

ПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ТЕОРИЯ ЭПИДЕМИЙ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

И. Г. ГУРЬЯНОВ

НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

ilgur@yandex.ru

ILYA GURYANOV

National Research University “The Nigher School of Economics” (Russia)

PLATONIC TRADITION AND EARLY MODERN THEORY OF EPIDEMICS

ABSTRACT. Most of the studies on the history of medicine, pay special attention to how the plague epidemics in 14th–16th centuries had changed the medical theory and practice. In the medical discourse, those epidemics helped to shape the “epistemology of particulars (*particularia*)” which contrast with the scholastic epistemology dealing with the search of universal causes. Marsilio Ficino, one of the most influential natural philosophers of the Renaissance, combines scholastic medicine and philosophy of ancient authors in order to develop his theory of epidemics in the treatises *Consilio contra la pestilentia* and *De vita*. He identifies the external and internal causes of plague and describes ways to combat the disease. The external cause is the constellations of planets which cause putrid exhalation in certain territories that is an example of conventional scholastic epistemology dealing with mass diseases. The internal cause is identified with the inability of the body to resist the disease “from within”. The main focus of my paper is the argument that, according to Ficino, philosophers have a special ability to resist disease “from within”. The figure of Socrates and his ability to withstand the Plague of Athens allows Ficino to formulate a new take on epidemics which falls within the scope of “epistemology of particulars”. From the historical point of view, the novelty of my approach comes from the fact that I trace the source of Ficino’s knowledge about Socrates’ disease resistance ability to *Noct. Att. 2.1.* of Aulus Gellius. Ficino’s natural philosophy suggests that a philosopher from their very birth is “by nature” predisposed to philosophical contemplation, therefore the realization of their vital destination through multiple sympathetic connections affects all levels of the universe. Ficino’s doctrine has a social and political dimension since a philosopher (i.e. a platonist), attracting positive astral influences, levels the effect of negative “heavenly” causes of mass diseases and thus benefits all people around him. Thus, the practice of philosophy (i.e. Platonism in Ficino’s interpretation) during epidemics is not simply a form of leisure time or private activity for a philosopher but a form of concern for public health. The paper also offers a commented Russian translation of chapters 1–2, with the Proem, of Ficino’s treatise *Consilio contra la pestilentia*.

ΣΧΟΛΗ Vol. 15. 2 (2021)

schole.ru; classics.nsu.ru

© И. Г. Гурьянов, 2021

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-2-745-771

KEYWORDS: Renaissance medicine, philosophy of nature, Ficino, plague.

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

В массовых представлениях эпидемии раннего Нового времени ассоциируются, прежде всего, с чумой. Безусловно, для этого имеются весомые исторические основания, которые в последнее время стали все чаще соотноситься с медико-биологическими и палеобиологическими данными.¹ В то же время историки медицины вполне осознают методологическую двойственность «ретроспективной постановки диагнозов», при которой на уровне исследовательского инструментария необходимо совершать однозначный выбор между современным (биомедицинским) пониманием заболевания (например, чумы) и тем, что в понятие «чумы» вкладывали люди весьма отдаленных от нас эпох.² Современное понимание при этом не помещается в разряд вневременных «раз и навсегда» данных истин, а полагается контингентным и изменчивым: так, например, «наше» биомедицинское понятие чумы как заболевания, вызванного определенным микроорганизмом-возбудителем (*Yersinia pestis*) стоит на фундаменте таких исторически возникших дисциплин и практик, как энтомология, зоология, лабораторная наука, количественные эпидемиологические исследования и многих других.³ Это не просто эпидемическое заболевание, симптомы которого люди раннего Нового времени могли «перепутать» с симптомами лепры или тифа (при том, что болезни могут распространяться одновременно), но нечто принципиально немислимое для них. Даже знаменитая «черная смерть» в Европе XIV в. с точки зрения этиологии, вероятнее всего, была группой заболеваний с различными способами заражения, вызывавшей, однако, в конкретных социально-гигиенических обстоятельствах массовую смертность, что оказало значимое влияние на все сферы жизни средневекового общества от экономики до науки.⁴ В частности, Даниэль Жакар отмечает, что данная эпидемия стала «главным разоблачителем» ориентированной на одну лишь понятийную когерентность университетской медицины, проблематизировав выстроенные на основании перипатетической философии иерархические отношения между теорией и практикой и легитими-

¹ Alfani, Murphy 2017.

² Green 2018, 51–54.

³ Cunningham 1992.

⁴ Alfani, Murphy 2017; Byrne 2004, 23–29.

ровав в глазах образованной публики интерес к частным явлениям (*particularia*).⁵ В исторической перспективе «эпистемология частных явлений» подготовила фундамент для формирования дисциплинарного поля гуманитарных и социальных наук в раннее Новое время, поскольку именно они имеют дело с единичным в человеческом опыте.⁶ Однако в настоящем исследовании мы остановимся на конкретных случаях проникновения платонической традиции в теряющий схоластическую строгость перед лицом эпидемических вызовов медицинский дискурс эпохи, обратившись, прежде всего, к медико-философским работам Марсилио Фичино (1433–1499). Понятия же чумы и эпидемии вслед за нашим автором мы будем использовать синонимично, отмечая все же в нескольких местах, что речь может идти о заболеваниях, которые не были вызваны *Yersinia pestis*.

На время жизни Фичино пришлось несколько достаточно крупных эпидемий чумы, поразивших его родную Флоренцию: 1437–1438, 1449–1450, 1478–1479, 1497–1498.⁷ Наиболее значимый след в его опубликованном наследии оставила третья из них, так как именно она подается как повод к написанию на народном итальянском языке трактата «Совет, как противостоять чуме» (*Cosilio contro la pestilentia*), опубликованном в 1481 г.⁸ Однако флорентиец мог столкнуться с заболеванием во время эпидемии меньшего масштаба, например, в 1457 г., так как с середины 50-х гг. его отец служил в госпитале Санта Мария Нова, где ценился в качестве весьма ученого врача и искуснейшего хирурга, а сам Фичино указывал этот госпиталь в качестве адреса для своей корреспонденции, что косвенно может свидетельствовать о заня-

⁵ Jacquart 1993, 301–306. Характерно, что одним из основных жанров для фиксации *particularia* в медицине стали «Советы» (лат. *Consilia*): хотя первые образцы этого жанра относятся к XIII в., широкое распространение он получает именно в XV в.

⁶ Об утверждении наук о единичном в ландшафте знания раннего Нового времени см. Иванова Соколов 2011, 108–190. Краткий перечень основных работ по «эпистемологии *particularia*» см. Zuccolin 2012, 880–881 (п. 27).

⁷ Morrison, Kirshner, Molho 1985. Временные границы начала и окончания эпидемий могут незначительно варьироваться в разных источниках и при независимой оценке данных о всплесках смертности среди населения.

⁸ Мы приводим титул трактата по изданию Katinis 2007, воспроизводящему *editio princeps* с учетом рукописной традиции. Существует также перевод трактата на латинский язык 1516 г. Иеронима Риччи, озаглавленный «*Epidemiarum antidotus*» и вошедший в базельское издание «*Opera Omnia*» флорентийца 1576 г. см. Кудрявцев 2018, 86.

тии им в это время медицинской практикой.⁹ *Consilio* Фичино стал одним из самых популярных трактатов Кватроченто, созданных в этом жанре и посвященных чуме: на протяжении XVI в. он переиздавался не менее 6 раз и упоминался в литературе, посвященной эпидемиям, чаще всех других произведений данного периода, однако уже в следующем веке интерес к нему иссяк.¹⁰ Отсылки к этому трактату и изложение взглядов флорентийца на природу эпидемий есть и в другом весьма известном медико-философском произведении Фичино «О жизни», опубликованном в 1489 г.¹¹

В первом приближении медицина как область знания представлена в работах флорентийца вполне конвенционально для раннего Нового времени: в собственно медицинских трактатах можно выделить теоретико-доктринальный и практический уровни рассуждений. Первый из них характеризуется не только описаниями устройства человеческого тела, включая элементы и процессы, недоступные непосредственному наблюдению, но и – что гораздо важнее – указанием на их причины, которые встроены в более широкий контекст понимания философии природы. Такое эпистемологическое отношение между разными пластами теоретического языка медицинских сочинений было прочно фундировано еще средневековой рецепцией Аристотелевой философии со свойственной ей представлением об иерархии видов знания.¹² Практический уровень рассуждений в медицинских трактатах Фичино представлен диетологическими предписаниями, рекомендациями по хирургическому вмешательству, рецептами лекарств, описаниями других методов контактного и симпатического воздействия на физиологическое состояние и самочувствие человека (например, с помощью музыки или специально изготовленных талисманов). Кроме того, медицинское знание в рассматриваемую эпоху могло фигурировать также в теологическом и метафизическом контекстах: в первом случае оно оказывалось подчинено экзегетическим или морально-дидактическим задачам сочинения, а во втором – выступало важнейшим аспектом рассмотрения чувственно-материального уровня мироздания (в особенности в связи с проблемой соотношения души и

⁹ Kaske, Clark 1989, 18–19, 75–76

¹⁰ Cohn 2010, 24, 195. Здесь и далее текст на народном итальянском языке цитируется по Katinis 2007, 157–209 как *Consilio* с использованием генеральной пагинации издания и указанием страниц (р.).

¹¹ *De vita* II.7.26–27, 19.120–121. Общую характеристику произведения и перевод введения к нему и первых 7 глав см. Гурьянов 2015.

¹² См., например, Jacquot 1993, 284–285, 288–289.

тела, чувственно данного и умопостигаемого, а также при обращении к понятиям жизни, смерти и посмертного бытия).

Фичино начинает первую главу *Consilio* (1v; p. 159) с определения чумы как ядовитого испарения, зародившегося в воздухе и враждебного жизненному духу.¹³ Выбор глагола *concreare* (прич. прош. вр. *concreato*) для описания появления чумы, вероятно, обусловлено стремлением флорентийца подчеркнуть, что эпидемию вызывает именно совокупность причин и факторов. Враждебно же духу это испарение не потому, что в нем преобладает какое-либо из четырех качеств, по которым отличаются между собой элементы физического мира и гуморы, но потому, что «его пропорция (*proportione*) как бы в точности противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух». Здесь флорентиец следует представлениям общепринятой гуморальной теории, что «здоровье» человека определяется балансом гуморов в его теле, каждому из которых свойственна пара элементарных качеств (влажность или сухость, теплота или холод); болезнь возникает из-за нарушения баланса гуморов, а искусный врач может восстановить правильную их пропорцию. В трактате «О жизни» он достаточно подробно описывает, как в различных органах тела под действием сил (*virtutes, vires*) образуется смешение гуморов (Фичино иногда называет его просто «кровью», «влажгой» или «влажгой крови»), а потом оно преобразуется в дух, обеспечивающий функции, однозначно связываемые после Аристотеля с животной и разумной душой.¹⁴ Душа же есть жизнедающее начало и причина жизни тела – это общее место и для платонической, и для схоластической традиции – поэтому «жизненный дух» в *Consilio* выступает не

¹³ *Consilio* 1v; p. 159: «La pestilentia è uno vapore velenoso concreato nell'aria, inimico dello spirito vitale».

¹⁴ См., например, *De vita* I.2, I.5; Гурьянов 2015, 163–167, 172–177. Отметим, что в этом трактате (в отличие от более раннего *Consilio*) Фичино по мере необходимости различает в свойственном человеку духе разные виды духов, соответствующие гуморам, из которых они были произведены. Например, от «наитончайшей» черной желчи получаются и «наитончайшие» духи. По своей природе черная желчь сухая и холодная, поэтому образованные от нее духи могут быстро сгорать и рассеиваться, что приводит человека в маниакальное состояние; однако если ее смешать в правильной пропорции с кровью (горячей и влажной) и флегмой (холодной и влажной), то элементарные качества скомпенсируют друг друга и получившаяся смесь (*temperamentum, κράσις*) будет воспаляться и сиять, испуская свет, подобно раскаленному железу, но сгорать гораздо медленнее, что скажется на ученых занятиях самым благотворным образом. Образ раскаленного железа встречается и в *Consilio* 3 v; p. 161, но выполняет другую функцию: объясняет механизм заражения чумой.

просто конкретной телесной субстанцией, но метонимическим обозначением самой жизни. Соответственно смертоносность чумы как зараженного воздуха определяется через, словно бы математически выразимую, полную противоположность качествам, обеспечивающим жизнь человека. Далее в *Consilio* (1v; p. 159–160) Фичино пишет:

И как в земле постоянно рождаются яды, так иногда этот ядовитый пар – в воздухе, но он не такой вредоносный (*potente*), как яды, потому что более разреженный. Он не может оставаться в чистом воздухе, потому что такой чистый воздух подобен (*conforme*) духу, и как огонь в силу своих природных свойств (*per sua potentia*) не приемлет смешения (*mixtione*), а именно примешивания (*mescolanza*) другой природы, однако же и сам не загнивает, так и чистый воздух, не имея примесей (*mixtione*), не подвержен гниению. Так же вышеназванное ядовитое испарение не въедается в человеческое тело, если там отсутствуют жидкости (*homogì*), восприимчивые к лихорадке, каковые суть жидкости, расположенные к гниению и воспалению. Если жизненный дух слабее, чем ядовитое испарение, то дух его избегает как своей противоположности; если же жизненный дух сильнее, то он отталкивает его от себя.

Как следует из приведенного фрагмента, эпидемический статус чумы определяется тем, что она поражает жителей определенной местности (с зараженным воздухом). Это представление восходит к Галену, который, кроме формального критерия, отличающего эпидемию от болезни, передающейся контагиозным путем, оставил целый ряд наблюдений за клинической картиной «Антониновой чумы».¹⁵ Однако так понимаемая чума поражает не всех, а только тех, кто имеет к заболеванию «физиологическую» предрасположенность. Сразу скажем, что для Фичино телесное устройство мыслится во взаимосвязи с образом жизни человека (что вполне соответствует общепринятой античной диетологией, имевшей и у того же Галена отчетливое моральное измерение), наилучшим из которых является постижение вещей божественных, то есть занятие платонической философией. Пользуясь словарем схоластической натурфилософии, в *Consilio* (2r; p. 160) флорентиец перебирает различные варианты того, как происходит заражение:

Заметь, что для того, чтобы правильно понять, когда я говорю, что это испарение ядовито, тебе не следует верить, что это яд собственно по причине своей формы и всей своей природы, потому что все люди тогда бы заболели, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится оно ядом именно тогда,

¹⁵ Flemming 2019, 225–226, 240. Исследователи продолжают спорить об этиологии данной эпидемии, так как биомедицинских подтверждений, что ее возбудителем была *Yersinia pestis* до сих пор не найдено.

когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости (...) Когда же испарение становится ядовитым, тогда он принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи. Однако нужно всегда сопротивляться этим трем действиям и особенно изнутри.

Как показал в классической работе Вивиан Наттон, хотя у Галена и встречается выражение «семена чумы» (λοῖμοῦ σπέρματα), он не предполагал, что болезнь может передаваться от человека к человеку или через предметы, поскольку эти семена находятся в воздухе и попадают внутрь вместе с дыханием и через поры, а заболевают от них преимущественно те, кто ведет дурной, «неумеренный» образ жизни.¹⁶ Данная теория эпидемий была одобрена арабскими врачами, в частности в «Каноне» Авиценны (*Canon* I.3.5.1, IV.1.4.1), и через соответствующие переводы попала на латинский Запад.¹⁷ Однако именно арабская медико-философская традиция привнесла к этому «земному» объяснению еще и небесную причину, что охотно было подхвачено Фичино.¹⁸ В иерархически выстроенной метафизике флорен-

¹⁶ Nutton 1983. Перед Галеном стояла задача адаптировать Аристотелеву теорию четырех причин под медико-диагностические задачи, а именно: понять, что является действующей причиной заболевания. Обратившись к понятийному словарю стоиков, а также к сочинениям таких врачей как Эрасистрат Кеосский и Афиней Атталейский, Гален подразделил действующую причину на основополагающую (αἴτια συνεκτικά, *causa contentiva*), подготавливающую (αἴτια προκαταρκτικά, *causa antecedens*) и провоцирующую (αἴτια προηγουμένα, *causa procatartica*). Основополагающая причина воздействует на тело извне, причем эффект от нее вызывается одновременно с воздействием и может быть более или менее интенсивным в зависимости от силы действия причины; в случае с чумой ей соответствуют гнилостные испарения в воздухе, которые, очевидно, могут быть более или менее насыщенными. Подготавливающая причина указывает на предрасположенность тела к восприятию воздействия основополагающей причины; неумеренный образ жизни ведет к разбалансировке гуморов и повышает восприимчивость к любым болезнетворным воздействиям, а в случае с чумой особенно опасен избыток влаги в организме. Провоцирующую причину следует отождествить с тем, что уже в теле человека непосредственно вызывает болезненный эффект: так, например, избыток флегмы в желудке вызывает изжогу, а «семена чумы», уже проникшие в тело, вызывают язвы и пустулы. О галеновской теории причин см. подробнее Hankinson 2003, 31–66. Не очень многочисленные галеновские суждения о чуме и их рецепция разбираются Flemming 2019, 219–244.

¹⁷ Katinis 2007, 21.

¹⁸ Ibid. 22–26. У Авиценны (*Canon* IV.1.4.1) есть лишь краткое упоминание влияния небесных тел на здоровье человека. Последующая латинская традиция актив-

тийца из всех тел именно планеты в наибольшей степени «приближаются» к сфере умопостигаемого, что делает их главенствующими над всеми земными процессами: не только над образованием ядовитых паров, но и, например, над человеческим деторождением.¹⁹ Поэтому конъюнкция планет является причиной высшей или универсальной и отдаленной, а возникновение ядовитых паров – причиной нижестоящей и производной от нее. Как ясно из целого ряда рассуждений в трактате «О жизни», между двумя уровнями мироздания для флорентийца нет «жесткой границы», поскольку Душа мира животворит весь космос целиком (охватывая его как бы извне, как надлунный мир охватывает подлунный), а Дух мира пронизывает его насквозь, что позволяет назвать его «непосредственной причиной (proximus auctor) всякого возникновения и движения».²⁰ Во второй главе «Откуда рождается чума и где свирепствует» *Consilio* (2r–2v; р. 160) Фичино пишет:

Это ядовитое испарение образуется в воздухе; во время больших эпидемий чумы (pestilentie) по причине неблагоприятных констелляций и в наибольшей степени от соединения Марса с Сатурном в человеческих знаках и из-за затмений светил, и такова причина теперешней чумы (peste) 1478 и 1479 годов, и в наибольшей степени она поражает людей и места, у которых несчастливый асцендент по причине этих самых констелляций. Но во время эпидемий более локальных этот яд рождается от ветров, от зловредных испарений, от озер и болот и от землетрясений (...). И однако же воздух никогда не принимает в себя гниения, кроме тех случаев, когда продолжается и усиливается чумотворное влияние звезд. Тяжелые и туманные виды воздуха легко загнивают, как происходит с тяжелой (grossa), претерпевшей смешения и стоячей водой.

Если бы для Фичино имела значение одна лишь понятийная когерентность, то формулирование теории эпидемий уже на данном этапе можно было бы считать в существенных чертах завершенной. И следовало бы согласиться с суждением О.Ф. Кудрявцева, что главная медико-практическая рекомендация, следующая из нее: бежать из зараженных мест как можно раньше и дальше, а возвращаться как можно позже.²¹ Однако Фичино вовле-

но развивает это учение под влиянием астрологических трудов Альбумазара (Абу Машара аль-Балхи), проецируя его и на события эпидемий.

¹⁹ Гурьянов 2019. Подчинение «земной» причины эпидемий небесным процессам было не только чисто теоретической новацией, но имело и практическое измерение: оно позволяло предсказывать, где и когда случится новый всплеск заболеваемости, чтобы тем или иным образом подготовиться к нему.

²⁰ *De vita* III.3.33–38.

²¹ Кудрявцев 2018, 86.

кает в свое рассмотрение «частные явления» – те самые *particularia*, которые являются как следствием опытного знания, полученного при столкновении с эпидемиями, так и плодом рефлексии об особенном месте философа в мироздании, согласно представлениям платонической традиции.

В качестве примера первого из них можно привести фрагмент *Consilio* (3r–3v; р. 161), показывающий, что Фичино признавал контагиозный характер заболевания, что явно было почерпнуто им из опыта:

Мы слышали много раз, что этот яд передается от людей свиньям; это вполне может быть в силу некоего подобия их, я не скажу духов, но телес. Два раза в эти дни [эпидемии чумы – И.Г.] кот и собака переносили болезнь из дома в дом, но сами эти животные не заболели. И не удивляйся, что иногда животное или человек принимают в себя это испарение и не заражаются от него, но заражают других...

Однако гораздо важнее в систематическом плане для Фичино фигура Сократа – родоначальника на правах главного героя диалогов Платона всей платонической традиции, который пережил знаменитую «Афинскую чуму», хорошо описанную Фукидидом (*Thuc.* 47.2 и далее).²² В двадцать второй главе «О сохранении [здоровья] тех, кто заботится о больных» *Consilio* (48r–48v; р. 206) Фичино пишет:

Надлежит жить радостно, потому что радость (*letitia*) укрепляет жизненный дух; будь сдержанным и умеренным, потому что умеренность (*sobrietà*) и сдержанность (*continentia*) – это такая большая ценность, что философ Сократ одним лишь этим сохранил себя во время многих опаснейших эпидемий (*pestilentie*), случившихся в городе Афины. Более того, Аристотель и Гален говорят, что чистые тела (*corpū purū*) таковы, что почти не могут быть пораженными чумой (*peste*), и если все же заболевают, то хотя бы от нее не умирают.

Т. Катинис справедливо указывает, что в данном фрагменте Фичино конструирует новое теоретически нагруженное «частное явление» (невосприимчивость подлинного философа к эпидемиям) на пересечении нескольких традиций и дисциплин, отсылая среди прочего: к разбросанным по разным диалогам Платона полуироничным-полусерьезным аналогиям между фило-

²² Исследователи продолжают обсуждать биомедицинскую природу патогена, вызвавшего эпидемию, но большинство, видимо, склоняется к брюшному тифу (*Typhimurium Salmonella enterica*), см. Martinez 2017. Особенно важно, что в свидетельстве Фукидида описаны не только проявления болезни (разрушающие тело), но и ее разрушительное воздействие на мораль и общество Афин, что задает теоретическому осмыслению данной эпидемии чрезвычайно актуальное политико-философское измерение.

софией и врачеванием, включая утверждения о «целебном» воздействии философии на душу и тело человека, а также к бесчисленным свидетельствам сдержанности и умеренности Сократа²³; к Аристотелеву «О небе» (*Cael.* 269a–270b), где в ходе гипостазирования существования эфира проговаривается физическая возможность невосприимчивости к изменениям, а значит, и к болезням; возможно, к псевдо-Галеновой «Истории философии» (*Hist. phil.* 273), где это мнение Аристотеля воспроизводится, а также к многочисленным подлинным медицинским трудам Гален, где очищение организма и поддержание его в данном состоянии называется лучшим средством от болезней.²⁴ Рассмотрим эти контексты подробнее, указав к тому же возможный источник, который побудил Фичино поместить «биографическое» свидетельство о Сократе в медико-философский контекст и наделить философа именно таким набором, на первый взгляд, исключительно морально-психологических характеристик: радость, умеренность, сдержанность.

Еще П.О. Кристеллер отметил, что в морально-теологическом контексте для «психологии» Фичино первостепенную значимость имел вопрос, как именно душа может взойти к Богу или же к максимально приближенному к Нему умопостигаемому уровню сущего.²⁵ Для того, чтобы осуществить восхождение к высшему и умопостигаемому благу, душе необходимо «очиститься» от привязанности к нижестоящему материальному миру. Вот почему, как пишет Фичино в комментарии на «Филеб», необходимо, чтобы «луч божественной правды (*divinae veritatis radius*)» «очистил жаром умы и души и отделил их от дольного (*calore purgat mentes et animas, ab inferioribusque secernit*)».²⁶ Таким образом, «очищение» оказывается важнейшим образом из языка платонической философии, имеющим для флорентийца очевидные импликации в медицинском дискурсе эпохи. Тематизация совершенства метафизически вышестоящего умопостигаемого и его "достижимости" для человека, делает необходимым теоретическое полагание на материальном уровне мироздания, в том числе в человеческом теле,

²³ Выбор термина *sobrietà*, который можно понять не только в морально-философском смысле как умеренность, но и как трезвость, невосприимчивость к вину, вероятно, объясняется знаменитым свидетельством в *Smr.* 21a, что Сократ не пьянел на пирах. Из многочисленных свидетельств в диалогах Платона, что подлинная философия способствует телесному здоровью, Т. Катинис выбирает не самый показательный пример в *Phd.* 83b, хотя на этом образе полностью построен диалог «Хармид».

²⁴ Katinis 2010, 79–83.

²⁵ Kristeller 1961, 59.

²⁶ Цит. по Allen 1979, 247.

«смесей», состоящих из различных сущностей или субстанций (тонких и грубых, чистых и нечистых).

Так, например, об очищении в медико-философском смысле Фичино пишет в *De vita* I.7.86–94:

Наконец, в утренние часы надлежит вставать затем, чтобы очистить каждый член тела от всевозможных нечистот, накопившихся за время сна; ведь хуже всего то, что работавший ночью уже полностью расстроил пищеварение, а, поживая утром, он долго препятствует очищению от нечистот. А это, по мнению всех лекарей, считается наименее вредным как для ума (*ingenio*), так и для тела. Поэтому вовсе не случайно, что те, кто вопреки природе использует, подобно совам, день вместо ночи, и, наоборот, ночь – вместо дня, волей-неволей уподобляются совам и в том, что зоркость их ума (*mentis*) помрачается при сиянии истины точно так же, как при свете солнца – зрение совы.

Очищение тела от нечистот – как от самой грубой материи – оказывается необходимым условием «физиологического» приуготовления к философским занятиям. В данном случае нельзя предположить, что оно является моральной аллегорией, призванной предостеречь адепта платонической учености от увлечения душой недолжным, «слишком материальным», а не философским образом жизни, подобно рассуждению Сократа в *Grg.* 493d–495a. Философ буквально должен отрешиться, очиститься от грубой материи, ассоциированной с телом, чтобы его ум мог устремиться к метафизически вышестоящему и подобному по природе.

Неудивительно, что в *Consilio* утверждается, что тело, невосприимчивое к чуме, должно быть «чистым». Однако эта чистота может быть достигнута как воздействием извне (лекарствами), так и воздействием изнутри (правильным устройством души, примером чему и служит Сократ). О первом Фичино пишет в главе «Как предохраниться от чумы с помощью лекарств» *Consilio* (10v–18v; р. 169–176), рассматривая лечебные свойства такого важнейшего для медицины его времени лечебного снадобья как терияк (*tiriaca*), упоминаемого также и многими античными и средневековыми врачами.²⁷ Сам Гален, вероятно, скептически относился к позиционированию терияка в качестве универсального лекарственного средства от современной ему «Антониновой чумы» (а значит, и от всего, что он определял как эпидемии),

²⁷ От др.греч. прил. *θηριαχός*, ἢ, *όν* – обозначающего средство против укусов ядовитых или диких животных. Уже в античности появилась различная рецептура приготовления снадобья, а сфера его медицинского применения существенно расширилась (в Средние века и раннее Новое время его считали чуть ли не универсальным средством от всех болезней). Подробнее см. Totelin 2004.

признавая при этом благотворную роль очищений и выведения излишков жидкости из организма.²⁸ Фичино обходит это противоречие, называя терияк очистительным средством (*uno purgatorio*), очищающим от яда (*veleno*) и приручающим (*doma*) дракона.²⁹ Ввиду того, что *teriaca* – слово женского рода, флорентиец называет средство «царицей всех составов, данной от Бога» (*regina di tutte le compositioni mandata da Dio*), и рекомендует профилактически употреблять его дважды в неделю в период чумных эпидемий. Как это было принято во врачебных руководствах эпохи, Фичино описывает его органолептические свойства: «настоящий терияк имеет долгое послевкусие, вызывает жажду и запор желудка» (*la vera tiriaca fa lungo sapore in bocca et sete et stitico del ventre*). Он пишет, что согласно Галену, Авиценне и Аверроэсу, терияк защищает от любого яда и что они советуют это средство даже во время чумной лихорадки, а Моисей Маймонид (*Moyse d'Egipto*) говорит, что есть свидетельства его чудодейственного применения во время чумы в Антиохии. Отметим, что в других контекстах Аверроэс подвергался со стороны Фичино достаточно традиционной для рассматриваемой эпохи критике за учение о смертном характере индивидуальной души, однако в медицинских произведениях флорентиец ссылается и на него в тех случаях, когда мнение арабского философа согласно с другими авторитетами.³⁰ Основная идея Фичино остается неизменной: заражение во время эпидемий происходит из-за яда, проникающего в тело извне, поэтому необходимо от него очищаться, наилучшим средством для чего и является терияк.

Фичино приводит несколько рецептов изготовления терияка, один из которых он называет «древним» (*antiche*), но все они включают алоэ, мирру и шафран, предохраняющие, согласно Авиценне и Аверроэсу, от губительного воздействия чумы. Флорентиец пишет, что из них наилучшим будет состав «древних пилюль», приведенный Николо (*Nicholo*).³¹ Таким образом, в области медицинских изысканий просматривается тот же восходящий к гу-

²⁸ Flemming 2019, 230. Само появление пустул на теле было для Галена показателем, что организм стремится вывести проникшие в него «семена» болезни. Если же они начинали подсыхать и отшелушиваться, это свидетельствовало, что больной идет на поправку.

²⁹ В *Consilio* (11г; р. 169) Фичино пишет: «Не хочу обойти молчанием образ, упомянутый Галеном, что чума – это дракон с телом из воздуха, который супротив человека дышит ядом».

³⁰ О противоречивом отношении Фичино к фигуре Аверроэса см., например, Sorenhaver 2009.

³¹ Вероятно, имеется в виду знаменитый врач Никколо Фалькуччи, живший и работавший во второй половине XIV – начале XV в. см. Muccillo 1994.

манистам методологический принцип, что обычно направляет богословские и философские рассуждения Фичино: чем древнее источник знания, тем оно ближе к истине. Но в данном случае он не выдерживает его со всей строгостью и вскоре уже от своего лица вносит изменения и в этот рецепт: «Я думаю, что пилюли будут действеннее и лучше послужат своей цели, если вместо эмблики положить две драхмы циолита и армянской глины – три драхмы, если пилюли будут приготовлены с соком цитрона и употреблены с белым вином, розовой водой, розовым уксусом».³² Принимая во внимание рассмотренный фрагмент, можно констатировать следующие черты типологического сходства в обращении Фичино с авторитетными мыслителями в медицинском и философском контекстах. Во-первых, флорентиец сочетает эрудитские отсылки к «необязательным» – с точки зрения следования предметной логике рассуждения – интеллектуальным фигурам с чрезвычайно общими формулировками того, в чем согласно максимально большое количество известных ему влиятельных авторов.³³ Во-вторых, нарратив Фичино характеризуется склонностью к вытеснению прямого противопоставления мнений ради утверждения согласия авторитетов, демонстрируемого благодаря прояснению одного автора через другого. Например, в приведенном выше рассуждении этот эффект достигается с помощью многоэтапного уточнения некоторого «древнего» способа приготовления лекарства, что позволяет флорентийцу не просто дать наилучший рецепт, но и показать читателю свою эрудицию.

Следствием гуманистических интересов Фичино было его обращение в произведениях медицинских жанров к эрудитским сочинениям античных

³² *Consilio* 12r; p. 171: «Credo sarebbono più vere pillole et più al proposito, se in luogho delli emblici si mettessi terra sigillata dramme due et el bolo armeno fussi dramme tre, facendo pillole con acetosità di cedro et pigliandole con vino bianco, acqua rosa, aceto rosato». Ср. с тем, как в *De vita* I.20.2–6 Фичино подает свой рецепт «магических пилюль», которые выводят излишки гуморов, «укрепляют отдельные члены, изощряют и просветляют духи».

³³ Этот тезис можно проиллюстрировать и предисловием к *Consilio* (1r; p. 159): «Достаточно сказать, что, если я буду что-либо одобрять и советовать, хотя ради краткости я буду немногословен, то это уже одобрено ни много ни мало как всеми древними и современными врачами с их авторитетом и приведением множества доводов...». Очевидно, что гипертрофированный характер предложенных обобщений – при том, что остается малоисследованным, кого из врачей древности Фичино мог читать в подлиннике, – скрывает ту же экзегетическую фигуру согласия всех авторитетов в том, что «разумно» и «истинно», какую можно обнаружить и в работе флорентийца с философами платонической традиции

авторов, таких как Авл Геллий или Макробий, мало актуальных для университетских врачей и натурфилософов его времени.³⁴ В них флорентиец черпал описание единичных медицинских случаев, как правило, экстраординарного или даже чудесного характера, а также отдельные медицинские представления, изложенные в афористичной или просто лапидарной форме. Несмотря на то, что в эпоху Возрождения университеты продолжали играть роль интеллектуальных центров, в частности в отношении медицинского знания, сочинения, посвященные врачебному искусству, создавались и за их пределами, как правило, при «дворах» покровителей наук и искусств.³⁵ Жанровые особенности сочинений такого рода позволяли сочетать теоретическое рассмотрение какого-либо явления, то есть исследование его причин, с демонстрацией обширной эрудиции автора. Возможная «новизна» приводимых в них фактов и положений мотивировалась «придворным» социальным контекстом их создания, в котором поощрялась демонстрация обширной учености и знание относительно недавно открытых учеными-гуманистами античных авторов. Поэтому мы считаем возможным дополнить контексты медицинских рассуждений Фичино, указанные Т. Катинисом, ссылкой на одно место из Авла Геллия, которое, возможно и побудило флорентийца проиллюстрировать именно фигурой Сократа, как правильное устройство души позволяет противостоять чуме.³⁶

В *Noct. Att.* 2.1.14–21(4–5) Авл Геллий пишет о Сократе, что:

(...) умеренность (*temperantia*) его была такова, что на протяжении почти всей своей жизни он обладал безукоризненным здоровьем. Даже при той разрушительной чуме (*pestilentiae*), которая в начале Пелопоннесской войны смертоносно опустошила государство афинян, он, как говорят, благодаря [следованию] правилам воздержания и умеренности (*parcendi moderandique rationibus*) и от

³⁴ О влиянии Макробия на Фичино написано достаточно много, а вот о влиянии на флорентийца Авла Геллия есть только единичные наблюдения без попыток дать ему систематическую оценку: например, Vredeveld 1998. Хотя и из подобных работ ясно, что «Аттические ночи» Фичино знал.

³⁵ Zuccolin 2010.

³⁶ Отметим, что цитата из Публия Нигидия в *Noct. Att.* 6.9.10–11(5) может объяснить, откуда в *Consilio* (44г; р. 202) взялась рекомендация прикладывать к вскрытым пустулам (или бубонам) спинную часть ощипанного петуха (*groppone di gallo pelato*). О курином мясе как средстве против змеиного укуса (т.е. против яда, попавшего в тело извне) говорит также Плиний Старший *Nat. Hist.* 29.61.78.

пагубы наслаждений остерегся, и телесное здоровье сохранил, так что никоим образом не был подвержен общему для всех бедствию.³⁷

Русский перевод делает акцент на моральных качествах Сократа, но для Фичино *temperantia* могла означать правильное устройство души философа в натурфилософском смысле. В небольшом трактате в жанре письма «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» флорентиец пишет, что у подлинных философов «от природы» есть предрасположенность к занятию философией:

Кроме того, он от рождения должен иметь надлежащее устройство души (*temperatum*), и те ее части (*animi partes*), которые обычно влекутся страстями, воспринять от природы укрощенными. Ибо всякий алчущий мудрости обращает ум (*mentem*) к созерцанию божественного и пренебрегает наслаждениями тела.³⁸

Композиционно это произведение вполне в согласии со своим названием распадается на три раздела: о природе философа, его воспитании и образе жизни. Фичино начинает с утверждения, что будущий философ должен быть самой природой предрасположен к тому, чтобы стать философом. Поскольку общим местом платонической традиции было представление о том, что именно душа является сущностью человека – подлинной причиной как его телесного устройства, так и его поступков, – флорентиец начинает с описания устройства душа и ее ключевых характеристик. Она должна быть чуждой всякой лжи (чтобы сразу направляться в познании лишь к подлинному, пусть и приближаясь к нему постепенно), отважной (не ради военных побед, но дабы не отвлекаться на вещи посторонние), а кроме того иметь великий и свободный дух, под которым следует понимать высшую часть души, способную созерцать «высшее благо само по себе». Представление о том, что от рождения в человеке могут преобладать разные начала, но для занятий философией необходимо, чтобы именно разумная «часть» души главенствовала над вожделеющей и яростной восходит к Платону.³⁹ Однако Фичино воспринял и неоплатоническое учение, согласно которому душу следует мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое.⁴⁰ Вот почему у флорентийца *animus* (ум или дух) как высшая часть души может

³⁷ Здесь и далее пер. цит. по Тыжов 2007, 101–102. Латинский текст в скобках добавлен нами.

³⁸ См. перевод и комментарий к этому месту Гурьянов 2019b, 264. Далее перевод цитат из послания также наш.

³⁹ См., например, *R.* 4, 441a–c; ср. *R.* 4, 444b.

⁴⁰ См. *Enn.* IV. 4. 2. 39–55

метонимически обозначать единую и неделимую душу. В данном послании Фичино обильно парафразирует диалог Платона «Государство», и сопоставление этих двух произведений показывает, что прилагательное *temperatum* и существительное *temperantia* отсылают к понятию *σωφροσύνη* в тех фрагментах диалога, где говорится о надлежащем соотношении частей души (*R.* 4, 430d–431b; 441e–442d).⁴¹ Далее в письме Фичино пишет, что будущий философ должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом – олицетворением которого выступает сам Платон – в моральной философии. В этом разделе особенно заметно, что Фичино не столько описывает содержание отдельных дисциплин (что должно изучить студенту), сколько характер преобразования будущего философа в результате пройденного этапа. Неудивительно, что в заключении послания перед нами предстает даже не один философ, а целый сонм философских умов или душ, дошедших до созерцания блага самого по себе или же уподобившихся Богу. Ведь то, в чем они были различны – тела и разный чувственный опыт, – более не влияет на них; и напротив, их сродство друг другу подкрепляется единством созерцаемого предмета: Бога или высшего блага. Тем самым образ жизни реализовавшего свое предназначение философа (еще до окончательного отделения ума от тела) оказывается не просто «восхождением от всего преходящего, возникающего и уничтожающегося, к тому, что воистину есть и всегда пребывает в постоянстве», но и непрерывным процессом актуализации врожденной природы. Подлинный философ не может от него уклониться, ведь это попросту лишено смысла, подобно тому как при «воспитании» философа нельзя нарушить порядок и перейти к диалектике, минуя математику. Таким образом, в сфере морально-педагогической обнаруживает свое неотвратимое действие логика «природного» закона: одна и та же «природа» философа определяет и специфику его повседневных занятий, и телесное устройство.

В этом свете становится более понятным, в каком смысле Фичино в *Consilio* (2r; p. 160) предлагает сопротивляться вредоносному воздействию ядовитого воздуха «изнутри». Ранее мы указывали, что «чистота» связывалась Фичино с отрешением от грубой материи и приближением философа к умопостигаемой сфере посредством созерцания. В *Noct. Att.* 2.1.14–21(4–5)

⁴¹ В трактате Фичино «Платоновская теологии о бессмертии душ» (*Theol. plat.* VIII. 3. 3), со ссылкой на Платона (*R.* 4, 429a–435c) дается определение трех моральных добродетелей (*iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*), и о последней говорится, что она «отвращает от сладострастного вожделения», то есть опять же обеспечивает верховенство разумной части души.

Авл Геллий пишет, что Сократ «часто стоял неподвижно весь день и ночь от восхода до восхода солнца, не смыкая глаз, без движения, на одном и том же месте, обратив лицо и взор в одну точку, погрузившись в размышления, так, словно его разум и дух в это время неким образом отходили от тела (*secessu mentis atque animi facto a corpore*)». ⁴² Схожий образ отрешения ума философа от тела и телесного ради соединения с бестелесной истиной мы встречаем в целом ряде произведений Фичино: *De vita* I.4.37–48, *Theol. plat.* XIII.2.6–38. ⁴³ В послании «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» флорентиец пишет: «Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам». ⁴⁴ Это еще не окончательное отделение духа от тела, а именно превосхождение высшей частью души иноприродной ей и онтологически более «низкой» телесности; понимать написанное в морально-метафорическом смысле мешает именно перспектива окончательного и вполне естественного отделения философских «умов» от тел, описанная в конце произведения.

В том же послании Фичино актуализирует этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Буквально понятое «величие духа» у флорентийца отсылает к семантике *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Свойственный философу от рождения «великий дух» в качестве высшей части души не вполне ограничен человеческим телом, что и предопределяет «успех» человека в достижении философского образа жизни. Таким образом, отделять ум от тела – это не экстраординарное событие, а то, к чему философ предрасположен от самого рождения. Более того, Фичино устанавливает симпатическое соответствие между Духом мира и духом, свойственным человеку, который образуется из его гуморов, то есть обладает матери-

⁴² Отметим, что данное биографическое свидетельство (со свойственной этому дискурсу убедительностью) о Сократе Геллий фиксирует во второй половине II в., а Порфирий напишет об экстатических восхождениях Плотина и своем собственном к бестелесному и умопостигаемому только примерно через сто лет, см. *Plot.* 23.7–17.

⁴³ См. Гурьянов 2015, 169–171. Ср. *Plat. Ti.* 90b–d: человек, упражняющий разумную способность души, обладает «бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа», а разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу» (пер. С.С. Аверинцева).

⁴⁴ Гурьянов 2019b, 260, 267.

альностью и участвует в метаболических процессах человеческого тела. Дух, свойственный человеку, устремляется к Духу мира, что и позволяет первому отделиться от тела. В *De vita* III.3.24–33 он смотрит на это соответствие из космической, а не человеческой перспективы, что, однако, не мешает увидеть те аналогические основания, на которых в *Consilio* строятся его медицинские рассуждения:

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 платоновски или по-плотиновски) от своей плодотворной силы (*ex virtute sua genitāli*), как бы переполняясь ею, и одновременно она творит звезды, непрерывно 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.

Выше мы уже упоминали наблюдение Т. Катиниса, что в представлении о неподверженности заболеваниям философа, восходящего в созерцании к наивысшему, есть отголосок натурфилософского учения Аристотеля об эфире: в *Cael.* 269b–270b говорится, что он не подвержен изменениям и «порче».⁴⁵ Для Фичино моральный и натурфилософский языки были взаимопроницаемы, поэтому «стойкости» и «неизменности» как характеристикам образа жизни философа он легко находит «физический» коррелят в виде эфира, существование которого подтверждено авторитетом Стагирита. В иерархии элементов мироздания эфир является не только наилучшим (в силу неподверженности «порче»), но и наивысшим, веществом звезд, что позволяло Фичино отождествлять «квинтэссенцию» (*quinta essentia*) с Духом Мира – первым порождением Мировой Души – который пронизывает и животворит все мироздание.⁴⁶ Перенести эти представления в медицинский контекст Фичино помогало другое натурфилософское учение Аристотеля о

⁴⁵ Katinis 2010, 80–81.

⁴⁶ Об этом отождествлении см. Hirai 2001, 271–276. Ср. с *Enn.* V.1.2.17–40, где Плотин пишет о небесах (*οὐρανός*) в смысле «бессмертной» надлунной сферы и первого порождения Мировой души. Герменевтическая стратегия Фичино состояла в том, чтобы всячески показывать, что под «небесами», «квинтэссенцией» и «Духом Мира» все авторитетные для него мыслители имели в виду одну и ту же сущность.

сосредоточенном в сердце и оттуда распространяющемся по телу «врожденном духе» (σύνφυτον πνεῦμα).⁴⁷ Собственно, в GA 736b37–737a1 в контексте обсуждения эмбриологических вопросов утверждается, что этот дух подобен веществу звезд, т.е. эфиру, а в GA 744a30 говорится, что у человека в сердце находится «наичистейшая теплота» (θερμότητα καθαρωτάτην). Понимание духа-пневмы как того, что, с одной стороны, является врожденным человеку, а с другой – имеет эфирную природу или предельно родственную ей, могло быть дополнительно подтверждено в глазах Фичино при некотором герменевтическом усилии произведениями Галена, Плотина и Прокла, хотя прямо такое учение в них не формулируется.⁴⁸

Итак, интерпретирую учения своих предшественников так, как если бы они принадлежали единой традиции и были во всем согласны, Фичино в *De vita* I.2.10–13 пишет, что дух для философов-платоников является тем «орудием, с помощью которого они могут измерить и понять весь мир (mundum univsum)». ⁴⁹ Отношение этой тончайшей материальной сущности к душе философа (сосредоточенной в ее разумной части, подчинившей себе все прочие) аналогично отношению Духа Мира к Душе Мира. Разумная часть души у философа может главенствовать над яростной и вожделеющей таким образом, что между ними не будет противоречия и разнонаправленных стремлений (то есть душа будет в строгом смысле единой). Умеренность же (*sobrietà*) и сдержанность (*continentia*) как характеристики философского образа жизни Сократа вполне свидетельствуют о подобной душевной конституции; телесное же соотносится с главенствующим над ним душевным, перенимая свойство сопротивляться воздействию извне, «порче». Хотя вызывающий болезнь яд проникает в тело вместе с дыханием и через поры, он

⁴⁷ Выражение σύνφυτον πνεῦμα неоднократно встречается у Аристотеля, например, *MA* 703a10–14, *PA* 659b16–19. Учение о врожденном духе как активно участвующем в формировании плода начале жизни и движения, передающемся живому существу от отца (если имеет место половое размножение), развивалось во многих натурфилософских трудах Стагирита. При этом всегда подчеркивалась роль сердца как вместилища этого начала, например, *GA* 735a16–26, 740a3–23, 741b–743a4, 743b25–30. Кроме того, словоупотребление во многих из указанных фрагментов обращает внимание на то, что дух-пневма в теле человека выполняет роль орудия, инструмента (прямым текстом в *GA* 789b9–10).

⁴⁸ См., например, *Gal. De plac. Hipp. et Plat.* 643,5, *Plot. Enn.* 2.2.2.21–22, 4.3.17.8–12, *Procl. In Ti.* 3. 236.31–238.26.

⁴⁹ Гурьянов 2015, 164.

не затрагивает жизнедающее начало философа, ту «природу», что от рождения и предопределяет его к философскому образу жизни.⁵⁰

Надлежащее устройство души философа, то есть подчинение всех ее частей соприродному бестелесной истине уму, а всех телесных процессов – душе оказывается наилучшим способом сделать человека невосприимчивым к заражению во время эпидемий. Однако даже при природной предрасположенности достигается такое устройство не одним лишь человеческим усердием, так как правильное философское созерцание – это космический процесс: в этот момент человек находится под благотворным астральным влиянием планет или же благих «демонов». Рассуждение Фичино в *De vita* III.23.100–115 вполне можно понять таким образом, что даже присутствие во время эпидемий рядом с подлинными философами, каким, безусловно, был Сократ, оказывает самое благотворное воздействие на окружающих. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что основополагающей причиной чумы, согласно флорентийцу, являются неблагоприятные небесные конstellации, а философ-платоник, усиленно предающийся созерцанию, способен стяжать с небес нивелирующие их эффект благие влияния. Добавим к этому, что в трактате «О жизни» Фичино связывает радость с астральными воздействиями Венеры, оказывающими самое положительное влияние на здоровье ученых, то есть философов-платоников.⁵¹ Тем самым радостный образ жизни Сократа (и призыв к читателю ему следовать) следует мыслить не в морально-психологическом, а в натурфилософском контексте: это вид естественной магии, теоретической основой для которой служит неоплатоническое учение о симпатических связях, пронизывающих все уровни мироздания. В привлечении астральных влияний Венеры нет ничего нечестивого, никакого грубого вмешательства в ход вещей, поскольку осуществляется оно благодаря философским занятиям. К ним же Сократ, как следует из многочисленных рассуждений Фичино, был предрасположен естественным образом, «по природе». Поэтому занятие философией – если только философия понимается человеком согласно Платону – во время эпидемий является не просто фор-

⁵⁰ Ср. *Consilio* IV; р. 160: «Если жизненный дух слабее, чем ядовитые испарения, то дух его избегает как своей противоположности, если же жизненный дух сильнее – то он отталкивает их от себя».

⁵¹ *De vita* I.1.9–13: «Является и благодатная Венера – мать Граций, которая своими животворящими и несущими радость лучами так все усовершенствует и украшает, что всякая вещь, по указке Меркурия взысканная и в Фебовом свете явленная, озаряясь чудотворной и целительной красотой Венеры, неизменно радуется нас и нам споспешествует» (Гурьянов 2015, 161).

мой досуга или частным делом человека, но формой заботы об общественном здоровье.

Таким образом, рассуждения Фичино об устройстве человеческого тела и телесных процессах вполне вписываются в медицинский дискурс эпохи при учете того, что последний представляет собой сложно и неравномерно упорядоченный ландшафт знания. В нем существовала не только теория, объясняющая появление и распространение эпидемий, но и набор не потерявших по сей день медико-практических рекомендаций: избегать пораженных болезнью местностей, людей и даже животных, контактировавших с болезнью. Благодаря оригинальному истолкованию платонической традиции (вобравшей в себя и Галена, и Аристотеля) Фичино привносит в медицинский дискурс эпохи новаторское представление, что ученые занятия, под которыми понимается упражнение в платонической философии, способны защитить человека и окружающих его людей от заражений во время эпидемии или же существенно облегчить течение заболевания. Призыв флорентийца во время эпидемии уподобиться подлинным философам (например, Сократу) и сохранять радостное расположение духа, а также быть умеренным и сдержанным следует читать в натурфилософском, а не в морально-психологическом контексте. Следствием этой теории должно было стать не столько изменение традиционных методов противодействия эпидемиям (скорее, подкрепленных наблюдениями флорентийца), сколько переосмысление места философии в обществе и достоинства философского образа жизни в пору, когда свирепствует болезнь.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СОВЕТ, КАК ПРОТИВОСТОЯТЬ ЧУМЕ⁵²

[Предисловие]

Любовь к моему отечеству побуждает меня написать какое-нибудь произведение в жанре совета (*consiglio*) о том, как противостоять чуме. И дабы каждый тосканец знал, какова она, и мог бы с его помощью врачевать болезнь, я буду опускать слишком изощренные и длинные научные рассуждения и писать буду на тосканском наречии. Достаточно сказать, что, если я буду что-либо одобрять и советовать, хотя ради краткости я буду немногословен, то это уже одобрено ни много ни мало как всеми древними и современными врачами с их авторитетом и с приведением множества доводов, а также подтвер-

⁵² Перевод выполнен по изданию Katinis 2007, 157–162.

ждено опытом многих, в особенности же – нашего отца, выдающегося лекаря маэстро Фичино, который вылечил большую часть [поступивших к нему] больных. Помолимся же Богу, дарующему жизнь, открывателю истинных и целительных способов лечения, чтобы он открыл нам подходящие средства от чумы и сохранил бы нам свой жизненный дар, к Его хвале и славе.

Глава I. Что такое чума?

Чума – это ядовитое испарение (*vapore velonoso*), зародившееся в воздухе и враждебное жизненному духу (*spirito vitale*); враждебное, говорю, не в силу качества [какого-либо образующего его] элемента, а по особенному свойству; подобным образом дружественной жизненному духу субстанцией является терьяк (*la tiriaca*), каковой дружественен, не потому что он сам – горячий или холодный, сухой или влажный, а потому что во всем его составе наличествует форма, устроенная согласно пропорции формы жизненного духа. Так что это чумное испарение не в силу теплоты, холодности, сухости и влажности враждебно, но потому что его пропорция как бы в точности противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух сердца.⁵³ И как в земле постоянно рождаются яды, так иногда этот ядовитый пар – в воздухе, но он не такой вредоносный (*potente*), как яды, потому что более разреженный. Он не может оставаться в чистом воздухе, потому что такой чистый воздух подобен (*conforme*) духу, и как огонь в силу своих природных свойств (*per sua potentia*) не приемлет смешения (*mixtione*), а именно при смешивания (*mescolanza*) другой природы, однако же и сам не загнивает, так и чистый воздух, не имея смешения, не подвержен гниению. Также вышеназванное ядовитое испарение не въедается в человеческое тело, если там отсутствуют жидкости (*humori*), восприимчивые к лихорадке, каковые суть жидкости, расположенные к гниению и воспалению. Если жизненный дух слабее, чем ядовитое испарение, то дух его избегает как своей противоположности; если же жизненный дух сильнее, то он отталкивает его от себя. И все же надлежит очищать (*correggiare*) воздух, очищать (*purgare*) жидкости тела (*gli humori*) и укреплять сердце. Заметь, что для того, чтобы правильно понять, когда я говорю, что это испарение ядовито, тебе не следует верить,

⁵³ Ср. Arist. *MA* 703a10–14, *GA* 740a3–23, 741b–743a4, 743b25–30. Характерно замечание Аристотеля, что из сердца, являющегося вместилищем духа, жизнь уходит последней (*GA* 741b19–20: ἀπολείπει γὰρ τὸ ζῆν ἐντεῦθεν τελευταῖον). Представление о том, что жизненный дух пребывает в сердце подхватывает и развивает средневековая медицина, см. Jascuart 1993. Однако общепризнано, что с натурфилософией Стагирита Фичино был знаком и по первоисточникам, см. Katinis 2010.

что это яд собственно по причине своей формы и всей своей природы, потому что все люди тогда бы заболели, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится оно ядом именно тогда, когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости. И это происходит обычно на третий день [после заражения], а иногда и раньше преимущественно у тех, у кого слишком много избыточных жидкостей (*humori*), в особенности крови и желчи. Когда же испарение становится ядовитым, тогда оно принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи. Однако нужно всегда сопротивляться этим трем действиям и особенно изнутри.

Глава II. Откуда рождается чума и где свирепствует (*regna*)

Это ядовитое испарение зарождается в воздухе; во время больших эпидемий чумы (*pestilentie*) по причине неблагоприятных констелляций и в наибольшей степени от соединения Марса с Сатурном в человеческих знаках и из-за затмений светил, и такова причина теперешней чумы (*peste*) 1478 и 1479 годов, и в наибольшей степени она поражает людей и места, у которых несчастливый асцендент по причине этих самых констелляций. Но во время эпидемий более локальных этот яд рождается от ветров, от зловредных испарений, от озер и болот и от землетрясений. И от какой бы причины это ядовитое испарение ни происходило, чума свирепствует, главным образом, там, где воздух тяжелый, болотистый, туманный и зловонный; когда же она распространяется в более тонком (*sottile*) воздухе, то проникает внутрь и убивает быстрее. Но в первую очередь и более часто и долго она свирепствует там, где воздух тяжелый, горячий, влажный и зловонный. Некоторые врачи говорят, что чумное гниение сперва начинается в тонком воздухе, но дольше продолжается в воздухе тяжелом; однако я не знаю, как одобрить первую часть этого суждения, принимая во внимание, что опыт нам демонстрирует противоположное и, кроме того, разум нам говорит, что не может начать гнить чистый элемент, а лишь претерпевший смешение, и чем меньше смешения – как в случае с тонким воздухом – тем меньше он подвержен гниению. И однако же воздух никогда не принимает в себя гниения, кроме тех случаев, когда продолжается и усиливается чумотворное влияние звезд. Тяжелые и туманные виды воздуха легко загнивают, как происходит с тяжелой (*grossa*), претерпевшей смешения и стоячей водой. Раймунд⁵⁴ выдвигает такое положение: когда чума (*peste*) начинает распространяться

⁵⁴ Испанский врач XIII–XIV вв., ученик знаменитого Арнольда из Виллановы, как явствует из ремарки Фичино, см. *Consilio* 14v; p. 173.

снизу, она стремится в воздух более высокий и тонкий, но когда зараза зарождается в верхних областях, она стремится в течение первых двух месяцев к воздуху низкому, тяжелому, холодному и влажному, при том что этот воздух обычно не является зараженным. Следующие два месяца зараза находится в средней области, а потом поднимается к воздуху сухому, холодному и тонкому, всегда унося с собой воздух горячий, влажный и туманный, в котором люди таковы, каковы рыбы в мутной воде. Так что знай, что чумной воздух для людей таков же, какова илистая вода для рыб. Но то, что является ядом для людей, вовсе не обязательно яд для других живых существ в силу различия их небесных знаков и природных видов. И потому я не знаю, что сказать относительно мнения тех, которые говорят, что, когда чумной яд начинает распространяться из воздуха, птицы, привыкшие летать высоко, начинают летать низко и обитают на равнинах. Когда же он де начинает распространяться от земли, тогда дождевые черви и змеи выходят из ее лоно и птицы, которые обыкновенно летают и обитают в нижних областях, начинают летать высоко и жить на возвышенностях. И они прибавляют к тому, что иногда животные бегут из верхних областей в нижние, а потом возвращаются наверх, и это случается, когда яд сначала распространялся в воздухе, но потом начал по земле. И поэтому народ говорит, что коршуны (*nibbi*) избегают чумного воздуха и там, где обитают коршуны, не бывает отравленного воздуха. Мы слышали много раз, что этот яд передается от людей свиньям; это вполне может быть в силу некоего подобия их, я не скажу духов, но телес. Два раза в эти дни [эпидемии] кот и собака переносили болезнь из дома в дом, но сами эти животные не заболели. И не удивляйся, что иногда животное или человек принимает в себя вышеназванное испарение и не заражается от него, но заражает других, ведь и железо, раскаленное добела,⁵⁵ воспламеняет и сжигает дотла паклю и солому, а они его – нет. И это происходит в силу предрасположенности субъекта, который воспринимает воздействие, на чем и основывается большая часть результата воздействия (*effecto*), согласно Аристотелю, Галену и Авиценне. Так случилось и в эти дни [эпидемии] на нашей вилле, когда мальчик двух лет на протяжении целого дня находился возле больного семи лет и много раз ел кусочки пищи, ранее пережеванные тем вторым; и он от него не заразился, но передал заразу другим, которые оставались далеко от больного. Не верь же, когда говорят: я, вероятно, вообще не предрасположен к восприятию [заразы]. Держи в уме следующее правило природы (*regola physica*): когда материя сильно предрасположена к восприятию воздействия, передающий его по-

⁵⁵ Перевод выражения «*il ferro candito*» – интерпретирующий.

средник (*causione agente*) из-за слабости последней действует сразу; подобно тому, как искра воспламеняет паклю и серу. И напротив, наимогнейшая причина воздействует на материю, даже если последняя, как кажется, к этому не предрасположена. Ведь хотя серная спичка задается пламенем быстрее, чем полено, а дрова мелкие и сухие – быстрее других, все же пылающая печь ни много ни мало сразу же воспламеняет даже большие и свежесрубленные дровины, потому что высочайшая мощь (*somma potentia*) передающего посредника сразу приуготовляет к восприятию воздействия и быстро формирует его. И как много раз было показано, чумное испарение из-за силы вызывающих его причин является наисильнейшим по своему воздействию, и ты даже не можешь представить, насколько сильным. Так что еще раз, кто не предрасположен [к заражению] в одно время, окажется предрасположен в другое.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гурьянов, И.Г., пер. (2015) «Марсилио Фичино. *О жизни* 11–7», *Платоновские исследования* 3.2, 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2019a) «Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино», *Платоновские исследования* 10.1, 134–157.
- Гурьянов, И.Г. (2019b) «Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино», *Платоновские исследования* 11.2, 245–275.
- Иванова, Ю.В., Соколов, П.В. (2011) *Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени. Гуманитарные дисциплины*. Москва: Квадрига.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²) *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. Москва: ЛУМ.
- Тыжов, А.Я., ред. (2007) *Авл Геллий. Антические ночи. Книги I–X*. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия».

REFERENCES

- Alfani, G., Murphy, T.E. (2017) "Plague and Lethal Epidemics in the Pre-Industrial World," *The Journal of Economic History* 77.1, 314–343.
- Allen, M.J.B., eds. (1979) *Ficino M. Philebus Commentary*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press.
- Byrne, J.P. (2004) *The Black Death*. Westport (CT); London: Greenwood Press.
- Cohn, S.K. (2010) *Cultures of plague: medical thinking at the end of the Renaissance*. New York: Oxford University Press.
- Copenhaver, B.P. (2009) "Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's *Platonic Theology*," *Vivarium* 47.4, 444–479.

- Cunningham, A. (1992) "Transforming Plague: The Laboratory and the Identification of Infectious Disease," A. Cunningham, P. Williams, eds. *The Laboratory Revolution in Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 209–244
- Flemming, R. (2019) *Galen's Treatise Περὶ Ἀλμπίας (De indolentia) in Context*. Leiden: Brill.
- Green, M.H. (2014) "Taking 'Pandemic' Seriously: Making the Black Death Global," *The Medieval Globe* 1, 27–61.
- Hankinson, R.J. (2003) "Causation in Galen," J. Barnes, J. Jouanna, eds. *Galen et la philosophie*. Genève: Librairie Droz, 31–72.
- Hirai, H. (2001) "Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino," M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, eds. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 257–284.
- Jacquart, D. (1993) "La scolastica medica," M.D. Grmek, ed. *Storia del pensiero medico occidentale. Vol. 1: Antichità e medioevo*. Rome: Editori Laterza, 261–322.
- Kaske, C.V., Clark, J.R., eds. (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.
- Katinis, T. (2007) *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Katinis, T. (2010) "A Humanist Confronts the Plague: Ficino's *Consilio contro la Pestilentia*," *Modern Language Notes* 125, 72–83.
- Kristeller, P.O. (1961) *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*. New York: Harper & Brothers.
- Martínez, J. (2017) "Political Consequences of the Plague of Athens," *Graeco-Latina Brunensia* 22.1, 135–146.
- Morrison, A.S., Kirshner, J., Molho A. (1985) "Epidemics in Renaissance Florence," *American Journal of Public Health* 75, 528–535.
- Muccillo, M. (1994) "Falcucci, Niccolò," *Dizionario biografico degli Italiani* 44, 401–404.
- Nutton, V. (1983) "The seeds of disease: An explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance," *Medical History* 27.1, 1–34.
- Totelin, L.M.V. (2004) "Mithradates' Antidote: A Pharmacological Ghost," *Early Science and Medicine* 9.1, 1–19.
- Vredeveld, H. (1998) "*Hippocrates coitum comitiali morbo similem iudicavit*: a Note on Marsilio Ficino, *De vita*, I, 7," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60.3, 741.
- Zuccolin, G. (2010) "Medici a corte e formazione del signore," M. Ferrari, ed. *Costumi educativi nelle corti europee, XIV–XVIII secolo*. Pavia: Pavia University Press, 77–102.
- Zuccolin, G. (2012) "The *Speculum phisionomie* by Michele Savonarola," A. Musco, S. D'agostino et al., eds. *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. Vol. II.2. Palermo: FOTOGRAF, 873–886.

In Russian:

- Guryanov, I.G., tr. (2015) «Marsilio Ficino. *De Vita* I.1–7», *Platonic Investigations* 3.2, 147–197.

- Guryanov, I.G. (2019a) «Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino's Philosophy», *Platonic Investigations* 10.1, 134–157.
- Guryanov, I.G. (2019b) «The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy», *Platonic Investigations* 11.2, 245–275.
- Ivanova, J., Sokolov, P. (2011) *Krome Dekarta: razmyshleniya o metode v intellektual'noi kul'ture Evropy rannego Novogo vremeni. Gumanitarnye discipliny* [*Besides Descartes: Thinking of Method in European Intellectual Culture of Early Modern Period*]. Moscow: Kvadriga.
- Kudryavtsev, O.F. (2018²) *Florentiyskaya Platonovskaya Akademiya. Ocherk istorii dukhovnoy zhizni renessansnoy Italii* [*Platonic Academy of Florence. An Essay on the Intellectual History of Renaissance Italy*]. Moscow: LOOM.