в умопостигаемом есть идея огня, воздуха, воды и земли, то небо первым должно стать причастно этой четверице. Следом за ним божественное искусство обустроивает и последнюю (ἔσχατην) природу элементов, поистине материальную³⁵.

Согласно Проклу, от первоэлементов, образующих материальные тела — в том числе, надо полагать, и человеческое тело, — в небе остается только «наивысшее» (ἀκρότητας), однако последнее нельзя отождествить с идеями, пребывающими еще «выше» в иерархии уровней мироздания — в умопостигаемом мире. Как отмечает С.В. Месяц, в данном комментарии философ утверждает, что небесный свод образован не только «небесным огнем» (который можно было бы интерпретировать как эфир), но содержит в

³⁴ Бугай 2014: 137.

³⁵ Пер. С.В. Месяц (2005: 99).

себе также и все остальные элементы, в частности элемент земли. Доказывается это самым фактом того, что звезды видимы, а значит, препятствуют прохождению зрительного луча — как он понимался вслед за Платоном (Ti. 45bd), — что свойственно именно земле. Кроме того, звезды представляются людям твердыми (στέρεις) телами, твердость же — одно из свойств земли, а не какого-либо другого элемента³⁶. Первоэлементы в философии Прокла сохраняют свою ценностно-онтологическую неоднородность, и на материальном плане бытия они распределены по иерархически выстроенным уровням «снизу вверх»: земля, вода, воздух, огонь. Толкуя слова Платона в диалоге «Тимей», Прокл утверждает, что «небесный огонь» не просто один из элементов, но он есть форма существования вещей в небе (3.113.24–114.4):

Среди элементов возникновения огонь по отношению ко всем прочим имеет смысл вида (εἶδος), поэтому в божественных телах [звездах] огненного должно быть больше, дабы вид преобладал над подлежащим, а всего остального, что имеет чин подлежащего, — меньше. Поэтому там есть и земное как некая твердая, осязаемая масса (отражающая наш взгляд), и огненное как светящееся и оформляющее объем и протяжение, есть и среднее между ними как связующее и соединяющее крайние элементы, но преобладает над всем огненное, поскольку и вид там преобладает над подлежащим, сдерживая и сохраняя его повсюду одним и тем же³⁷.

Тем самым Проклово понимание эфира выглядит следующим образом: это нематериальная, но видимая и не чисто умопостигаемая область, содержащая в себе первообразы всех элементов, из которых состоит материя. Кроме того, проходя через это небо, душа обретает эфирное тело³⁸. В контексте рассуждений Фичино важно отметить наличие в метафизике Прокла, во-первых,

³⁶ Ibid. 99–100.

³⁷ Месяц 2005: 100.

³⁸ Отметим сразу, что у этого учения есть общие черты, но есть и существенные расхождения с Фичиновым пониманием духа мира (spiritus mundi) и духа (spiritus), свойственного человеку.

представления об особой «тонкой» материальности, свойственной уровням мироздания, тяготеющим к горнему и умопостижаемому; во-вторых — сближение свойств земли (непроницаемость для зрения, твердость, тяжесть, плотность) именно с «грубой» материальностью; в-третьих — представление о сохранении существенных свойств элементов даже в тех случаях, когда речь идет об уровнях мироздания, характеризующихся «тонкой» материальностью: так, например, земля звезд отличается от земли подлунного мира — как отличается «небесный огонь» от обычного — и все же их объединяет непроницаемость для зрительного луча³⁹.

Определенное влияние на неоплатоническую философию оказывали учения, восходящие к стоикам: те учили, что первоэлементом мира или самой природой, обуславливающей происходящие с вещами изменения, является присущий всему «творческий огонь» (πῦρ τεχνικόν), каковой они называли также Зевсом, предопределением (εἰμαρμένη), провидением (πρόνοια)⁴⁰. Созвучно этому учению Ямвлих в трактате «О таинствах» (2.8) пишет:

Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытасканным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами⁴¹.

³⁹ Ср. в Приложении рассуждение о сравнении ангелов и солнечного луча, который не может пройти сквозь землистые и светонепроницаемые тела. Демонические тела в отличие от ангельских материальны, однако непонятно, более или менее это «грубая» материальность по сравнению с солнечным лучом, если демоны, как утверждается, невидимы. Через свою материальность и демоны, и солнечный луч в переводе Фичино имеют «родство со злом».

⁴⁰ Месяц 2012: 303.

⁴¹ Пер. Л.Ю. Лукомского (цит. по Петров 2010: 228).

В данном случае прослеживается очевидное влияние стоических представлений о богах как телесных сущностях, состоящих из смеси тончайших частиц воздуха и огня, называемой также *πνεῦμα* (дух) — то самое, что критиковал Плотин⁴². Мнение авторитетных для Фичино-христианина философов о «телесном» существовании богов могло допускаться только в натурфилософском контексте: богов или демонов необходимо было отождествить с силами, выступающими посредниками между разными уровнями мироздания — причастность к разным уровням и объясняла бы их особую «нематериальную» или «тонкую» телесность.

По нашему мнению, Фичино обращается к сочинению «О демонах», подписанному именем Михаила Пселла, с целью показать посредством экзегетического инструментария согласие между взглядами христианских авторов и философов-неоплатоников, которое в свою очередь опирается на историософское учение флорентийца о *prisca theologia* (древней теологии). Фичино, правда, мог знать комментарий Пселла к «Халдейским оракулам» уже в период своей работы над трактатом «Платоновская теология» (между 1469 и 1474 гг.), однако имя Пселла в данном произведении не упоминается⁴³.

Косвенным подтверждением согласия между христианскими авторами и философами-неоплатониками для Фичино служило сходство в их терминологии и обращение к общим темам, в частности к обсуждению демонской и ангельской природ (или умных сущностей) в связи с их причастностью разным уровням мироздания и телесности, с одной стороны, и материальности и злу — с другой. Несмотря на существенные расхождения между языческими и христианскими авторами по данным вопросам, Фичино опирается именно на неоплатонические представления, полагая, что авторитетные для него мыслители данной традиции ни в чем не противоречат друг другу. В этом контексте сочинение, подписанное именем Михаила Пселла — христианина и «платоника», —

⁴² Algra 2009.

⁴³ Ср. Toussaint 2011.

очевидно привлекло его внимание тем, что свойственное языческой философии понимание материальности и телесности было представлено в нем со ссылками на христианские авторитеты.

Фичино не отождествляет вслед за святоотеческой традицией и Платином бестелесное и нематериальное, хотя вопреки первой и в согласии со вторым полагает материю злом, лишенным всякой благодати, и причиной зла. Флорентиец признает существование полностью нематериальных телесных сущностей, которые в его переводе диалога «О демонах» соответствуют ангелам, а в «Платоновской теологии» — умным духам. Поскольку внутри сферы чувственно воспринимаемого материального мира существует стратификация элементов от более грубых или дебелых к более тонким, постольку можно говорить о большей или меньшей причастности образованных из них сущностей ко злу. Соотнесенность с полюсом благого (умопостигаемого) или зловредного (материального) в конечном счете определяет подобающие человеку сферы жизненной активности: например, допустимость или недопустимость занятия волшебой и магией. Натурфилософский теоретический аппарат, обнаруженный в известных Фичино произведениях, посвященных вопросам демонологии, и в его собственных медицинских сочинениях, по нашему мнению, в существенных чертах совпадают.

Подводя итоги настоящего исследования, отметим, что в философском наследии Фичино существует постоянное напряжение между субстанциальным и функциональным регистром описания тех или иных явлений. Так, рассматривая антропологию флорентийца через призму диалектики понятий материального и нематериального, с одной стороны, и телесного и бестелесного — с другой, мы установили, что только часть описываемых им сущностей однозначно вписывается в исходную для него дуалистическую метафизику: «грубая» и «дебелая» материя соотносится со злом, а бестелесные умопостигаемые сущности или идеи — с благом. Однако, помимо них, Фичино пишет, например, и о тонкой материи свойственного человеку духа (*spiritus*),

а также о телесных, но лишенных грубой материальности сущностях: тонких, прозрачных и светоносных гуморах (*humores*)⁴⁴. Как таковая телесность в философии флорентийца не связана с материальностью, но тем не менее человеческое тело описывается как *par excellence* отягощенное грубой и дебелой материей. Если философам-платоникам не пристало обращаться к предметам подлунного мира, поскольку они — лишь несовершенные подобия вещей умопостигаемых, то каков статус медицинских и натурфилософских рассуждений Фичино? Разрешением этого противоречия является указание на функции антропологических рассуждений флорентийца в смысловом горизонте целей и обстоятельств написания конкретного произведения с учетом системы жанров рассматриваемой эпохи. В целом, по нашему мнению, прагматика медицинских и натурфилософских рассуждений Фичино определяется стремлением различить сферы «грубой» и «тонкой» материальности и, по возможности, связать всю человеческую активность именно с последней. Однако же тематизация «грубой» материальности применительно к человеку вынуждает Фичино разрабатывать достаточно оригинальное учение о человеческом теле и процессах, протекающих в нем.

⁴⁴ См. трактат Фичино «О жизни» (1.6.1–16) в Гурьянов 2015.

Приложение:

*Ex Michaelae Psello de daemonibus interpres Marsilius Ficinus*⁴⁴

Natura daemonum non est absque corpore sed habet corpus, & versatur circa corpora, quod & venerandi patres nostri iudicaverunt, sunt & qui asserant daemones propria cum corporibus praesentia sibi apparuisse. Atque & Basilius divinus mysteriorum nobis occultorum inspector non solum daemonibus sed puris etiam angelis corpora tribuit, velut spiritus quosdam tenues & aereos atque puros & testem affert Davidem dicentem, qui facit angelos eius spiritus ac ministros eius flammeos⁴⁵ atque id quidem necessarium est, oportet enim ut divinus asserit Paulus spiritus ministros, quod mittuntur corpus habere, quo moventur gradumque sistant, palamque appareant, noverunt enim haec ministeria non aliter quam corpus aliud perfici posse, quod sicubi legas in scriptura eos incorporeos appellari respondeo & nostros & alios solere corpora quidem crassiora corporea nominare. Corpora vero tenuia & quae aspectum tactumque effugiunt incorporea frequenter cognominare. Non est autem corpus idem cognatum angelis atque daemonibus. Angelicum enim corpus radios quosdam effundens alternis oculis sustineri non potest, eis penitus evanescens, daemonicum vero si unquam tale fuerit, eloqui nescio videtur autem tale aliquando exstitisse, cum Isaias

⁴⁴ В качестве приложения приводим латинский текст и русский перевод фрагмента Фичинова перевода «О демонах». Латинский текст транскрибирован по editio princeps с нормализацией авторской орфографии и пунктуации (Ficino 1495: N1r–N6v). В комментариях даются ссылки на критическое издание прототипической по отношению к рукописи Фичино версии диалога «Тимофей, или О демонах» (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων) на греческом языке, приводимый латинский текст соответствует параграфам 183–230 по рубрикации Gautier 1980.

⁴⁵ Пс. 103:4. В греч. тексте сказано «ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, λέγοντα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς φλογίνους» и использован Acc. duplex, который сохраняет и Фичино в своем переводе, дающий основание для двоякого толкования того, соделываются ли ангелы духами (πνεύματα) или духи — ангелами: предпочтительнее все же первое чтение. Вероятно, таков вариант перевода Пс. 103:4 на церковно-славянский язык: творѣй дѣглы своѣ дѣхи, ѿ слѣгѣ своѣ пламенный. В Синодальном — наоборот: «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими — огонь пылающий».

nominet angelum qui cecidit, luciferum, nunc vero alioquin obscurum tenebrosumque existit ac si coniugato lumine nudatum oculis offeratur, molestum nobis occurrit, & angelicum quidem materiae penitus expers, quapropter & per universum solidum penetrat, atque pertransit, minusque etiam quam solis radius passionibus est obnoxium. Solis nanque radium per corpora diaphana atque tralucida procedentem sive ingredientem obstacula terrena & opaca obstantia detinent adeo, ut sustineat fractionem, utpote qui ad malum cognationem habeat. Corpori vero angelico nihil horum obstat, utpote quod nullam a quoquam oppositionem patitur quippe cum horum nullis in ordine congruat vel natura, corpora vero daemonica quamvis ob tenuitatem invisibilia sint, at tamen materialia quodammodo sunt, passionique subiecta, praesertim quae cun que loca subterranea subire. Haec enim adeo concreta sunt, ut tactui subiiciantur, pulsataque doleant, & igni propinquantia comburantur, adeo ut horum quaedam cinerem quoque relinquunt. Quod quidem apud Tusceos Italiae populos accidisse, historia traditur, neque ego haec loquor quasi poeticam fabulam monstraque in medium afferens Cretensium, Phoenicuque more sed ex ipsis Salvatoris verbis persuasus haec affirmo, quae tradunt daemones igne torqueri, utpote qui, propterea quod corporei sunt, pati possint. Quo enim modo pati possent, si incorporei forent? Quod enim incorporeum est, pati a corpore ne fingi quidem potest.

Демоническая природа не бестелесна, но обладает телом, не чужда телу⁴⁶, о чем свидетельствуют и достопочтенные отцы наши, есть же и такие, кто утверждает, что демоны являлись им в телесном облике собственной персоной. Также и божественный Василий, прозревающий сокровенные тайны, приписывает тела не только демонам, но даже чистым ангелам, и тела эти подобны неким духам, тонким и воздушным, а также чистым⁴⁷, и приводит свидетельство Давида: «Тот, кто соделал ангелов своих духа-

⁴⁶ Лат. *versatur* в греч. тексте диалога соответствует *διατέτριφε*, перфекту от *διατρέφω*. П. Готье переводит здесь глаголом *évoluer*.

⁴⁷ Готье приводит параллельное место из трактата Василия Великого «О Святом Духе» (Spic. 16.38.9–11, PG 32.137a).

ми и слуг своих пламенными», и, притом, это необходимо, ибо надлежит, как утверждает божественный Павел⁴⁸, чтобы служащие духи, дабы исполнить свое посланничество, обладали телом, посредством которого они движутся, пребывают на месте и являют себя; ибо мужи сии знали, что слуги эти только с телом же и могут иметь дело⁴⁹. Если же ты укажешь на то, что в Писании демоны именуется бестелесными, я отвечу, что наши и языческие⁵⁰ писатели обыкновенно называют «телами» тела более дебелие⁵¹. Тонкие же тела и те, которые недоступны зрению и осязанию, часто называются бестелесными. Но при этом ангельское тело чужеродно телу демонскому. Ведь ангельское тело, испускающее лучи, не может быть уловлено непостоянным взором наших очей⁵², полностью от них ускользая, относительно же демонского тела, было ли оно когда-нибудь таким, я не могу утверждать, однако кажется, что было, ведь Исайя называет ангела⁵³, что пал, светоносным, теперь же, напротив, он существует в темном и мрачном облике, и если явится нам обнаженным от всякого сопутствующего света, то невыносим он будет для нашего взора. Ангельское же тело всецело лишено материи, вследствие

⁴⁸ Евр. 1:14.

⁴⁹ В греч. тексте предложение завершается фразой: ἀλλὰ διὰ σώματος τινος οὕτως τελείσθαι — то есть речь идет о том, что служащие духи выполняют свое служение посредством тела. В переводе же Фичино получается, что они обладают материальной телесностью, потому что призваны воздействовать именно на человеческое тело родственной с ними материальной природы (*corpus aliud*), а не на душу; и все рассуждение со ссылками на христианские авторитеты приобретает отчетливо гностическое звучание.

⁵⁰ *Alios* — буквально «другие» — может пониматься и как отличные в худшую сторону.

⁵¹ В данном случае вопрос Тимофея и ответ Фракийца из прототипической версии греч. диалога оказались объединены в одну реплику. Следующий вопрос Тимофея: родственно ли ангельское тело демонскому? — опущен и вместо него стоит фраза, соответствующая ответу Фракса.

⁵² В греч. тексте стоит τοῖς ἐκτός ὀφθαλμοῖς, являющееся устойчивым выражением для обозначения физического зрения в противоположность духовному. Готье переводит эту фразу как «roug les yeux corporels».

⁵³ Ис. 14:12.

чего проникает в любые твердые тела и проходит их насквозь, ибо оно в еще меньшей степени подвержено внешнему воздействию⁵⁴, чем солнечный луч. В самом деле, солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землястые и светонепроницаемые⁵⁵ препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, ибо он имеет родство со злом⁵⁶. Ангельскому телу ничто вышеупомянутое не противодействует, поскольку оно не терпит никакого противодействия ни от чего, ведь никакое из этих препятствий не равно ему ни по достоинствам, ни по природе, в то время как демонические тела хотя в силу истонченности невидимы, но все же некоторым образом материальны, подвержены внешнему воздействию, в особенности те из них, что обитают в подземных местах. Ведь тела эти обладают такой плотностью, что даже доступны осязанию, способны испытывать боль от ударов, от близости огня — возгораются, а при сгорании от них даже остается пепел⁵⁷. И неслучайно у народа тусков в Италии, как мы знаем из истории, — я об этом говорю не для того, чтобы по обычаю критян или финикийцев поведать какую-то выдумку или небылицы, но будучи убежденным словами Спасителя, — так вот, у этого народа рассказывают, что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи те-

⁵⁴ В греч. тексте ἀλαθέστερον.

⁵⁵ В греч. тексте ἀλαμπή.

⁵⁶ В греч. тексте ἔνυλον ἔχουσαν («содержащий материю»). В данном фрагменте перевода Фичино материя — в духе Плотина и некоторых гностиков — понимается как само зло и начало зла. Это наиболее существенное — и с философской точки зрения, и с вероучительной — различие с прототипической, согласно изданию Готье, версией диалога.

⁵⁷ В святоотеческой традиции, неизвестной Фичино, но, вероятно, известной Псевдо-Пселлу, существовало маргинальное мнение, что падшие ангелы обладают материальными землястыми телами: согласно преп. Никите Стифату, демоны были облечены в тонкие тела (ἐνσωματοῦσθαι δοκοῦσι λεπτόντως), оземленившись (ἀπογεωθεῖσι) после своего отпадения от Бога (PG 120.896d–897a). В платонической традиции об одевании бестелесной души в грязевое тело (luteum corpus induitur) по мере ниспадения в низшие сферы мироздания из высших говорит Макробий в «Комментарии на Сон Сципиона» (1.2.11–12).

лесными, могут страдать⁵⁸. Ведь как они могут претерпевать воздействия, если бы были бестелесными? Ведь нельзя даже предположить, чтобы то, что бестелесно, могло испытывать воздействия со стороны тела⁵⁹.

Литература

- Беневич, Г.И. (2014), “Апперцепция полемики Прокла Диадох с Плотинем о материи и зле в *Corpus Areopagiticum*,” *EINAi: Проблемы философии и теологии* 3 1/2: 309–335.
- Бугай, Д.В. (2001), “Прокл Диадох как комментатор Платона” (дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук). Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
- Бугай, Д.В. (2014), “Об издании комментария Прокла к «Тимею»”, *Вопросы философии* 7: 135–143.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни I.1–7”, *Платоновские исследования* 3: 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2016), “Рецепция Михаила Пселла в контексте физических и медицинских рассуждений Марсилио Фичино,” *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия: Философия* 3: 28–36.
- Кассирер, Э. (2000), *Избранное: Индивид и космос*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова и др. М.; СПб.: Университетская книга.
- 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)*, 63–101. М.: Прогресс-Традиция.

⁵⁸ Здесь вновь опущен вопрос Тимофея и несколько фраз объединены в одно предложение. В издании П. Готье отмечено, что соответствующее место является парафразом из Прокла, In Ti. 2.11.10–17. Отметим, что в святоотеческой традиции о телесности демонов в связи с тем, что они имеют образ, через который чувствуют наказание (ἔχει γὰρ καὶ σῆμα· διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως ἔχει), а также о телесности ангелов учил Климент Александрийский (PG 9.664c).

⁵⁹ Автор благодарит Ю.В. Иванову и П.В. Соколова за помощь и консультацию при подготовке перевода и сличении латинского перевода Фичино с критическим изданием Готье греческого текста диалога.

- Месяц, С.В., пер. (2012), *Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею»: Книга I*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Нарбони, Ж.-М. (2005), “Аристотель и зло” (пер. А.В. Пахомовой), in П.П. Гайденок, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 130–146. М.: Прогресс-Традиция.
- Петров, В.В. (2010), “Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников”, in А.В. Серёгин (ред.), *Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время*, 210–239. 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, M.J.B. (1994), *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino’s Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato’s Republic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Allen, M.J.B. (1995), “Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens”, in M.J.B. Allen (ed.), *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and Its Sources*, 63–88. Aldershot: Variorum.
- Bidez, J. (1928), *Michel Psellus, Épître sur la Chrysopée; Opuscules et extraits sur l’alchimie, la météorologie et la démonologie. En appendice: Proclus, Sur l’art hiératique; Psellus, Choix de dissertations inédits* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, vol. 6). Bruxelles: Lamertin, 1928.
- Bono, J.J. (1984), “Medical Spirits and the Medieval Language of Life”, *Traditio* 40: 91–130.
- Celenza, C.S. (2007), *The Revival of Platonic Philosophy*, in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, 72–96. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Ficinus, M. (1495), *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Venetiis: Matteo Capcasa impensis Hieronymi Blondi, 1495.
- Ficino, M. (1497), *Index eorum quae hoc in libro habentur: Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum; Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque daemonibus; Synesius Platonicus de somniis; Psellus de daemonibus... Marsilii Ficini liber de voluptate*. Venetiis: in aedibus Aldi.
- Ficino, M. (1577), *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum; Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de*

- sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque daemonibus; Psellus de daemonibus; Mercurii Trismegisti Pimander; eiusdem Asclepius.* Lugduni: apud Ioan. Tornaesium.
- Gautier, P., ed. (1980), "Le De daemonibus du Pseudo-Psellos", *Revue des études byzantines* 38: 105–194.
- Guryanov, I., trans. (2015), "Marsilio Ficino. O zhizni 1.1–7 [Marsilio Ficino. De vita 1.1–7]", *Platonovskiye issledovaniya* 3: 147–197.
- Hankins, J. (2000) *Plato in the Italian Renaissance*. Vols. 1–2. Leiden; N.Y.: Brill.
- Kristeller, P.O. (1987), "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance," in J. Pépin & H.D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, 195–203. Paris: Éd. du CNRS.
- Mesyats, S.V. (2012), *Prokl Diadokh. Kommentariy k Timeyu: Kniga I* [Proclus. Commentary in Timaeus. Book I]. Moscow.
- Negri, G. (1722), *Istoria degli scrittori fiorentini*. Ferrara: Bernardino Pomatelli.
- Petroff, V.V. (2010), "Myslitelnyy gimn i vozvodyashchaya molitva u Dionisiya Areopagita i yego predshestvennikov-neoplatonikov [Noetic Hymn and Anagogic Prayer in Dionysius the Areopagite and His Neoplatonic Predecessors]", in A.V. Seryogin (ed.), *Kosmos i dusha (Vypusk vtoroy). Ucheniya o prirode i myshlenii v Antichnosti, Sredniye veka i Novoye vremya*, 210–239. Moscow: Progress-Traditsiya.
- Siorvanes, L. (1986), "Proclus on the Elements and the Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism" (Ph.D. thesis). University College London.
- Snyder, J. (2008), "Matter and Method in Marsilio Ficino's *Platonic Theology*" (Ph.D. thesis). City University of New York.
- Toussaint, S. (2011), "Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino", in Stephen Clucas, Peter J. Forshaw and Valery Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, 105–115. Leiden; Boston: Brill.
- Walker, D.P. (1972), *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London: Duckworth.