

**О ДУШЕ: ПЛАТОНИЗМ МНОЖЕСТВЕННОСТИ
В КОНТЕКСТЕ НАТУРФИЛОСОФИИ
МАРСИЛИО ФИЧИНО**

Д. С. ШАЛАГИНОВ

Независимый исследователь (Москва)
deterritorisation@yandex.ru

И. Г. ГУРЬЯНОВ

ИОН РАНХиГС (Москва), РГГУ (Москва)
ilgur@yandex.ru

DENIS SHALAGINOV

Independent researcher

ILYA GURYANOV

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russian State University for the Humanities (Moscow)

ON SOUL: PLATONISM OF MULTIPLICITY IN THE CONTEXT OF MARSILIO FICINO'S
PHILOSOPHY OF NATURE

ABSTRACT: The article is devoted to the consideration of the so-called Platonism of multiplicity in connection with the tendency in philosophy of recent decades to reevaluate “non-modern” modes of existence, thinking and knowledge. The most important aspect of this reevaluation is the rejection of Cartesian dualism (as a philosophical “symbol” of the modern era) in favor of anti-substantialist thought based on the conceptualization of the multiplicity of relations. Following this theoretical line, the authors identify key features of modern thinking and attempt to find an alternative to the modern (Cartesian/Kantian) concept of the subject in Platonic philosophy (in its Renaissance interpretation). For this purpose, the authors first of all clarify their approach to Platonism, construed not as a heritage of the metaphysical past, but as the very potentiality of philosophy itself. In support of this interpretation, various versions of the reactualization of Plato’s ideas in contemporary philosophy are given, associated with the names of J. Patočka, A. Badiou, and I. H. Grant. Following a brief consideration of their “Platonisms,” and clarifying the key concept for this article, “Platonism of multiplicity,” this concept is applied to the Renaissance Platonism of Marsilio Ficino in order to examine in detail the naturephilosophical concept of the soul that he developed. Drawing on extensive research material, the authors describe the constitution of the soul as Ficino understood it, and demonstrate in what sense this

concept, repressed by modernity, is an alternative to Cartesian and/or Kantian subjectivity, and explain why the task of current philosophical thought is to provide the conditions for its return.

KEYWORDS: Platonism of multiplicity, soul, naturephilosophy, Marsilio Ficino.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, РГГУ; The research is funded by Russian Science Foundation No. 23-18-00971, Russian State University for the Humanities.

Одной из наиболее заметных тенденций в философии последних двух десятилетий является переоценка «немодерных» модусов существования, мышления и знания. Ключевым аспектом этого переосмысления становится отказ от картезианского дуализма (как философского «символа» модерна) в пользу антисубстанциалистской мысли, основанной на концептуализации множественности переплетающихся отношений¹. Упразднение современной дуалистической модели, сопровождающееся пристальным вниманием к ее альтернативам, выступает общим знаменателем для таких разных проектов, как, например, «антропологические философии» Эдуарду Вивейруша де Кастру и Тима Ингольда, экология отношений Филиппа Дескола, теория симпозиаса Донны Харауэй, космотехническое мышление Юка Хуэй и многие другие². Чтобы понять, чем мотивирован выход из координат модерна, требуется прежде всего объяснить, чем эта эпоха определяется, выделив ее основополагающие черты, одной из которых является унификация знания путем его математизации³. Поскольку едва ли можно указать концепции, не принимающие во внимание исторически конкретные и противоречивые проявления

¹ Речь идет о так называемых реляционных онтологиях, в которых реальность трактуется как сотканная из отношений, а значит, «знание может быть только отношением внутри отношений (la connaissance ne peut être qu'une relation au sein de relations)» (Montebello 2015, 82).

² См. соответственно: Вивейруш де Кастру 2017; Ингольд 2024; Дескола 2012; Харауэй 2020; Хуэй 2023.

³ Как резюмировал Кант, «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики» (Кант 1994, 251). Roux 2010 справедливо отмечает, что ландшафт знания раннего модерна предполагал разные формы математизации «науки» (прежде всего, в смысле знания о природе), всестороннее исследование которых еще только предстоит осуществить, однако в их основании все же можно усмотреть единую метафизику. В то же время существует целый ряд исследований, вписывающих математизацию в более широко понимаемые рамки эпистемологических трансформаций рассматриваемого периода. Так, например, в ставшей уже классической работе «Объективность» математизация наук, связанных с наблюдением, по-видимому, оказывается лишь

модерна, постольку ставка на обсуждение одной его черты может быть оправдана в той мере, в какой она позволяет выйти на разговор о метафизике модерна в ее отношении к «другим началам» философии⁴. И если интересующая нас современная философия обретает определенность, отталкиваясь от разных «сборок» метафизики модерна, то самому модерну приписывается схожая процедура в отношении к предшествующим традициям — в частности, к платонической философии. Философская археология знания здесь тесно сближается с ключевой гипотезой психоанализа: вытесненное (в топологическом смысле) никогда не находится вне изучаемого поля, но, напротив, составляет саму суть дела. В настоящей статье мы попытаемся показать, как забытая философским каноном модерна за «недоверенность» и «спекулятивность» — то есть «ненаучность» — платоническая натурфилософия (в ее ренессансном прочтении) резонирует с критикующими модерн философскими проектами, построенными на реляционных «основаниях», равно как и с другими: всерьез делающими ставку на современность жеста обращения к Платону. Осуществляемый таким образом философский *анамнесис* призван вывести нас окружным путем к понятию субъекта, которое позволит описать конкретность и динамику историко-природных изменений *до* выделения категориальной пары природа-история в ее современном виде и *без* использования элементов «психологического» языка модерна, конституирующего ценность автономного индивида⁵. Речь пойдет о значении натурфилософского понимания души.

одним из способов «стандартизация наблюдающих субъектов и наблюдаемых объектов путем устранения индивидуальных особенностей (...) отдельных наблюдателей (...) и отдельных феноменов» (Дастон, Галисон 2018, 116).

⁴ Характерно, что даже альтернативные картезианству проекты (выделяемые исследователями по критерию их «прагматической» ориентации), направляемые, однако, той же идеей методической организации знания, все равно приводят к «геометризации» картины мира модерна (См. Иванова, Соколов 2011, 10–11).

⁵ Следует отметить, что у отношений современной науки с «психологизмом» долгая и непростая история. Целые направления психологии XIX–XXI вв. боролись за очищение языка своей дисциплины от всякой «субъективности», делая ставку на сближение с «объективными» науками: они не просто не опирались на кантовское понятие автономного субъекта, но и усматривали в любой концептуализации субъективности знак недоверенности. При этом сама позиция поиска «объективного» языка науки, по-видимому, в существенных чертах конституирована кантовской эпистемологией, которая таким образом проносит в модерную науку определенное понимание субъекта «контрабандой». Ср. Дастон, Галисон, 373: «С самого начала молодые науки о мышлении и ощущении использовали в качестве аналитического инструмента кантовский словарь объективности и субъективности, чтобы

В работе «Негативный платонизм»⁶ Ян Паточка — классик чешской философии XX века, развивающий идеи феноменологии Гуссерля, — пишет:

Новое время также начинается с метафизики; оно выступает лишь против старых метафизических концептов, которые стремится заменить новыми, и прежде всего оно стремится заменить старый онтологический концепт математическим. И это превращение математического разума в метафизику, которое мы находим, например, у Декарта, сопровождается существенным изменением в понимании разума: теперь акцент ставится на понятии достоверности... Но тем самым метафизический рационализм готовит собственную смерть, поскольку применительно к природе оказывается, что если разум не обладает изначально целостным характером, то и вера в то, что к этой целостности можно прийти, отталкиваясь от ясного и отчетливого понимания простых и единичных истин, представляет собой не более чем *artikulus fidei* этой более строгой науки...⁷

Этот критический анализ середины прошлого века, ценный для нас прямым выходом на разговор о современности жеста обращения к Платону, поддерживается концептуально чуть более нюансированными работами, написанными позднее. Так, Хуэй отмечает, что оборотной стороной современной унификации знания оказывается гомогенизация мира (точнее — несводимых друг к другу модусов существования), а следовательно, «парадигма модерна» подрывает «локальность и разнообразие, поскольку она настаивает на универсальной эпистеме и концепции прогресса»⁸. В основе идеи прогресса лежит логика замещения («старого» — «новым»), что в эпистемологическом срезе означает вытеснение разнообразных «предрассудков» рациональным (ясным и отчетливым) познанием, где рациональность предполагает универсальную воспроизводимость знания, то есть возможность его абстрагирования от конкретных мест. Кроме того, логика замещения определяет особую темпоральность модерна — специфический опыт и понимание времени, — что, в частности, позволяет описать модерн не столько как эпоху, сколько как

обозначить разделение между самостью и миром. Но их собственные результаты принуждали к изменению этой границы и повторному картографированию территории по обеим ее сторонам».

⁶ Которая, как и другие тексты Паточки, все еще остается «знакомой узкому кругу отечественных исследователей» (Василенко, Кузнецова 2022, 68).

⁷ Паточка 2006, 25.

⁸ Нui 2020, 61.

«фабрику времени», которая непрестанно производит различие между прошлым и будущим⁹. Одним из условий этого производства (и здесь мы возвращаемся к философскому символу модерна) становится возникновение новой конфигурации субъективности, чья «внутренняя организация (...) одеревенела в форме “познающего” и волеизъявляющего “субъекта”, который в этом качестве правит миром»¹⁰. Но такое правление возможно лишь благодаря первичному отделению субъекта от мира в форме рефлексивного Я, то есть благодаря операции, конститутивной для картезианства:

Res extensa / res cogitans: имеются укорененные онтологией отдельно друг от друга материя и дух, и это облегчает образование рефлектирующего «субъекта», который, однако, оказывается загнан в себя и непоправимо отрезан, вернее — *отключен* — от мира, какими бы усилиями он затем ни пытался восстановить с ним близость¹¹.

Такого рода «отключенность» усиливается в кантианской эпистемологической модели через проведение границы между феноменами и ноуменами, поскольку это разделение означает, что «вещи-в-себе становятся недоступными, в то время как трансцендентальный субъект симметричным образом бесконечно отдаляется от мира»¹². Таким образом, утверждаемый в мышлении модерна разрыв между материей и духом и, как следствие, между миром и человеком ведет к «господству *деонтологизированного субъективизма*», продуктом которого, в свою очередь, оказывается утопический (буквально без-местный, то есть оторванный от мест и в этом смысле универсальный) активизм модерна, характеризующийся прямолинейным движением к «полному переустройству, к “новому сотворению” Земли и всего космоса руками человека»¹³. В этом свете неизбежно возникает вопрос о путях «освобождения от той тирании субъективности, которая характерна для новоевропейской философии (...)» и составляет идеологическую основу индустриальной

⁹ По словам Латура, модерн — не конкретный период, а «темпоральный механизм», см. Латур 2018, 208, 269; о современном темпоральном опыте, в котором «настоящее непрерывно превосходит и затмевает прошлое», см. Ингольд 2024, 170.

¹⁰ Жюльен 2005, 205.

¹¹ Жюльен 2014, 200.

¹² Латур 2006, 121; цит. по: Хуэй 2023, 58.

¹³ Гайденок 1997, 480. Ср.: «прямая линия модерна, ведомая большим нарративом прогресса, *утопична*» (Ингольд 2024, 248).

цивилизации с ее агрессивным наступлением на все живое, включая и самого человека»¹⁴. Другими словами — вопрос об *альтернативах* современной субъективности. Одной из таких альтернатив и выступает душа, как та понимается в платонизме.

Но что мы имеем в виду под «платонизмом»? Можно ли говорить о нем как некоем *едином* учении? Каждый, кто хоть немного знаком с европейской философией, слышал изречение Альфреда Норта Уайтхеда о том, что вся она — не более чем ряд примечаний к сочинениям Платона. Оттолкнувшись от этого набившего оскомину высказывания, мы попытаемся его *детривуализировать*, подключив к другому: «Платон не был бы Платоном, если бы в нем не было чего-то большего, чем Платон»¹⁵. В этом ракурсе Платон оказывается не только философом и(ли) историческим персонажем, но также *идеей*, под которой, вслед за Паточкой, мы будем понимать не столько вид, сколько условие видения¹⁶. И если идея есть сила рас-предмечивания¹⁷, то, по этой логике, Платон (как идея) — это «аттрактор»¹⁸, к которому по-своему приближаются различные *версии* платонизма, никогда этого аттрактора не достигая, поскольку идея принципиально неэмпирична, а значит, избыточна относительно своих актуализаций. Другими словами, платонизм — пространство возможностей, реализуемых в «примечаниях» путем реинтерпретации идеи, которая не дана как вещь, но заявляет о себе только в своих воплощениях. Соответственно, платонизм «как таковой» оказывается чистой множественностью, не совпадающей целиком и полностью ни с одной из интерпретаций Платона. Важное следствие такого подхода заключается в том, что платонизм — это не достояние (метафизического) прошлого, а сама *потенциальность* философии, в том числе и современной, о чем, в частности,

¹⁴ Гайденко 1997, 7.

¹⁵ Паточка 2006, 24.

¹⁶ См.: «более сущностным образом [идея] есть то, что прежде всего позволяет видеть» (Паточка 2006, 40).

¹⁷ См.: «так понятая идея сама никогда не может быть увидена, она далека от того, чтобы быть предметом в себе, она лишь образует начало и исток всего *человеческого* опредмечивания, но только потому, что прежде всего и основополагающим образом она является силой рас-предмечивания и де-реализации, силой, из которой протекают все наши способности противостоять “голой реальности”, которая в противном случае была бы возложена на нас как абсолютный, неотвратимый и непреодолимый закон» (Паточка 2006, 41).

¹⁸ О платоновской идее как аттракторе см. Grant 2006, 45.

свидетельствует «повторение платоновского жеста» как узловым момент одной из ключевых концепций в актуальной философской конъюнктуре, а именно концепции Алена Бадью.

Каков смысл «платоновского жеста», о котором говорит Бадью? Что именно он стремится «повторить»? В конечном счете, почему для него важна фигура Платона? В «Манифесте философии» (1989) Бадью подходит к анализу состояния европейской мысли второй половины XX века через аналогию противостояния Платона софистам¹⁹. По Бадью, импульс современной софистики (восходящей к фигуре Ницше) заключается в том, чтобы «излечиться от платонизма», а это, в свою очередь, равнозначно отказу от категории истины. Переворачивая эту логику, Бадью утверждает:

Наш век и Европа должны быть повелительным образом излечены от антиплатонизма. Философия будет существовать лишь в том случае, если она предложит в соответствии со временем новый этап в истории категории истины²⁰.

Соответственно, с точки зрения Бадью, «центром тяжести любого платоновского жеста» является истина²¹. Эту категорию он концептуализирует как «процесс верности некоторому событию»²². Чтобы понять, что под этим подразумевается, полезно сравнить идеи Бадью с более традиционными подходами к платоновской философии. Если, к примеру, в трансценденталистском прочтении платонизма, последний предполагает существование «особой сферы сомнений — когда мы сомневаемся, является ли нечто подделкой или оригиналом»²³ (или, по тому же принципу, мнением или истиной), то Бадью отбрасывает такого рода сомнения в пользу *производства* (истин), тем самым радикально смещая вопрос о доступе к «оригиналу». «Нет никакого

¹⁹ Бадью приводит ряд черт, определяющих современную софистику: «Решающая важность языка и его переменчивости в разнородных играх, сомнения касательно уместности понятия истины, риторическая близость к эффектам искусства, прагматическая и открытая политика — вот сколько общих черт у греческих софистов и у множества современных направлений...» (Бадью 2012, 70).

²⁰ *Ibid.*, 73.

²¹ *Ibid.*, 74.

²² Бадью 2006, 66.

²³ Протопопова 2022, 13.

Неба истин», пишет он, поскольку истина представляет собой «имманентный разрыв», или, что то же самое, «дыру» в устоявшемся знании²⁴, а следовательно, истина не является и не может быть вечной — она *временна*; более того, истина и есть *условие* времени. Всё это обретет более точный смысл, как только мы примем во внимание один из ключевых шагов, совершаемых Бадью, — отождествление онтологии с математикой²⁵. Как он объясняет, дело в том, что...

...ничто в математике не имеет отношения ко времени — за вычетом того, что существует история математических истин. Множественность множественностей, это до бесконечности рассеивающееся тканье единственной пустоты, которое является основой осмысляемого математикой бытия, никакого времени не имеет. (...) *...множественность как абсолютно первоначальная форма Бытия не более пространственна, нежели временна. (...) Вечность не смутное трансцендентное обещание. Она записана, историзована, в математическом тексте. Математика — это история вечности*²⁶.

Из математизации бытия, в свою очередь, вытекает вполне симптоматичное сближение «платоновского жеста» Бадью с картезианством (причем последнее играет едва ли не главную роль в задаче, которую он ставит перед современной философией²⁷):

...как и Декарт «животных-машин», я не думаю, что жизнь как таковая имеет отношение ко времени. (...) И мы сами, осмысляемые как животные, то есть как чисто живые, тоже находимся вне времени. Мы лишь в циклах Бытия. (...) Время «начинается» с вмешательства, поскольку время бывает только у истин²⁸.

Другими словами, лишь *констатируя*, что произошло событие, — или, как выражается Бадью, осуществляя «именование», понятое как «интерпретирующее вмешательство» в ситуацию, — мы «овременяем» бытие и в том же самом жесте открываем возможность становления субъектами истины через

²⁴ Бадью 2006, 66; ср.: «истина образует дыру в знании [а значит,] не бывает знания истины, а бывает лишь *производство* истин...» (Бадью 2012, 53).

²⁵ См.: «математика — это действенная онтология» (*Ibid.*, 79).

²⁶ *Ibid.*, 136.

²⁷ См.: «задача состоит в том, чтобы *подхватить* нить современного разума [la raison moderne], сделать *еще один шаг* в преемственности “картезианского размышления”» (*Ibid.*, 52). Более того, Бадью открыто заявляет: «по сути, я — картезианец» (*Ibid.*, 140).

²⁸ *Ibid.*, 137.

верность поименованному событию. В результате, как резюмирует Жан-Франсуа Лиотар²⁹, шаг Бадью равнозначен попытке переосмыслить всю философскую проблематику в терминах единого и множественного, причем единое — не более чем результат счета-за-одно множественности, производимого в ситуации (где «в» — маркер имманентности, ведь, повторимся, с точки зрения Бадью — которую мы разделяем, — «нет никакого Неба истин»). Как следствие: если в трансцендентальной трактовке платонизма единое в конечном счете заявляет о себе в понятии блага как условия истинного познания (платоновская метафора солнца), то жест Бадью означает утверждение «платонизма множественности»³⁰, в котором множественными оказываются как бытие, так и истина.

Вопрос, который нельзя не задать концепции Бадью, состоит в следующем: является ли истина центром тяжести *любого* платоновского жеста? Вопрос этот тем более оправдан, что Бадью и сам говорит о множественном характере такого жеста³¹. Кроме того, принимая за отправную точку платонизм множественности, можно ли считать математизирующий подход к его концептуализации единственно возможным? Ниже мы попробуем показать, что это не так — и если, как остроумно заметил Франсуа Ларюэль, Бадью стремится перевоспитать философию через математику³², то мы попробуем подступить к платонизму с позиции «эзотерической» медицины, опирающейся на специфическую натурфилософию. Путеводной нитью нам послужит понятие души — но такой души, которая не противопоставляется телу, а трактуется в качестве одного из аспектов «природы», в свою очередь понятой как мировая душа в многообразии ее пластичных проявлений. Однако сначала (в пику Бадью) следует привести другие примеры «платоновского жеста», выстроенные на иных, некартезианских основаниях.

Проводя линию умножения платоновского жеста, нельзя пройти мимо двух попыток реактивации платонизма в философии XX–XXI вв., а именно

²⁹ В: *Ibid.*, 108–109.

³⁰ *Ibid.*, 74–75. Но множественностью характеризуется и трансцендентальная трактовка платонизма. Так, разрабатывая эту трактовку, Ирина Протопопова отмечает, что «блуждания» платоновского Сократа вовсе не тождественны методическому сомнению Декарта (приписывающего Сократу собственную исследовательскую стратегию); более того, «Платон не признает [математические истины] первоначалами ума», то есть трансцендентальными условиями познания (Протопопова 2022, 23).

³¹ Бадью 2012, 79.

³² Laruelle 2013, vii.

тех, что были предприняты (уже упомянутым) Паточкой и Йэном Гамильтоном Грантом. Если первый инициировал возвращение к платоновскому мотиву «заботы о душе», то второй реконцептуализировал платоновскую физику в обход ее интерпретации Аристотелем (а, по Гранту, «между аристотелевской и картезианской натурфилософией существует преемственность, а не разрыв»³³). Поэтому, прежде чем перейти к вопросу о натурфилософском понимании души (в ренессансном платонизме), бегло рассмотрим обе попытки, нащупав в них точки притяжения и отталкивания. Анализируя предложенную Паточкой трактовку платоновской концепции души, Филип Карфик открыто указывает на антикартезианский характер его интерпретации. Усилие Паточки направлено на разработку «онтологии человеческой жизни» исходя из платоновского учения о душе, которое, с точки зрения чешского феноменолога, может быть описано как «новая наука», но такая, что идет вразрез с онтологией *res cogitans*, поскольку сконцентрирована на «способе бытия, который принципиально не является способом бытия *res*»³⁴. Итак, душа — не мыслящая субстанция, но тогда что она собой представляет? Паточка подходит к этому вопросу через понятие движения³⁵: если душа не приводится в движение извне, то должна привести себя в движение сама — однако так понятая душа не просто обладает способностью к самодвижению, но мыслится как сам принцип движения во вселенной. Отсюда Паточка выводит концепт «онтологического движения», не предполагающего наличие готовой субстанции, а представляющего собой «процесс, в ходе которого субстанция как таковая структурируется, когда потенции ее природы актуализируются»³⁶. Размежевание Паточки с картезианством с точки зрения концептуализации души не означает отказа от наделения математики важнейшей ролью в познании, но сама математика здесь «одушевляется»:

В области математики у нас есть числа, линии, поверхности, стереометрические тела. Всего четыре геометрических пространственных представления. Но эти четыре пространственных представления, взятые вертикально, в то же время дают

³³ Grant 2006, 30.

³⁴ Karfik 2021, 316.

³⁵ Как утверждает Карфик, «[Паточка] объясняет платоновскую доктрину самодвижения в свете своей собственной “радикализации” аристотелевского понятия *kinēsis* и представляет Платона как раннего предшественника собственной идеи о том, что сущность человеческой жизни должна пониматься как движение. При этом он намеренно преуменьшает космологическое значение доктрины самодвижущейся души» (*Ibid.*, 315. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.).

³⁶ *Ibid.*, 314.

модель иерархии бытия: внизу — материальный мир, затем математический, выступающий посредником между материальным миром и тем, что выше, и, наконец, архетипы связи неопределенного и единого — *идеи*. Математическое неразрывно связано с идеями, и это *математическое* есть в то же время душа³⁷.

Таким образом, в разработанном Паточкой учении о душе математика наделяется функцией посредника между двумя мирами — вещей и идей, — но действительно ли такое «двоемирие» является неотъемлемой характеристикой платонизма (как принято считать)? И с этим вопросом мы обращаемся к концепции Гранта. Как и Паточка, Грант уделяет большое внимание душе как принципу движения, которое он трактует как непрерывное становление, предшествующее уровню тел, то есть он интерпретирует самодвижение души не через форму, а через силу³⁸. Придерживаясь натурфилософской позиции, Грант делает ставку прежде всего на «Тимей», в котором, в отличие от Паточки или Бадью, видит отнюдь не «фантастическую» космологию или «неправдоподобное и эксцентрическое повествование»³⁹, а теорию Вселенной. Однако для того, чтобы к этой теории подступить, требуется прежде всего очистить платонизм от ретроактивного влияния аристотелевской интерпретации Платона с точки зрения «эмпирической морфологии», или, как выражается Грант, «соматической» физики, «изуча[ющей] преимущественно тела и величины...» (О небе 268a1–3)⁴⁰. Напротив, платоновская физика, в прочтении Гранта, стремится объяснить «возникновение» космоса (*Ti.* 28b9)⁴¹, а «поскольку лишь в процессе своего генезиса Вселенная обретает тело, физика не ограничивается соматикой»⁴². Одним из искажений доктрины Платона в результате ее толкования Аристотелем как раз и становится идея о разделении космоса надвое⁴³ (ее перевод из физики в *метафизику*); выступая против этой идеи, Грант утверждает, что «платонизм рассматривает

³⁷ Patočka 2002, 102. Цит. по: Нуй 2024, 52.

³⁸ Grant 2006, 41–42.

³⁹ Соответственно: Karfik 2021, 31; Бадью 2004, 96.

⁴⁰ Пер. А. В. Лебедева.

⁴¹ Пер. С. С. Аверинцева.

⁴² Grant 2006, 28.

⁴³ Ср.: «Вся традиционная история ⟨...⟩ греческой философии уже является реинтерпретацией ⟨...⟩ с позиции учения Аристотеля. ⟨...⟩ У Аристотеля трансценденция с фатальной неизбежностью превращается в ⟨...⟩ *надмировую реальность*» (Паточка 2006, 20, 24. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.).

только одну природу, состоящую из сил или становлений, от которых не свободно и само бытие»⁴⁴. Ниже, подхватывая нить натурфилософской интерпретации платонизма, мы также хотели бы заострить его панпсихистский аспект, пролив дополнительный свет на характер утверждаемого Грантом «единства» природы. Если, как отмечает Дэвид Скрбина, в учении Платона душа — «натуралистический, воплощенный аспект существования»⁴⁵, то возникает вопрос:

...каковы взаимоотношения между мириадами индивидуальных душ и мировой душой? Являются ли индивидуальные души действительно отдельными сущностями, или же это всего лишь «аспекты» единой Души?⁴⁶

Последовательно проводя линию неразделимости и множественности, мы попытаемся ответить на этот вопрос при помощи понятия *участия* конкретных душ в мировой душе (и наоборот). Такое участие не означает, что души находятся в мировой душе⁴⁷; скорее, они *имманентны* мировой душе и, стало быть, неотделимы от нее так же, как она неотделима от них. Соответственно, мы хотим помыслить мировую душу, или «природу», не как целое, частями которого являются конкретные души, а, скорее, как «единство, относящееся только к множественному [unité qui ne se dit que du multiple]»⁴⁸. В свою очередь, из этого проистекает неуместность выбора между единым и многим, а значит, и возможность (альтернативного бадьюанскому) платонизма множественности⁴⁹. Именно эту связь множественности и участия мы и рассмотрим на материале ренессансной натурфилософии Марсилио Фичино.

«Платоновский жест» Фичино очевиден, общепризнан исследователями и оформлен именно как «повторение Платона» после его многовекового забвения, а не создание некоей «новой» философии. В обращенном к Козимо

⁴⁴ Grant 2006, 29.

⁴⁵ Skrbina 2005, 38.

⁴⁶ *Ibid.*, 45.

⁴⁷ Что было бы вариацией на тему современной логики вмещения, см. Ингольд 2024, 120–163.

⁴⁸ Делёз, Гваттари 2010, 263. Перевод изменен. — Д.Ш., И.Г.

⁴⁹ Понятие множественного не укладывается в оппозицию между единым и многим, поскольку не совпадает с последним термином; как отмечает Аннмари Мол, «я пытаюсь различать между “многочисленным” (*plural*) и “множественным” (*multiple*) и использовать последний термин для обозначения того, что (...) больше, чем одно, и меньше, чем множество» (Мол 2017, 16).

Медичи предисловии к первой (рукописной) публикации своих переводов Платона на латинский язык 1464 г.⁵⁰, Фичино пишет:

То, что не было дано увидеть живому Платону, дано увидеть усопшему⁵¹. Ведь совсем недавно его дух (*spiritus*), живущий в его произведениях и говорящий на аттическом наречии, перелетел из Византия во Флоренцию к Козимо Медичи. И чтобы он мог говорить с Козимо не только по-гречески, но и на латинском языке, представляется стоящим трудов то, что я перевел на латынь некоторые из тех многочисленных вещей, которые он говорит по-гречески. Итак, счастливый Козимо, прими двенадцать платонических сочинений, а именно десять его диалогов и два небольших сочинения платоников Спевсиппа и Алкиноя⁵².

Проанализировав разные версии этого предисловия, Джеймс Хэнкинс довольно убедительно показал, что Фичино имеет в виду следующее: дух Платона «живет» именно в конкретном греческом тексте, то есть в кодексе сочинений Платона, полученном Козимо⁵³. Однако это не единственное «место» его животворного присутствия как в «материальном», так и в историческом смысле. Платонический «дух» выражает себя в звучащем слове, которое, однако, не следует представлять в виде механически повторяемой формулы — подобия магического заклинания, но напротив, оно выражает себя многообразно и переменчиво (частным проявление этого является и возможность адекватного переложения Платона с одного языка на другой, в которой убежден Фичино). Поэтому и добавление к публикации платоновских диалогов двух произведений философов-платоников не является чисто техническим эдичионным решением, ведь для Фичино «истинность» платонической традиции в целом обеспечивается не просто декларативной принадлежностью к ней тех или иных авторов, но их соучастием «в духе». Наиболее явно это видно в предисловии Фичино к изданию его переводов Платона 1492 г.:

⁵⁰ О составе этого издания из 12 произведений, включающего в себя и диалоги, в настоящее время считающиеся псевдоэпиграфами Платона, а также о его историческом контексте см. Кудрявцев 2018, 55–61.

⁵¹ Чуть ранее в тексте реминисценция платоновского *R.* 5, 473 sqq.

⁵² Цит. по: Kristeller 1937, 104 (с учетом разночтений, указанных в работе Hankins 1990 на основании исследований Себастьяно Джентиле). Перевод Robichaud 2018, 54, в котором причастие «*vivens*» отнесено к существительному «*voce*», ошибочен.

⁵³ Hankins 1990, 156–157.

Прежде всего, всех вас, пришедших сюда внимать божественному Плотину⁵⁴, я призываю ценить услышанное как слова самого Платона, говорящего от лица Плотина (sub Plotini persona). Ибо или Платон некогда снова ожил в Плотине (объяснение чему охотно дадут наши пифагорейцы), или один и тот же даймон сначала навевал Платону, а затем Плотину (что никто из платоников не будет отрицать) — в общем, один и тот же вдохновитель (aspirator) веет из уст (os) Платоновых и Плотиновых. Но, дыша в Платоне, он изливается более плодотворным духом (spiritum), тогда как у Плотина — в дыхании более коротком (flatum angustiolem)⁵⁵, и хотя я не назвал бы его более благородным (augustiolem), по крайней мере, оно не менее благородное, чем у Платона, а подчас чуть ли и не более глубокое (profundiolem). Таким образом, одно и то же божество (numen) устами обоих изливает для рода человеческого божественные оракулы, достойные в обоих случаях самого проникательного толкователя...⁵⁶

Исследователи неоднократно отмечали сходство между этим рассуждением Фичино и тем, что пишет о Платоне и Плотине Августин в диалоге «Против академиков» (3.18.41; = 81.26–82.5 Adam, Fuhrer)⁵⁷, а именно:

⁵⁴ Кудрявцев 2018, 161–163 небезосновательно полагает, что эта формулировка отсылает к «публичным лекциям» о Плотине, которые Фичино читал в церкви монастыря Санта Мария дельи Анджели во второй половине 80-х гг. XV в. — иначе говоря, к опыту живой коммуникации. Фичино охотно включал в свои более пространственные произведения фрагменты и даже полные тексты ранее опубликованных посланий и речей, почти не меняя их.

⁵⁵ Чтение данного места Saffrey 1996, 496 не дает удовлетворительного смысла. Мы принимаем чтение Robichaud 2018, 224, отмечающего фонетическую игру angustiolem — augustiolem. Ниже в предисловии Фичино говорится, что переводчик Плотина должен стараться дать как можно более точное (diligentius) объяснение «гномическим выражениям» (verbis quam brevissimis), а также о его «необычайном краткословии» (incredibilem tum verborum brevitatem) — все это характеристики нарратива, коррелятивные словам о коротком дыхании. Надеясь на собственную работу, Фичино пишет, что Плотин «нуждается не столько в языковом переводе, сколько в комментариях» (non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget). Отталкиваясь от этого, в дальнейшем можно более обстоятельно сравнить восприятие Фичино трактатов Плотина и диалогов Платона — иначе говоря, подойти к вопросу о диалектике различий и согласия в философской коммуникации.

⁵⁶ Цит. по: Saffrey 1996, 496, который приводит латинское предисловие Фичино по изданию *Plotini Opera Omnia* 1835 г. под ред. Ф. Крейцера. Безусловно, работать с ним сподручнее, чем с базельским изданием трудов Фичино, в котором соответствующий фрагмент расположен во втором томе, см. Ficino 1576, 1548.

⁵⁷ Кудрявцев 2018, 88–89, Robichaud 2018, 203–204.

После того как спустя непродолжительное время всякое своенравие и упрямство прекратилось, чистейшее и ясное в философии слово Платона (*os illud Platonis*), раздвинув тучи заблуждений, особенно ярко воссияло в Плотине. Этот философ-платоник считался до такой степени подобным Платону, что казалось, будто оба жили (*vixisse*) одновременно, а ввиду разделявших их веков, что один ожил в другом (*in hoc ille revixisse*)⁵⁸.

Разумеется, под *os Platonis* следует понимать подлинное обличье философии Платона, ее суть (в переводе Киевской духовной академии даже говорится «лицо»). И полезно зафиксировать это очень важное для Фичино дискурсивное измерение, когда он говорит о корреляции между познанием и коммуникацией, поскольку чуть ниже Фичино пишет, что «в обычае древних богословов было скрывать божественные тайны под покровом как математических фигур и чисел, так и поэтических образов... Плотин же, по свидетельству Порфирия и Прокла, первый и единственный снял с богословия эти покровы»⁵⁹. Однако несмотря на сходство отдельных выражений и образов в этих фрагментах Фичино и Августина, на более глубоком концептуальном уровне между ними есть существенные отличия. Прежде всего, бросается в глаза, что Фичино отказывается развивать пифагорейскую интерпретацию сущностной связи сказанного Платоном и Плотиним, переходя сразу к платонической, особенностью которой является использование натурфилософского языка. Дыхание, дух, вдохновитель, даймон и, наконец, божество — все это способы терминологически указать на такой источник «платонического слова», который нельзя прямо отождествить с Богом в христианском понимании. Но не дает развернутого объяснения «оживанию одного в другом» и Августин. Мы полагаем, что в его случае это именно риторический прием, подчеркивающий значение Платона и Плотина в его восприятии истории Платоновской Академии, и поэтому предложенный образ никак не соотносится ни с учением Августина о душе (ее происхождении, способах познания и посмертной участи), ни с его пониманием отношений между уровнями человеческого и божественного — то есть творением и Творцом⁶⁰. Однако возникает вопрос, не является ли и соответствующее рассуждение Фичино всего

⁵⁸ Пер. Киевской духовной академии со значительными изменениями.

⁵⁹ Цит. по: Saffrey 1996, 498. Пер. О. Ф. Кудрявцева, который сделан с идентичного текста послания Фичино *Quod divina providentia statuit antiqua renovari* (Кудрявцев 2018, 89).

⁶⁰ Происхождение души — не самое разработанное учение Августина. В некоторых контекстах он положительно отзывался, например, об учении Плотина о миро-

лишь тропом, демонстрирующим к тому же его знакомство с трудами авторитетного христианского богослова?⁶¹

С нашей точки зрения, можно привести два существенных возражения на это предположение. Во-первых, принцип, которому следует Фичино, подбирая слова в данном случае, обнаруживает себя во многих других его утверждениях, не имеющих никаких отсылок к Августину. Так, например, в том же предисловии к Плотину Фичино пишет, что в год публикации его полного перевода произведений Платона «героический дух» (*heroicus animus*) Козимо Медичи побудил «героический ум» (*heroicam mentem*) Джованни Пико делла Мирандола прибыть во Флоренцию и последний, в свою очередь, еще более интенсивным образом сподвиг самого Фичино перевести Платона — ни Фичино, ни Пико не знают, с помощью каких слов это произошло⁶². Нюанс в том, что, как и в случае Платона с Плотинем, к моменту «коммуникации» Козимо с Пико первый уже закончил свой земной путь. Однако Фичино пишет, что Козимо — латинское имя которого, *Cosmus*, созвучно греческому «космос», что неоднократно обыгрывалось его современниками⁶³, — и раньше томился

вой душе: кроме известного раздела *Civ.* 10.2, подборку соответствующих фрагментов дает Zwollo 2019, 167. Однако Августин однозначно отрицал не только метемпсихоз, но и возможность восхождения к уровню божественного («обожения») в земной жизни для сколь угодно чистой и опытной в «подлинной» философии души, то есть для Платона и Плотина, а единственным «божественным оракулом» для него является Писание и Христос, см. *Ibid.*, 409–411, 414–415. Хотя Бог у Августина не является в строгом смысле трансцендентным по отношению к человеку в силу исторического события Боговоплощения и перспективы посмертного воздаяния, Он является трансцендентным по отношению к нашей познавательной активности. И хотя Христос есть жизнь и Церковь, связующая всех верующих, но все же не таким способом, чтобы один оживал в другом. Таким образом, несмотря на интерес к философии Платона и Плотина в Августиновом понимании души и мировой души не прослеживается отдельной натурфилософской линии (в отличие от Фичино).

⁶¹ Несомненно, риторика образует значимое и неустранимое измерение во всем философском наследии Фичино. Чуть ниже в предисловии к Плотину он уподобляет его отношение к Платону отношениям Бога-Сына и Бога-Отца, буквально повторяя слова Мф. 3.17, — и это риторический прием, граничащий с хулиганством. Данное место было настолько скандальным, что последующие издатели Фичино нередко «бодлеризировали» (*bawdlerized*) его, см. Robichaud 2018, 204. Однако работа Фичино с формой высказывания не отменяет наличия в нем концептуального содержания, которое следует реконструировать всегда, когда для этого находятся достаточные основания.

⁶² Saffrey 1996, 493–494.

⁶³ Кудрявцев 2018, 187.

по Плотину, но выразил это только «свыше» — иначе говоря, с позиции мировой души. Ведь в натурфилософии Фичино термин *animus* почти всегда указывает на высшую часть души, а она в соответствии с учением Плотина, всецело разделяемым Фичино, никогда не теряет своей связи с мировой душой⁶⁴. Во-вторых, необходимо принять во внимание, на каких основаниях выдвигается предположение о чисто риторическом характере утверждений, в которых один «истинно» говорит от лица другого, поскольку оба «дышат» единым «духом». Мы полагаем, что в методологию современных историко-филологических исследований интеллектуальной культуры Возрождения заложено стремление к разоблачению «наивности» этой еще недостаточно «научной» эпохи, а также всевозможных мистификаций, преследовавших исключительно прагматические социальные цели, как их понимает современный здравый смысл (наращивание власти и влияния, обход цензуры и т.д.). Показательны рассуждения Генри Сафрея в его работе, посвященной «возвращению» Плотина в европейский интеллектуальный контекст, произошедшему благодаря публикации в 1492 г. комментированных переводов «Эннеад». Он пишет, что нарратив Фичино, описывающий обстоятельства этого масштабного проекта, включая побудительное воздействие Козимосмоса на ум Пико, а последнего — на самого Фичино, «в действительности вымысел, основанный на нескольких настоящих фактах»⁶⁵. Дальнейшее рассуждение исследователя строится на приписывании действиям участников истории тех мотиваций, которые готов признать современный здравый смысл, аккуратном отделении их от провиденциальной риторики (она если и побуждала «наивных» Фичино и Козимо к чему-то, то лишь скрывая их эгоистические интересы от них самих) и игнорировании натурфилософской генеалогии указанных выше понятий⁶⁶. Таким образом, сомнение в концептуальной обоснованности проанализированных рассуждений Фичино, утверждение их «фиктивного» характера имеет своим коррелятом убежденность современных исследователей в истинности привычного им современного понятия субъекта — и более того, в его трансисторической единственности. Иначе говоря, они смотрят на интеллектуальную историю как на всецело отделенную от природы сферу деятельности целерациональных индивидов,

⁶⁴ Гурьянов 2019b. См. также Гурьянов 2015, 159, 163–165.

⁶⁵ Saffrey 1996, 494.

⁶⁶ Как справедливо замечает Hankins 2006, 148, понимание Фичино всевозможных «чудесных» явлений, включая пророчества и иные воздействия на человека провиденциальных сил, чаще всего следует рассматривать не в христианском, а во внеконфессиональном натурфилософском контексте. Подробнее эта мысль была развита в других его исследованиях, не все из которых, к сожалению, нам недоступны.

которые в «донаучный» период были отягощены всевозможными предрассудками — в частности, учением о душе.

Итак, христианин Фичино, рукоположенный в сан священника в 1473 г., говоря о Платоне, систематически использует эпитет «божественный» (*divinus*), но дело «возрождения» его философии флорентийский мыслитель описывает на языке природных процессов как дискретные проявления силы, действующей в нем самом, некоторых его современниках и предшествующих философах платонической традиции. Вполне очевидно, что натурфилософская концептуализация «божественности» (летучего «духа» Платона) должна соотноситься с «базовым» для платонической традиции текстом, посвященным природе души в ее отношении к космосу, — диалогом «Тимей». И в случае Фичино для этого есть дополнительные исторические основания, ведь, как нетрудно заметить, работа с этим произведением Платона обрамляет всю его философскую деятельность. Исследователи считают, что Фичино начал осваивать «Тимея» уже около 1454 г., пользуясь неполным латинским переводом Халкидия (охватывающим *Ti.* 17a–53c), поскольку еще не овладел древнегреческим языком, и его же комментарием, характерной особенностью которого является соотнесение учения Платона с христианскими представлениями о Боге и мире⁶⁷. С формальной точки зрения, имевшейся в распоряжении Фичино части диалога было достаточно, чтобы он познакомился с изложенным в «Тимее» учением о душе, демиурге и космосе как живом существе. Однако развернутые результаты этой работы: трактат «Наставления в платонической науке» (*Institutiones ad Platonicam disciplinam*) и, возможно, комментарий к диалогу в качестве отдельного текста — не сохранились. Латинский перевод «Тимея», сопровождающийся комментарием, разумеется, вошел в подготовленное Фичино первое полное издание трудов Платона 1484 г.⁶⁸ Без содержательных изменений он вновь был опубликован в 1491 г., а переработанная и существенно расширенная версия комментария (*Compendium in Timaeum*) была завершена в 1492 г. и опубликована в 1496 г., то есть за три года до смерти Фичино⁶⁹. Все это лишь историко-фактическая

⁶⁷ Allen 1987, 407.

⁶⁸ При этом только комментарии на «Тимея» и «Пир» являются достаточно подробными, а в остальных случаях их функцию выполняют введения и эпитомы, см. Allen 1987, 402.

⁶⁹ Флорентийское издание «Комментариев на Платона» (*Commentaria in Platonem*) 1496 г. стало одним из последних прижизненных масштабных проектов Фичино. Примечательно, что вместе с *Compendium in Timaeum* в него вошли комментарии лишь на пять других диалогов Платона («Пир», «Парменид», «Софист», «Федр»,

сторона дела, показывающая его устойчивый интерес именно к данному диалогу. Однако, как показывает Майкл Аллен, за ней стоит вполне прозрачная логика переориентации герменевтических стратегий Фичино при работе с «Тимеем» (как живым словом Платона) с христианских интерпретаций⁷⁰ на неоплатонические⁷¹. Так, например, Халкидий довольно последовательно отождествляет платоновского демиурга с христианским Богом-Творцом, выстраивая параллели между «Тимеем» и Библией. В комментарии Фичино тоже встречаются истолкования, сближающие эти тексты, — в духе известных слов Нумения, что Платон — это Моисей, говорящий по-аттически⁷². Однако такого рода типологическая экзегеза остается на уровне внешнего сходства рассматриваемых учений и не выходит на концептуальный уровень, объясняющий «духовное» единство платонической традиции на языке философии природы.

Оценивая проделанную Фичино герменевтическую работу, Хенкинс обращает особое внимание на то, какую роль в «Комментарии на Тимея» играет критика натурфилософии Аристотеля⁷³. Не подвергая сомнению существование физических различий между небесными и земными процессами и сущностями, Фичино тем не менее стремится сгладить контраст между ними, тогда как в перипатетической физике граница между надлунным и подлунным мирами проводилась со всей методологической строгостью. В качестве подходящего примера, иллюстрирующего эту тенденцию в дискурсе Фичино, исследователь приводит его рассуждения о том, что четыре земных элемента: земля, вода, воздух и огонь — в каком-то качестве присутствуют и в небесной обители планет и звезд. Более того, в виде принципов или идей эти элементы присутствуют даже в божественном Уме, являющемся высшей частью животворяющей космос мировой души, — то есть в занебесной области (при всей условности пространственного языка для описания умопостигаемого

«Филеб» и 8-я книга «Государства»). Исторический контекст подготовки издания см. Кудрявцев 2018, 105–110.

⁷⁰ В версии Халкидия, повлиявшей на средневековых комментаторов «Тимея» — так называемую Шартрскую школу; последняя также могла быть известна Фичино, см. Allen 1987, 408–409.

⁷¹ *Ibid.*, 422 sqq. В данном исследовании почти все внимание сосредоточено на «Комментарии на Тимея» и «Комментарии на Парменида» Прокла; ниже мы покажем, какую роль в фичиновском толковании «Тимея» сыграл Плотин.

⁷² Allen 1987, 419–421. Этим параллелям целиком посвящено *Ep.* 7.7. Фичино («Concordia Mosis et Platonis»).

⁷³ Hankins 1999, 87–89.

уровня)⁷⁴. Иными словами, там, где перипатетическая натурфилософия постулирует прерывность (смену природ), Фичино, используя неоплатоническую теорию соответствия, указывает на непрерывность природы и динамические отношения, пронизывающие все мироздание, что, однако, не лишает разные его области своей специфики. Особое внимание он уделяет *соответствию* (динамическому отношению) между земным и небесным огнем, ведь, по мнению Фичино, небесный мир состоит преимущественно из небесного огня. Однако возникает вопрос: какую роль в устройстве этого космического порядка играет демиург? Если это не Бог-Творец, как Его понимает христианство, то возможно ли отождествить демиурга с Умом или же с мировой душой? И какие это будет иметь последствия для платонической натурфилософии — в частности, для понимания отношений между живыми существами внутри космоса как живого существа?

В отличие от христианства в неоплатонизме не было онтологической пропасти между Творцом и творением, равно как и сам мир не мыслился сотворенным *ex nihilo*, что влекло за собой приблизительно следующую цепочку рассуждений: 1) если космос не творится одноактно, значит, он творится постоянно; 2) творец прекрасного и упорядоченного космоса должен быть божественен и разумен; 3) если творение происходит постоянно, значит, божественный Ум все время находится с космосом в контакте; 4) если космос есть композитное целое, о чем свидетельствуют хотя бы наши чувства, то животворящий контакт с божественным должен каким-то образом осуществляться во всех его «частях». Интерес к платоновской фигуре демиурга обусловлен поиском способов познания лиминальных состояний или же процессов, в которых божественное переходит в физическое, умопостигаемое — в чувственное⁷⁵; при том что мы сами, задающиеся этим вопросом,

⁷⁴ Данное учение восходит к «Комментарии на Тимея» и «Комментарии на Парменида» Прокла, а отсылки к нему встречаются в разных произведениях Фичино — в частности, в медико-философском трактате «О жизни», см. Гурьянов 2019а, 149–154. В *In Ti.* II.43.23–25, III.13.24–14.4 Прокл приводит в пользу своего учения, например, такой аргумент: поскольку звезды в небесной области зримы для нас, то есть отражают зрительный луч, и представляются нам твердыми телами, то их должен образовывать и элемент земли, а не только стихия огня.

⁷⁵ То есть (в онтологическом плане) этот интерес продиктован поиском способов концептуализации космоса в перспективе непрерывности, из которой вытекает невозможность его разделения надвое (разделения, следы которого отчетливо видны в устройстве современного субъекта), ведь идея непрерывности предполагает, что «нельзя сказать, да и невозможно знать, где кончается чувственное и начинается

находимся в моменте, когда переход уже произошел, то есть божественное имманентно физическому, а умопостигаемое — чувственному. Является ли демиург Умом или мировой душой — это вопрос расстановки акцентов, поскольку в неоплатонической динамической онтологии одно никогда не отрывается полностью от другого. Но как отмечает Дени Робишо, из «Комментария на Тимея» Прокла Фичино знал о существовании разногласий между философами-неоплатониками по вопросу отождествления демиурга с тем или другим и ему необходимо было найти для них приемлемое герменевтическое решение⁷⁶. Одно из наглядных выражений этой контрверзы — фрагмент *In Timaeum* В 306.32–307.5, в котором Прокл пишет, что Порфирий называет душу надкосмическим демиургом, а Ум, к которому она обращена, — образцом (*παράδειγμα*), созерцаемым демиургом при творении космоса как живого существа, считая все это согласным с учением Плотина. В завершение Прокл задается язвительным риторическим вопросом, где же у Плотина душа делается демиургом (*τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν*)? В известной мере и для современных исследователей это все еще поле для дискуссий. Так, например, полемизируя с Майклом Аткинсоном, Ю. А. Шичалин приводит целый ряд свидетельств в пользу того, что ни у Платона, ни у Плотина душа — не демиург: ведь у Платона прямо говорится, что демиург создает и душу, и космос (*Ti.* 34c4–35a1), а у Плотина — что демиургом является Ум, а не душа (*Enn.* 5.1.8.5, 2.9.6.14, 2.9.6.14 sqq., 2.9.6.61, 2.3.18.15–16, 4.8.5.25–26)⁷⁷. Сам Прокл совершенно отчетливо отождествляет душу с Умом (правда, самой низшей его частью), однако, как показывает Робишо, Фичино его решение не устает. Все дело в том, что, с одной стороны, Прокл утверждает трансцендентность всего, что выше космоса, а с другой, объясняя, как же происходит контакт между разными онтологическими уровнями, он вводит между ними «средний термин», то есть опосредующую сущность. Поскольку демиурга Прокл называет также и Зевсом (возможно, следуя *Phil.* 30d1–2 и *Enn.* 4.4.10.1–4), «средним термином» между ним и космосом оказываются куреты — «младшие» боги греческой мифологии, защитники Зевса. Чем больше онтологических уровней описывает Прокл, тем больше опосредующих сущностей он производит; и поскольку он часто связывает их с мифологическими персонажами, получившееся философское учение оказывается одновременно и слишком схоластичным, и слишком языческим. Исследуя пометки на полях

интеллектуальное: это новый способ выразить то, что двух миров не существует» (Делёз 1998, 115).

⁷⁶ Robichaud 2022, 619 sqq.

⁷⁷ Шичалин 2007, 420–421.

в принадлежащей Фичино рукописи «Эннеад», Робишо показывает, что он переносит на Прокла критику Плотина, направленную против гностиков (*Enn.* 2.9.6), и в целом, соглашается с изложенной выше позицией Порфирия. В примечания к принадлежащей ему рукописи «Платоновской теологии» Прокла Фичино пишет:

Зевс (*Iuppiter*), как говорит Плотин во второй книге «О сомнениях души» [*Enn.* 4.4.10], имеет двойное значение: иногда это ум-демиург (*intellectum orificem*), а порой — мировая душа (*animam mundi*), и он говорит, что тот ум называется Зевсом-демиургом (*Iuppiter orifex*) и Зевсом-Отцом (*Iuppiter pater*), а мировая душа — Зевсом-владыкой (*Iuppiter dux*)⁷⁸.

Развивая понятие о душе мира как демиурге, непрестанно творящем космос, в чем и проявляется его имманентная «божественность», Фичино противопоставляет (подлинно платоническую) философию Плотина учениям Ямвлиха и Прокла. В комментарии на *Enn.* 3.9.1. он пишет:

...если бы кто-нибудь последовал путем Ямвлиха и Прокла, толкуя тот самый отрывок из «Тимея» о демиурге мира (*orifice mundi*) так, что ум (*intellectus*) мыслит столько же идей (*ideas*) в самобытном живущем⁷⁹, сколько форм (*species*) демиург мира задумал рассеять в мире, — я повторяю, он истолковал бы его следующим образом: в первом принципе (*inter principium primum*), то есть в том, что между самим благом и миром, заключены по крайней мере три божественные субстанции. Из них первой по форме является сущность (*essentia*), которая участвует в благе (*boni particeps*) и является причиной выше жизни и ума. Второй по форме является жизнь (*vita*), участвующая в сущности, — формальная причина ума. Наконец, третья по форме — это ум, который участвует в жизни и является причиной мира (*mundi*). Этот последователь назовет первое Ураном, второе — Кроносом, а третье — Зевсом и будет думать, что, как Уран выше Кроноса, а Кронос выше Зевса, так и сущность выше и начальнее жизни, а жизнь выше и начальнее ума. (...) Однако для Плотина существуют не три субстанции, а одна, которая называется первым умом, первой сущностью и первой жизнью⁸⁰.

⁷⁸ Цит. по: Robichaud 2022, 624–625.

⁷⁹ *in ipso vivente* — эквивалент неологизма *αὐτοζῶν*, встречающегося, например, в упомянутом выше фрагменте *In Timaeum* В 306.32–307.5 Прокла. Речь идет о «живом существе, по образцу которого устроитель устроил космос» (*Ti.* 303; пер. С. С. Аверинцева).

⁸⁰ Цит. по: Robichaud 2022, 627–628.

Концепт участия играет ключевую роль в философской практике Фичино — не только на уровне спекулятивных построений, но и в самом способе развёртывания его варианта платонизма, а именно через эпистолярный жанр. Как утверждает Робишо, «Фичино понимал самопознание дискурсивно, с одной стороны, как встречу с другими, а с другой — как контакт с божественным», при этом дискурсивность в данном случае равнозначна эпистолографии, которая для Фичино «затрагивает центральные эпистемологические проблемы, касающиеся ума и его единства с тем, что он мыслит»⁸¹. Учение о единстве ума и того, что он мыслит, восходящее к *de An.* 3, 430a2–5 Аристотеля, Фичино берет именно в интерпретации Плотина, который смещает акцент с рассмотрения конкретного человеческого ума на Ум как «ипостась», познающую умопостигаемые формы и идеи, содержащиеся в ней самой. Фичино же развивает эту мысль таким образом: поскольку конкретный ум в познавательной деятельности уподобляется божественному Уму, он познает другого человека не как форму внешнего по отношению к себе тела (позиция, приписываемая Аристотелю) и не как нечто всецело тождественное себе (в духе учения о «единстве интеллекта» Аверроэса), а как отличный от себя конкретный ум, который точно так же участвует в мировой душе. Важно отметить, что, хотя в основе этой метафизики лежит *структурная аналогия* между разными уровнями иерархически мыслимого мироздания, каждый из них сохраняет свои, нередуцируемые к другим характеристики: так, например, в комментарии на Плотина (*In Enneades* 2.9.11) Фичино пишет, что божественный Ум «движется устойчивым образом» (*stabilliter movere*), в то время как мировая душа — «переменчивым» (*mobilliter movere*)⁸². Это значит, что, глядя «снизу вверх», то есть с позиции космоса, частью которого является и множество людей с их умами, Фичино видит взаимодействие с другим как интенсивный процесс, разворачивающийся в горизонте упорядочивающего «единения», но все же несущий в себе неустранимую контингентность⁸³.

⁸¹ Robichaud 2018, 65.

⁸² Gersh 2024, 63, 59–60. Хотя «переменчивое движение» в структурном смысле «дальше» от трансцендентного уровня мироздания (Блага, Единого, Бога), именно его Фичино называет «привносящим жизнь» (*vitam conferre*). Мы понимаем это так: сама онтологическая иерархия Фичино имеет ярко выраженную оценочную нагрузку, но в фокусе нашего рассмотрения — именно космическая перспектива жизни души и имманентные ей операции, а не «ценность» разных видов движения.

⁸³ Так, например, выше мы показали, что Фичино вполне осознанно указывал на неустранимость различий в словах «всецело согласных между собой» Платона и Плотина, ведь один и тот же даймон проявляет себя в их дыхании-духе по-разному. Это не недостаток «единства» доктрины (рискующей превратиться в тавтологию,

В этом эпистемологическое значение Платиновой концептуализации Ума не только как высшей части мировой души, но и как единого-много для натурфилософского дискурса Фичино, то есть для описания человека в его отношении к «естественному» для него окружению (хотя то же учение Платина может им толковаться и теологически: с акцентом на трансцендентный статус Единого, сближаемого во многих отношениях с христианским пониманием Бога-Отца)⁸⁴. По словам Робишо, люди познают себя, познавая друг друга, но познают друг друга благодаря «общему участию в божественном Уме», в то время как практическим условием (или, если угодно, медиумом) такого участия для Фичино выступает активная переписка — опубликованная им прижизненно в виде 12 книг «Посланий», — которая представляет собой не что иное, как *модификацию сократического диалога*. И хотя в первом приближении она кажется лишь «сетью корреспонденции, укрепляющей социальные связи философов, теологов, поэтов, государственных деятелей и ученых XV века», приглядевшись внимательнее, мы видим, что...

Письма образуют дискурсивный процесс, побуждающий человека к сократическому размышлению о самопознании как взаимодействии с другим. (...) Подобно платоновскому диалогу, письма Фичино демонстрируют диалогические черты: с одной стороны, Фичино изучает последствия письменного выражения риторической персоны, чтобы раскрыть существование внутренней предискурсивной

механическое повторение одних и тех же слов), но конститутивное отношение между мировой душой и космосом, выражение множественности философской истины, как ее понимает платонизм. Устранение контингентного было бы равносильно устранению дискурсивного измерения знания (что Фичино вполне допускал в опыте экстатического восхождения к трансцендентному, Богу или Единому, но в этом случае он покидает дисциплинарные рамки натурфилософии, переходя к теологии). О контингентности как эпистемологическом вызове для наук раннего Нового времени — вызове, следы которого отчетливо проступают в медицинских и натурфилософских произведениях Фичино, см. Гурьянов, Михайловский 2024.

⁸⁴ В некоторых случаях, например в комментариях на «Эннеады», Фичино достаточно свободно переплетает натурфилософское и теологическое толкования учений Платина, см. Gersh 2024, 59–64. Более того, Фичино приводит и «исторические» аргументы в пользу того, что учение Платина не было всецело чуждо — *non penitus aliena* — христианству (*Ibid.*, 54–57). Однако Фичино несомненно не считал натурфилософскую и теологическую линию мысли чем-то таким, что методически и на уровне жанровых задач произведения вовсе нельзя различить, примером чему служат его трактаты «Совет, как противостоять чуме» (в котором нет и намек на понимание эпидемий в качестве кары Божьей) и «О жизни», см. Гурьянов 2023а, 234–238.

самости, участвующей в божественном принципе объединения; с другой стороны, те же самые письма представляют дискурсивную и обращенную вовне публичную персону Фичино под маской платонического философа⁸⁵.

Робишо вводит концепт риторической персоны, поясняя, что в случае Фичино она производится с помощью сознательного подражания стилю Платона, причем не одному конкретному персонажу, а многим разным «голосам», звучащим в его произведениях⁸⁶. Однако это нечто большее, чем «литературная/ые маска/и», поскольку в процессе такого письма происходит самопознание, которое не следует отождествлять с обретением индивидуальности в современном смысле, но напротив, речь идет об уподоблении божеству в деятельности, формирующей облик собственной души, как об этом пишет Плотин в *Enn.* 1.6.9.7–15⁸⁷. С нашей точки зрения, прояснение того, что Фичино полагал мировой душу тождественной демиургу (и приписывал эту позицию Плотину), позволяет более четко артикулировать, какого рода божественность должна «проступать» в облике философа при уподоблении Платону: она не восходит до трансцендентного уровня Единого или Бога-Отца (хотя ни в каком случае и не отрицает его)⁸⁸. Верность такого рода событию самопознания оказывается в большей степени связана не с математической истиной (как с чем-то неизменным или же «устойчивым»), а с осциллирующим движением между мировой душой и космосом, который она производит в несовершенном, но и неокончательном виде (то есть стремясь к совершенству, но не удерживая его как окончательный результат). Поэтому вместо аналогии со статуей нам представляется более оправданным сравнение конкретной

⁸⁵ Robichaud 2018, 67.

⁸⁶ *Ibid.*, 16. Противопоставленная ему «обращенная вовне публичная персона» — концепт более понятный, хотя следует уточнить, что кроме социальных и институциональных смыслов (пересекающихся в задаче возрождения платонической философии после веков забвения) Робишо указывает на важную именно для гуманистической культуры (на которую Фичино ориентировался) практику словесной игры. Кроме риторической персоны Платона, имеющей первостепенную важность для Фичино, Робишо специально рассматривает хорошо очерченные в его произведениях риторические персоны Сократа, а также Пифагора и пифагорейцев.

⁸⁷ «Как создатель статуи, которая должна стать прекрасной, одно убирает, другое соскабливает, это выравнивает, то вычищает, покамест не придаст своей статуе прекрасный облик (*πρόσωπον*)» (Пер. Ю. А. Шичалина). Именно др.-греч. *πρόσωπον* Робишо считает эквивалентом лат. *persona*, придавая последнему слову концептуальную нагрузку.

⁸⁸ Ср. *Enn.* 5.1.1.1, 5.1.5.5.

души с амфибией (*Enn.* 4.8.32) или, иначе говоря, такое описание Плотином ее деятельности:

В той мере, в какой она — только ум, она вечно пребывает там, не зная аффектов, поскольку в сфере умопостигаемого она живет только жизнью ума: ведь там нет ни порывов, ни вожделений. Но то, что — оказавшись на более низкой ступени — приобретает вожделение, из-за этой прибавки вожделения как бы еще больше продвигается вниз и — вожделея устройства, согласного с виденным в уме, — вроде как зачиная от него и тужась родить, устремляется к созиданию и творит (*ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ*). Благодаря этому устремлению, направленному на чувственно воспринимаемое, такая душа, будучи вместе с душой мира выше опекаемого ею вовне и заботясь, как и та, обо всем однако же возжелав единолично опекать некую часть, оказывается в том, в чем мы ее и видим, не целиком и не вся принадлежа телу, а сохраняя нечто и вне тела.⁸⁹

По-видимому, для Плотина наиболее интересным направлением в обсуждении вопроса об устройстве души был поиск способов «схватывания» такой ее составляющей, которая всегда пребывает «там», на уровне Ума как «ипостаси». Встречающаяся в его трактатах протрепетическая, увещательная интонация, убеждающая обратиться от всего «внешнего» к этой части души, универсальна в том смысле, что она обращена ко всем сразу, включая самого себя, и ни к кому конкретно. Однако у Фичино очевидная дискурсивность риторической персоны, ее обращенность к адресату послания требует иной постановки вопроса о конституции души⁹⁰. Она множественна не только в смысле платоновского подразделения души на разумную, яростную и вожделеющую части и не только в силу структурной аналогии между душой мира и конкретной душой, но и в смысле взаимопроникновения конкретных душ посредством их коммуникации друг с другом⁹¹. Как отмечает Фичино в одном из посланий Мартину Уранию, «я» нахожусь не только в Италии во мне самом, но также и в тебе в Германии» (*sim non in Italia solum in me ipso, sed in te etiam in Germania*)⁹². Соответственно, уже на этом уровне заметно, что такое «я» отнюдь не является ни картезианским рефлектирующим субъектом, ни кантианским автономным индивидом. В другом месте, комментируя понимание

⁸⁹ *Enn.* 4.7.2–13. Пер. Ю. А. Шичалина.

⁹⁰ См.: «душа — проявление самой дискурсивности: первый принцип движения, который порождает временные процессы и движения рассуждения» (Robichaud 2018, 36).

⁹¹ Важную роль в описании логики этого взаимодействия играют световые метафоры, см. Robichaud 2018, 66, 127–129, 221, Gersh 2024, 243, 245–253, 266–279.

⁹² Ficino 1576, 936.

Фичино души как «узла и связи мира» (*nodusque et copula mundi*), чьей неотъемлемой чертой становится равная «свобода» в устремлениях к божественному и материальному, мы уже отмечали, что от таких концептуальных образов очень далеко до утверждения «свободного индивида», поскольку конкретная душа у Фичино всегда сохраняет связь с душой мира. Душа «свободна», лишь принадлежа «божественному» в себе, и, более того, она не выбирает, а *припоминает*. Стало быть, когда Фичино говорит, что «души предающихся философии (...) между собой торжествуют о свободе», мы имеем дело лишь с поверхностным сходством с либеральным понятием свободы⁹³. Здесь же мы хотим дополнить эту мысль, сказав, что так понятое устройство души, в силу диалогичности платонической философии (где мысль принимает форму внутреннего разговора⁹⁴, который не ведет к «отключению» от мира), несовместима с картезианским понятием субъекта как «некоего управляющего центра, дирижирующего мыслями»⁹⁵, поскольку рефлектирующая самость «децентрируется» через диалог. Кроме того, такая процедура препятствует возникновению автономного индивида, который, по тому же принципу, «дивидуируется», теряя герметичную замкнутость в самом себе («я» нахожусь не только в Италии во мне самом, но также и в тебе в Германии) — а ведь именно «таков, в конечном счете, смысл “души”. Если у всех есть душа, никто не совпадает с самим собой»⁹⁶.

В свою очередь, трактовка (конституции) души через несовпадение позволяет осмыслить то, что Робишо называет «внутренней предискурсивной самостью», но к такому осмыслению следует подойти со стороны⁹⁷. Если рассмотреть «онтологию Платона (как и его эпистемологию) (...) как учение об

⁹³ Гурьянов 2023b, 202–203.

⁹⁴ Robichaud 2018, 36.

⁹⁵ Косилова 2021, 13.

⁹⁶ Вивейруш де Кастру 2017, 36.

⁹⁷ Gersh 2024, 279–287 посвящает специальный раздел в своем исследовании комментария Фичино на «Эннеады» демонстрации того, что дискурсивный и недискурсивный аспекты познавательной деятельности у него предполагают друг друга, хотя их и можно «распределить» по уровням мироздания или (пользуясь перипатетической терминологией) отличить друг от друга как движение от потенциального к актуальному и чистую актуальность. Взятый в аспекте бытия божественный Ум самодостаточен и лишен дискурсивности, в аспекте (вечного) порождения космоса он подобен рассеивающемуся свету, который делает все видимым и «актуализированным», и лишь отражаясь и возвращаясь к своему источнику, он приобретает дискурсивное измерение (*argumentari*), поскольку «действует переменчивым образом» (*mobiliter operari*), см. *Ibid.*, 267. Важно понимать, что Фичино описывает не разные

онтологических различиях, уходящих корнями в переживание душой собственных возможностей бытия»⁹⁸, то отсюда один шаг до понимания души как интенсивного различия, или потенциала, благодаря которому никто с собой не совпадает. «Внутренняя предискурсивная самость» и есть такой потенциал. Но откуда он берется? Ответ уже содержится в понятии участия: из души мира. И поскольку конкретная душа есть свернутый потенциал души мира (и в *этом* смысле принадлежит «божественному» в себе), постольку она, как сказано выше, не выбирает, а припоминает. Именно благодаря этому потенциалу — или, скорее, в силу того, что по своей природе душа и есть не что иное, как такой потенциал, — она способна выходить за собственные пределы к другому, чтобы себя познать. Однако самопознание через другого осуществляется не в (гегелевской) логике ассимиляции другого, а скорее через его включение в себя в качестве собеседника во внутреннем диалоге, то есть (возвращаясь к способу философствования Фичино) через практику корреспонденции в качестве условия взаимопроникновения душ.

Говоря о натурфилософской линии в мышлении Фичино, легитимирующей его обращение к концепту мировой души, нельзя не коснуться медицинской части его наследия. Ведь Фичино понимает платоновское учение в том числе как средство социальной медицины, а саму медицину — как (практическую) натурфилософию⁹⁹. Так, в послании «Благородство медицины, ее польза и способы ею заниматься» читаем: «из-за этой ошибки, то есть легкомыслия врачей, которые или мешают природе, или торопят ее, ежедневно гибнет множество людей», но, добавляет Фичино, «лишь тот с легкостью избегнет ошибки, кто не полагается на один только свой ум»¹⁰⁰. В этом фрагменте вопрос об участии переводится в проблему правильного понимания медицины как практического взаимодействия с природой: хороший врач должен не препятствовать природе, а, скорее, уметь настраиваться на ее ритм (не «торопить ее»); в свою очередь, установленное таким образом со-отношение с природой позволит ей сыграть свою роль в излечении больного, вернув «лучшее из всех движений» (душу) в резонанс с «движением мира в целом»

«умы» и не последовательные стадии процесса познания, а три аспекта умной жизни космоса, в которой мы со-участвуем.

⁹⁸ Karfik 2021, 306.

⁹⁹ Гурьянов, Михайловский 2024, 278–283. В свою очередь, учение о том, что здоровье тела является чем-то производным от здоровья души (прежде всего, от ее «высших» проявлений, например, σωφροσύνη — очевидной «добродетели» ума), было ясно сформулировано уже Платоном, см. *Chrm.* 156d.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 291. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.

(душой мира)¹⁰¹. В этом смысле само искусство медицины оказывается своеобразной техникой сонастраивания душ с космосом, или душой мира, — причем такой техникой, которая принципиально несовместима с индивидуализмом, поскольку отказывается от опоры исключительно на «свой ум». Было бы ошибкой считать эти слова неким моральным увещанием. Для Фичино как для философа-платоника не существует «морали» или «политики», мыслимых отдельно от устройства души. Поскольку флорентиец вполне солидарен с известным тезисом Галена, что наилучший врач — это также и философ, в интересующих Фичино «образцовых» случаях устройство конкретной души определяется ее устремлением к «вещам божественным», то есть участием в движениях мировой души, а не подстраиванием под человеческие оценки и мнения¹⁰². Таким образом, здесь мы имеем дело с пониманием медицины как платонического искусства «заботы о душе» — истинном источнике здоровья тела, однако, как демонстрирует приведенная выше цитата, чтобы быть таковым, сам этот «источник» требует гармонизации с космосом. Крайне важную роль играет тот факт, что этот космос (как мы помним из «Тимея») мыслится в качестве живого существа, то есть организма, потому что «философия организма — это инверсия философии Канта. (...) Для Канта мир возникает из субъекта; для философии организма субъект возникает из мира»¹⁰³. Стало быть, в вопросе о генезисе субъекта платоническая космология оказывается радикально антикантовской, что, в частности, и находит выражение в словах Фичино о недостаточности «индивидуального» ума¹⁰⁴.

¹⁰¹ В послании «Благодетельство медицины...» Фичино отсылает к платоновскому «Тимею»: «Лучшее из всех движений — то, которое пребывает в себе самом и происходит из себя самого, поскольку оно в высшей степени сродно движению ума (mentis) и мира в целом (totius ipsius)» (Гурьянов, Михайловский 2024, 291).

¹⁰² Так, в «Совете, как противостоять чуме» (*Consilio* 48r–48v; p. 206) Фичино называет *sobrietà* и *continentia* — рассудительность и самообладание — основными характеристиками Сократа («образцового» философа). Именно они, по Фичино, позволили Сократу сохранить здоровье во время эпидемии «афинской чумы».

¹⁰³ Stengers 2011, 296.

¹⁰⁴ Впрочем, много внимания Фичино уделил опровержению и другой крайности, угрожающей его натурфилософской линии в платонизме, — аверроистского учения о «единстве интеллекта». В «Платоновской теологии» (15.116) он дает яркое образное описание этого учения как «громадного монстра, состоящего из множества ног и одной головы» (*monstrum quoddam ingens multis cruribus et capite uno compositum*). Можно сказать, что это своеобразная карикатура на описание Ума в *Enn.* 6.7.15 как «чего-то многоликого и светящегося конкретными живыми ликами» (*παμπρόσωπὸν τι χρῆμα λάμπων ζῶσι προσώποις*). Уже из сравнения этих образов можно вывести главный тезис Фичино о множественности ума, чья активность проявляется

Последние, впрочем, нужно понимать метафорически (при переходе на поле современной мысли), ведь, как было показано выше, характеристики «неделимости» личностного центра принятия решений и его методической «обособленности» от мира в философии Фичино не применимы ни к уму, ни к душе, которая приобретает подлинную субъектность, когда действует в космических масштабах как душа мира¹⁰⁵.

Обсуждая комментарий Фичино на «Тимея», Аллен характеризует этот диалог Платона как «великий космологический и, следовательно, теологический текст в западной традиции»¹⁰⁶. По мнению исследователя, у христианских комментаторов не вызывал сомнения герменевтический ход, отождествляющий демиурга из «Тимея» с христианским Богом-творцом, но, как мы попытались показать выше, помимо одноактного творения *ex nihilo* в ренессансном платонизме Фичино важную — если не решающую — роль играет множественная процедура непрерывного творения мира изнутри самого этого мира. Мы готовы согласиться с Алленом в том, что именно глубокий интерес к «Тимею» сделал Фичино «ведущим теоретиком виталистической и анимистической метафизики» XV в., однако отнюдь не обязательно видеть в ней предвестницу современной космологии с ее стремлением к открытию законов, занимающих астрофизику¹⁰⁷. Поскольку мы принимаем всерьез «платоновский жест» Фичино (а именно его превращение Платона¹⁰⁸ в эпистемологическое условие «истинного» познания), нам представляется оправданным при работе с фичиновским прочтением «Тимея» сосредоточиться на том, что отличает платоновскую космологию от христианской. Если, как говорит Аллен, Фичино делает «акцент на душе, а

в разных аспектах. Краткий, но содержательный анализ полемики Фичино с «аверроизмом» (в его не самых очевидных облициях, обусловленных интеллектуальным ландшафтом XV в.), включающий указания на основную литературу по теме, см. Gerst 2024, 159–169.

¹⁰⁵ Ср. с описанием процесса восхождения (через припоминание) конкретной души к мировой душе у Плотина *Enn.* 5.1.2.1–6: «пусть всякая душа прежде всего сообразит, что это она делает живыми все существа, вдыхая в них жизнь, и тех, что кормит земля, и тех, что море, и тех, что в воздухе, и тех, что в небе — божественные светила; и это она делает живым солнце, и она — это великое небо, и она украсила, она чинно ведет по кругу, сама будучи природой, отличной от того, что она украшает, приводит в движение, и вызывает к жизни» (пер. Ю. А. Шичалина).

¹⁰⁶ Allen 2002, 238.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 239, 246.

¹⁰⁸ Как риторической персоны, овладевающей говорящим.

значит, и на мировой душе», тем самым переключая наше внимание с познания конкретных сущностей на жизнь и потенциальность¹⁰⁹, то следует поставить вопрос: какую функцию (еретическое с точки зрения христианства) понятие мировой души выполняет в натурфилософии Фичино? Иначе говоря, каков смысл «космического танца», о котором пишет Аллен в связи с (мета)физикой Фичино?¹¹⁰ Кто здесь является танцором, учитывая, что христианский Бог не танцует?¹¹¹

Чтобы подступить к ответу на этот вопрос, мы должны пристальнее взглядеться в «антимеханистическое представление о физической вселенной как о живом существе, наделенном собственным движением»¹¹². Каков характер этого движения? Как мы помним из «Тимея» (34b8), такое движение «кругообразно». Но в чем смысл этой кругообразности?

Один из ответов, которые мы находим в актуальной философской мысли, заключается в том, что такая кругообразность *рекурсивна*, а рекурсивность, в

¹⁰⁹ *Ibid.*, 246.

¹¹⁰ О «хороводах» (*χορείας*) божеств, под которыми вполне очевидно подразумеваются планеты, говорится в *Ti.* 40c. Образ встречается и у Плотина — например, в *Enn.* 4.4.33–36, где говорится, что космос как живое существо не только постоянно движет всеми своими частями, но и делает это упорядоченным образом. По мнению Якомин Принс, именно учение Плотина развивает Фичино в «Комментарии на Тимея», когда пишет, что движущиеся по небу планеты и звезды наделены силами, с помощью которых они водят различными видами даймонов, уподобляющимися в своей деятельности соответствующим светилам — в частности, *caelestes choreas*, небесному хороводу (Prins 2015, 92–95).

¹¹¹ В «О Солнце», одном из своих поздних трактатов, Фичино, сравнивая Бога и Солнце, пишет, что именно первый является подлинным «управителем» (*rector*) мира, поскольку Он *неподвижен*, а Солнце постоянно движется, см. Ficino 1576, 975. Насколько нам известно, Фичино не рассматривает этот тезис подробно, поскольку в современной ему натурфилософии учение о Боге как неподвижном перводвигателе было общим местом благодаря схоластической рецепции рассуждений Аристотеля в *Metaph.* 12.7, 1072b1–14 и *Ph.* 8.5, 256b20–10, 267b26. Однако отметим, что собственная мысль Стагирита в действительности более противоречива, чем его христианские интерпретации: так, например, в *Cael.* 2.3, 286a9–10 он пишет, что «богу по необходимости присуще вечное движение (*κίνησιν αἰδίων*)». Фичино же хорошо знал трактат «О небе» и, возможно, в будущих исследованиях удастся показать, что он тоже внес свой вклад в легитимацию манеры Фичино говорить о божественном как о демиургическом (в смысле действий мировой души) в натурфилософском контексте.

¹¹² Allen 2002, 240.

свою очередь, напрямую связана с (платоническим по своей философской генеалогии) концептом души. Как объясняет Хуэй,

Рекурсивность — это не простое механическое повторение; она характеризуется циклическим возвращением к себе, цель которого — самоопределение, причем всякое движение открыто для контингентности, которая, в свою очередь, сообщает ему уникальность. Мы можем представить себе спиралевидную форму, которая в каждом из своих кругообразных движений частично определяет свое становление в зависимости от предшествующих движений, продолжающих оказывать воздействие в виде идей или впечатлений. Этот образ соответствует душе. *Душой* называется не что иное, как способность возвращаться к себе с тем, чтобы себя познать и определить. (...) Рекурсия является одновременно *структурной* и *операционной*, и благодаря ей снимается противоположность бытия и становления. (...) Бытие сохраняется как динамическая структура, операция которой открыта для контингентности, то есть как становление. (...) Платон в своем «Тимее» первым находит решение, преодолевающее эту противоположность [бытия и становления], когда выстраивает душу в форме круга. Душа постоянно возвращается к самой себе, что необходимо для нее в силу самого ее существования. Аристотель не мог понять проблемы рекурсивности, из-за чего критиковал Платона, считая, что, раз в нашем мышлении есть паузы, душа не может быть круговым движением. Аристотель не понял, что душа — это одновременно структура и операция¹¹³.

Одно из важнейших следствий трактовки души через понятие рекурсии заключается в том, что такой подход позволяет интерпретировать платонизм в терминах имманентности. Мы берем не платоновское учение, пропущенное через целый ряд метафизических фильтров (в частности, аристотелизм), а значит, и со всеми теологическими напластованиями и смещениями, а обращаемся непосредственно к вопросу о душе, понятой как органическая форма (то есть концептуализируемой через структурно-операционное отношение). Таким образом, мы получаем строго имманентное понятие души как непрерывного становления в единстве становлений (или множественности в единстве множественностей¹¹⁴), то есть в космосе, который, как явствует из «Тимея», и сам является такой же формой (поскольку трактуется как организм). Эта перспектива является строго антикартезианской — хотя бы потому, что душа, понятая как «возвращение к себе», не предполагает существования

¹¹³ Хуэй 2020, 21–22.

¹¹⁴ См.: «становление и множественность — одно и то же [le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose]» (Делёз, Гваттари 2010, 411; перевод изменен. — Д.Ш., И.Г.).

«себя» — «самости» или «управляющего центра» — до операции возвращения, которое, таким образом, эту «самость» и производит. Следовательно, никакой разрыв между душой и миром здесь невозможен, поскольку душа постоянно оформляется через выход из себя и возвращение к себе, то есть через соучастие в самопроизводстве (всецело одушевленного) космоса. Все дальнейшие интерпретативные различия (иерархия частей, деление на два мира и т. д.) с этой точки зрения вторичны относительно концептуализации души как структурно-операционной формы. Короче говоря, в данном случае космос и/как душа трактуется в терминах повторения (рекурсивность) и различия (контингентность), а все остальное — своего рода «христианско-перипатетические декорации».

Разумеется, мы не должны приписывать изучаемому автору бóльшую консистентность мысли, чем следует из его текстов. И в обширнейшем наследии Фичино немало метафизических деклараций, которые с незначительными вариациями выражают вполне христианско-перипатетический взгляд на Бога и мироздание. Однако в свете неустранимого практического измерения любого жеста допустимо вывести на первый план не только то, что Фичино *говорит*, но и то, что он *делает*. А это, в свою очередь, требует пристального внимания к корреспонденции Фичино, которая имеет свой спекулятивный коррелят в достаточно ясно сформулированном им учении о мировой душе. Обращению к другому предшествует философская уверенность в присутствии в этом другом «той же самой» (но не трансцендентной и не единой, а множественной) души. Такое обращение есть *дело* философии по (вос)производству жизни космоса изнутри самого этого космоса, а не чисто социальное действие (концептуализация которого возможна лишь после отделения общества от природы с приписыванием каждому из них собственных «законов»). Для Фичино взаимодействие с текстами Платона не сводится к гуманитарной практике в современном понимании (ограниченном рамками языка), поскольку в этом взаимодействии актуализируется само присутствие души Платона в мире — не как исторической личности, а как живой силы, побуждающей конкретные души к деятельности в мире, то есть (посредством философии) включающей их в производство космоса. Этот космопоэзис нельзя понимать в модерном ключе — как штамповку при помощи готовой формы одинаковых «изделий». Проблематизируемые нами послания Фичино различны по содержанию и дискуссивному устройству, но — и, с нашей точки зрения, это ключевой момент — все они вовлекают автора и адресатов в описанную выше практику соучастия. Как мы попытались продемонстрировать, та же логика заявляет о себе и в медицинских произведениях Фичино, которые направлены не столько на здоровье индивидуального тела, сколько

на здоровье души (неотделимой от тела) и, более того, на поддержание круговращения космоса в целом, поскольку в этот процесс вовлечена каждая конкретная душа.

Заимствуя выражение у Пьера Монтебелло, мы охарактеризовали бы разрабатываемую в этой статье натурфилософскую версию платонизма как «космоморфную мысль», которая стремится «постичь не объекты, а онтологические режимы сродства и соучастия»¹¹⁵. В этой перспективе проблема модерна субъекта, будь то картезианского или кантианского, заключается в отрыве от мира, а значит, в неспособности к соучастию, но, как мы попытались показать выше, именно такое соучастие является определяющей характеристикой души (как она понимается в ренессансном платонизме), позволяющей ей вовлекаться во множественные формы жизненно-практического разнообразия. Стало быть, модерн вытеснил не что иное, как душу. И если «философия занимается вопросом о том, как жить, а знание, как жить, равносильно знанию о том, как “заботиться о душе”»¹¹⁶, то задача актуальной философской мысли — обеспечить условия для ее возвращения.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бадью, А. (2004) *Делёз. Шум бытия*. М.: «Прагматика культуры»; Логос-Альтера.
- Бадью, А. (2006) *Этика: очерк о сознании зла*. СПб.: Machina.
- Бадью, А. (2012) *Манифест философии*. СПб.: Machina.
- Василенко, В.В.; Кузнецова, В.С. (2022) “Ян Паточка об искусстве как выражении истины бытия,” *Вестник Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой* 2.79, 66–80.
- Вивейруш де Кастру, Э. (2017) *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ad Marginem.
- Гайденко, П.П. (1997) *Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века*. М.: Республика.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015) “Марсилио Фичино. О жизни I.1–7”, *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.
- Гурьянов, И.Г. (2023a) “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино,” *Платоновские исследования* 18.1, 222–255.

¹¹⁵ Montebello 2015, 240.

¹¹⁶ Нui 2024, 47.

- Гурьянов, И.Г. (2023b) “Философский этос Марсилио Фичино в его отношении к концептам современности и контрсовременности Мишеля Фуко,” *Платоновские исследования* 19.2, 187–214.
- Гурьянов, И.Г.; Михайловский, А.С. (2024) “Медицина и риторика: эпидемии как вызов для «наук о контингентном» XV–XVII вв.,” *Платоновские исследования* 21.2, 262–300.
- Дастон, Л.; Галисон, П. (2018) *Объективность*. М.: Новое литературное обозрение.
- Делёз, Ж. (1998) *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос.
- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2010) *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Дескола, Ф. (2012) *По ту сторону природы и культуры*. М.: Новое литературное обозрение.
- Жюльен, Ф. (2005) *О «времени». Элементы философии «жить»*. М.: Прогресс — Традиция.
- Жюльен, Ф. (2014) *Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту*. М.: Ad Marginem.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2011) *Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени*. М.: Квадрига.
- Ингольд, Т. (2024) *Линии: краткая история*. М.: Ad Marginem.
- Кант, И. (1994) “Метафизические начала естествознания,” in Id. *Сочинения в 8-ми томах*. Т. 4. М.: Чоро, 247–372.
- Косилова, Е. (2021) *Парадигмы субъектности*. СПб.: Алетейя.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²) *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Латур, Б. (2006) *Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Латур, Б. (2018) *Политики природы. Как привить наукам демократию*. М.: Ad Marginem.
- Мол, А. (2017) *Множественное тело: онтология в медицинской практике*. Пермь: Hyle Press.
- Паточка, Я. (2006) “Негативный платонизм,” *Топос* 3.14, 17–47.
- Протопопова, И. (2022) “Платон и Декарт: «радикальное сомнение»,” *Платоновские исследования* 17.2, 11–27.
- Харауэй, Д. (2020) *Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене*. Пермь: Hyle Press.
- Хуэй, Ю. (2023) *Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике*. М.: Ad Marginem.
- Хуэй, Ю. (2023) *Рекурсивность и контингентность*. М.: V–A–C Press.
- Шичалин, Ю.А., ред., пер. (2007) *Плотин. Трактаты 1–11*. М.: Греко-латинский кабинет.
- Allen, M.J.B. (1987) “Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s ‘Timaeus’ and Its Myth of the Demiurge,” in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, eds. *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton; N.Y.: MRTS, 399–439.

- Allen, M. J. B. (2003) "The Ficinian Timaeus and Renaissance science," in G. J. Reydamschils, ed. *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. University of Notre Dame Press, 238–250.
- Ficinus, M. (1576) *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm proditère omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies...* Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Gersh, S. (2024) *Marsilio Ficino as Reader of Plotinus: the Enneads Commentary*. Brill.
- Grant, I.H. (2006) *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum.
- Hankins, J. (1990) "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 144–162.
- Hankins, J. (1999) "The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy," in A. Grafton, N. G. Siraisi, eds. *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*. MIT Press, 77–119.
- Hankins, J. (2006) "Religion and the Modernity of Renaissance Humanism," in A. Mazzocco, ed. *Interpretations of Renaissance humanism*. Brill, 137–154.
- Hui, Y. (2020) "Machine and Ecology," *Angelaki* 4.25, 54–66.
- Hui, Y. (2024) *Post-Europe*. Falmouth: Urbanomic.
- Karfik, F. (2021) "Jan Patočka on Plato's Conception of the Soul as Self-Motion," K. Larsen, P. R. Gilbert, eds. *Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy*. Brill, 303–325.
- Kristeller, P.O. (1937) *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini [...] Opuscula Inedita et Dispersa [...]*, 2 vols. Firenze: Olschki.
- Laruelle, F. (2013) *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic.
- Montebello, P. (2015) *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*. Dijon: Les presses du réel.
- Patočka, J. (2002) *Plato and Europe*. Stanford University Press.
- Prins, J. (2015) *Echoes of an Invisible World*. Brill
- Robichaud, D.J.-J. (2018) *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press.
- Robichaud, D.J.-J. (2022) "Marsilio Ficino on the Triad Being-Life-Intellect and the Demiurge: Renaissance Reappraisals of Late Ancient Philosophical and Theological Debates." In D. Calma, ed. *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 3. Brill, 606–640.
- Roux, S. (2010) "Forms of Mathematization (14th–17th Centuries)," *Early Science and Medicine* 15.4/5, 319–337.
- Saffrey, H.D. (1996) "Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus," *Renaissance Quarterly* 49.3, 488–508.
- Skrbina, D. (2005) *Panpsychism in the West*. Cambridge; London: The MIT Press.
- Stengers, I. (2011) *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Harvard University Press.

Zwollo, L. (2019) *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*. Brill.

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.

Guryanov, I.G. (2023a) "Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino," *Platonic Investigations* 18.1, 222–255.

Guryanov, I.G. (2023b) "Marsilio Ficino's Philosophical Ethos in Its Relation to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity," *Platonic Investigations* 19.2, 187–214.

Guryanov, I.G., Mikhailovskiy, A.S. (2024) "Medicine and Rhetoric: Epidemics as a Challenge for the 'Sciences of Contingency' in the XV–XVII Centuries," *Platonic Investigations* 21.2, 262–300.

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) *Florentyyskaya Platonovskaya Akademiya. Ocherk istorii dukhovnoy zhizni renessansnoy Italii* [Platonic Academy of Florence. An Essay on the Intellectual History of Renaissance Italy]. Moscow: LOOM.

Protopopova, I. (2022) "Plato and Descartes: The 'Radical Doubt'," *Platonic Investigations* 17.2, 11–27.