

О. Л. АКОПЯН

РЕНЕССАНСНАЯ МАГИЯ КАК ДУХОВНОЕ ЯВЛЕНИЕ (на примере текстов конца XV – начала XVI в.)¹

Автор рассматривает вопрос о том, какое место в творчестве ренессансных авторов рубежа XV–XVI вв. занимала магия. В статье доказывается, что с помощью магии была произведена одна из попыток «реформировать» христианство без Реформации – результаты, правда, оказались неутешительными. В центре внимания автора Италия – родоначальница гуманистической и ренессансной культуры, а также Франция и Германия, где быстрее прочих перенимались новые идеи. На примере трактатов итальянских, французских и германских мыслителей показано, что магические спекуляции в это время были тесно связаны с религиозной и философской проблематикой.

Ключевые слова: Ренессанс, магия, астрология, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, Жак Лефевр д'Этабль.

В известной работе К.Г. Юнга, которой мы обязаны названием нашей статьи², были рассмотрены не только миграции идей и образов, но и то, как синтез глубоко магического сознания Парацельса и его искренней веры в Бога породил причудливое и сложное учение. Не ставя под сомнение выводы Юнга, резонно задаться вопросом, насколько Парацельс был в этом деле первопроходцем, и в каком контексте он творил.

Благодаря данным этнологии и психологии мы можем смело сказать, что магия имела большое значение в духовной жизни, прежде всего, древних обществ. В первой половине XX в. методы этих наук были впервые применены на материале средневековых источников, в чем состоит несомненная заслуга «Школы Анналов»³. Историей средневековой магии французские ученые занимались не слишком охотно, однако неоднократно подчеркивали значение разнообразных магических ритуалов⁴. Видимо, влиянием знаменитой школы определяется растущее число публикаций о средневековой магии, астрологии и алхимии среди отечественных ученых новой генерации⁵. Ренессансной магии в России повезло меньше. Несмотря на переводы нескольких книг⁶, Возрождение по-прежнему воспринимается как время, когда средневековые «суеве-

¹ Данное исследование было поддержано стипендиями Германского Исторического Института в Москве и Франко-российского Центра общественных и социальных наук, сотрудникам которых я выражаю самую искреннюю благодарность.

² Юнг 1996. С. 71-163.

³ См. классическую работу о «Школе Анналов»: Гуревич 1993.

⁴ Достаточно вспомнить хотя бы ритуал исцеления больных золотухой, который был почти воспет Марком Блоком. См.: Блок 1998.

⁵ См., напр.: Алхимия // Словарь средневековой культуры. С. 39-42; Воскобойников 2007. С. 82-110.

⁶ В первую очередь, я имею в виду: Йейтс 2000 (англ. издание – 1964).

рия» оказались вытеснены наукой и философией нового типа, а изучение магии, к сожалению, по-прежнему нередко остается уделом адептов сомнительных оккультных теорий. Автору этих строк самому приходилось неоднократно разъяснять, в т.ч. на серьезных научных форумах, что его интерес к этому феномену вызван исключительно научными причинами.

Подобное отношение к Ренессансу кажется тем удивительнее, что на вторую половину XV–XVI в. приходится пик борьбы с ведьмами, хорошо известной по «Молоту ведьм» и другим источникам того же круга. Тем не менее для многих обывателей эти процессы так и остались средневековым явлением, видимо, случайно проникшим в светлое время Возрождения. В этой работе мы постараемся показать, что в конце XV – начале XVI в., то есть непосредственно перед расколом пока еще общеевропейского религиозного пространства, наиболее выдающиеся умы Ренессанса были озабочены вопросами магии и оккультизма не меньше, чем представители «низовой» культуры.

После того, как Линн Торндайк, автор восьмитомной «Истории магии и экспериментальной науки»⁷, заявил, что магию необходимо считать предтечей современной науки⁸, любые искания мыслителей XV–XVI вв., касающиеся природы и основ физического мироустройства (включая магию, астрологию и алхимию) трактовались подобным образом. Разумеется, с мнением Торндайка невозможно не согласиться: хорошо известно, что многие ученые, отцы «научной революции» – Коперник⁹, Кеплер¹⁰, Галилей¹¹, – читали, изучали и комментировали труды своих предшественников. Но желание увидеть такую линию – от магии к естественнонаучным знаниям – неизбежно вело к упрощению, а порой и к очевидным ошибкам. Наиболее яркая из них касалась первого крупного трактата против астрологии, написанного итальянским философом Джованни Пико делла Мирандола. Этот труд неоднократно называли предтечей коперниканской реформы, хотя в действительности ничего революционного о структуре небесных сфер молодой граф Мирандолы не сказал, по-прежнему находясь в рамках классической аристотелевско-птолемеевской парадигмы¹². Более того, подход, предложенный Торндайком и подхваченный прежде всего в англо-саксонской

⁷ *Thorndike* 1923–1958.

⁸ См. его же программную статью: *Thorndike* 1955. P. 273–278.

⁹ *Knox* 2002; 1999; *De Pace* 2009.

¹⁰ *Rabin* 1987.

¹¹ *Hankins* 2000. P. 209–237.

¹² Точки зрения, что полемика Джованни Пико с астрологами открыла путь для пересмотра прежних астрономических воззрения, придерживался ведущий специалист по культуре Ренессанса Э. Гарэн: *Garin* 1937. Несмотря на то, что в отдельных случаях такая трактовка справедлива, в подтверждение своего мнения Гарэн не привел никаких доводов. Вслед за ним подобная неточность встречается у других исследователей.

литературе, никоим образом не раскрывал истинные интенции мыслителей этого периода: что побудило их обратиться к магии и с какой целью они всячески старались придать астрологии, алхимии, герметизму и каббале столь высокие черты? В конце XV – начале XVI в., когда в преддверии Реформации кризис традиционного христианства становился все более очевидным, католическая Церковь стремительно теряла свои позиции, а эсхатологические настроения овладевали всё большими слоями населения¹³, магия оказалась причудливым образом связанной с религиозными практиками эпохи. Как мы покажем ниже, с ее помощью была произведена одна из попыток «реформировать» христианство без Реформации – результаты, правда, оказались неутешительными.

Это исходное предположение определяет географию интересующих нас текстов. В центре внимания будут Италия – родоначальница гуманистической и ренессансной культуры, а также Франция и Германия, где быстрее прочих перенимались новые идеи. Англия же останется вне поля нашего зрения, поскольку здесь первый по-настоящему крупный маг (Джон Ди) появился только во второй половине XVI в.

Говорить о своеобразии ренессансной магии невозможно без упоминания предшествующей традиции. Несмотря на то, что еще в Античности было составлено несколько влиятельных текстов, посвященных астрологии, настоящая основа европейского оккультизма была заложена в XII–XIII вв., в т.н. «великую эпоху переводов», когда из арабского мира на Запад хлынуло множество текстов, в числе которых, наряду с философскими и медицинскими трудами, были сочинения по астрологии, магии, алхимии, в т.ч. ставшие классическими трактаты «О лучах» Ал-Кинди, «Большое введение в астрологию» и «О великих конъюнкциях» персидского астролога Абу Машара, алхимическиеopusы Джабура ибн Хайяна. Кроме того, стало доступно многое из античного наследия: достаточно упомянуть о знаменитом «Четверокнижии» Клавдия Птолемея.

Однако европейские интеллектуалы не ограничились переводами и комментированием чужих трудов. К XIII в. относится резкое увеличение числа магических трактатов, написанных на Западе. Оставляя за скобками действительный оккультизм – черную магию, магию приворота и прочие штудии – обратим внимание на два аспекта. Во-первых, считалось, что разнообразные магические практики, в первую очередь астрологические, могут быть использованы религиозными мыслителями для дополнительного доказательства христианского вероучения. По этому пути пошли многие из видных богословов – например, Альберт Великий, Роджер Бэкон, кардинал Петр из Айи. Неудивительно, что порой это давало любопытные результаты: достаточно вспомнить распростра-

¹³ Об этом существует большая литература. Для ознакомления с элементами духовного кризиса в «высокой» культуре, прежде всего в религиозных кругах, см. в первую очередь: *Vasoli* 1968. P. 180-240; 1974.

ненную на христианском Западе идею о существовании гороскопа Христа – особенного расположения планет, по которому волхвы распознали пришествие Мессии¹⁴. С другой стороны, магия стала объектом спекуляций «магистров искусств» – философов, противопоставлявших себя теологам. Несмотря на запреты епископа Стефана Тампье¹⁵, магистры, ориентировавшиеся на «чистого» Аристотеля и традицию его комментариев, увидели в магии существенный элемент для изучения природы.

Но флорентийский мыслитель, первый переводчик Платона и Плотина на латинский язык и крупнейший ренессансный неоплатоник Марсилио Фичино (1433–1499) предложил принципиально иное понимание магии, вписав ее в свою доктрину «древней теологии»¹⁶. Во введении к своему трактату «О христианской религии» Фичино замечает, что божественные воля и мудрость отражаются в учениях тех народов, которые к христианству отношения не имеют: он перечисляет еврейских пророков, «персидских жрецов-магов», индийских брахманов, галльских друидов и многих других «древних теологов». При этом он подчеркивает две вещи: во-первых, все те, кому высокое знание о Боге оказалось доступно, были людьми учеными; и, во-вторых, им было свойственно занятие сакральными церемониями и обычаями, жречеством и прочими вещами, простым смертным недоступными¹⁷. Под этим Фичино, несомненно, понимает высокое оккультное знание, которое является прерогативой истинных магов. Более того, он полагает, что Платон, переводу и комментированию которого он посвятил многие годы своей жизни, аккумуляровал это знание и полноценно раскрыл его в своих диалогах, а позже

¹⁴ *Pompeo Faracovi* 1999.

¹⁵ Текст знаменитых тезисов, в которых епископ Парижа осуждал магистров искусств: Парижское осуждение 1277 года / Вступительная статья и перевод О. Л. Акопяна // *Inter Esse*. № 1 (осень-зима). 2011–2012. С. 117–127.

¹⁶ В самом деле родоначальником представления о том, что истоки истинного вероучения можно обнаружить в трудах *prisci theologi*, был Георгий Гемист Плифон. Однако в языческом неоплатонизме византийского мыслителя не нашлось должного места христианской догматике. Именно Фичино первым постарался связать теургические тексты древности с христианством.

¹⁷ «Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis duntaxat tractari: qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est, ut idem apud priscos rerum causas indagarent et sacrificia summae ipsius rerum causae filigenter administrarent, atque idem apud omnes gentes philosophi et sacerdotes existerent... Prophetiae igitur Hebraeorum atque Essaei sapientiae simul et sacerdotio incumbabant. Philosophi a Persis, quia sacris praeerant, magi, hoc est, sacerdotes, sunt appellati. Indi Brachmanas de rerum natura simul, atque animorum expiationibus consulebant. Apud Aegyptios Mathematici et Metaphysici sacerdotio fungebantur et regno. Apud Aethiopas gymnosopistae philosophiae simul magistri erant ac religionis antistites. Eadem in Graecia consuetudo fuit sub Lino, Orphaeo, Musaeo, Eumolpo, Melampo, Trophimo, Aglaophemo atque Pythagora. Eadem in Gallia sub Druidum gubernaculis. Quantum apud Romanos Numae Pompilio, Valerio Sorano, Marco Varroni multisque aliis sapientiae simul, sacrorumque studium fuerit, quis ignoret?» (Marsilii Ficini Florentini de Christiana religione liber, ad Laurentium Medicem Patriae servatorem. Prooemium // *Ficino* 1576. I. P. 1).

передал его своим последователям. В знаменитом фрагменте из трактата «О христианской религии», где Фичино перечисляет «древних теологов», он замечает, что настоящий смысл платоновского учения был раскрыт только благодаря христианам, которые обнаружили сходство между ним и своей религией, и приходит к предположению, что наиболее важные «мистерии» неоплатоников обнаруживаются еще в Евангелии и у Отцов Церкви¹⁸. Но утверждение всех этих многочисленных связей между «древними теологами», платониками и христианством приводят к радикальному изменению статуса магии: она теперь понимается не как помощница богословия, но как ее предтеча. Тот оккультизм, о котором говорит Фичино, не нуждается в согласовании с христианской догматикой, поскольку, по его мнению, у них общие корни и основания. Задача философа – лишь обнаружить их и верно интерпретировать; в случае успеха он сам может стать магом-священником (*magus cum sacerdos*)¹⁹.

Несомненно, представление о магии как важной составляющей «древней теологии» сильно отличалось от средневековых воззрений: ныне астрология и магия не находятся в противоречии с христианством, а являются существенной частью его предшественницы.

Фичино не ограничился теорией, а подкрепил ее практикой, прежде всего очередностью своих переводов разнообразных магических текстов. Начиная с 1462 г., когда юный Фичино начал практиковаться в искусстве перевода, он осмысленно переводил трактаты «древних теологов» («Халдейские оракулы» Зороастра, «Гимны» Орфея, «Золотые стихи» Пифагора, Герметический Свод), а затем и Платона с неоплатониками – в такой последовательности, чтобы они воспроизводили хронологию развития этого тайного знания. Сложно судить о том, предполагал ли Фичино составить подобную хронологию в начале 1460-х гг., однако к моменту написания трактата «О христианской религии», где теория «древней теологии» была изложена им в наиболее полном виде, в его сознании, несомненно, уже определились ее идеологические контуры.

В этой хронологии Фичино отвел Платону важнейшую роль посредника между теургией древних магов и христианством. По его мнению, философия, прежде всего платоническая, аккумулировала это знание, распространенное во многих частях света и зачастую под разными названиями, и через свои труды открыл его мыслителям последующих эпох. Однако только во времена Филона Александрийского и Нумения, уже после того, как христианство получило распространение, истинная мысль Платона впервые открылась его комментаторам. Более того, Фичино даже заявляет, что многие платоники пользовались либо апостольскими писаниями, либо трудами Отцов Церкви. Это означает, что та «истина», которая, по Фичино, присутствует у Платона, в соприкоснове-

¹⁸ Ibid. XXII. P. 25.

¹⁹ Zambelli 2007. P. 131.

нии с христианством озарилась совершенно новыми смыслами. В таком контексте не кажется удивительным стремление Фичино связать основополагающие категории христианского вероучения – бессмертие души, любовь, благо, единое и красоту²⁰, – с философией Платона. Это позволило Фичино вывести формулу, наиболее полно отражающую отношение ренессансных мыслителей времени к языческой культуре: «ученая религия», обогащающаяся «благочестивой философией»²¹. Естественным продолжением идей великого греческого философа Фичино мыслил последующую (нео)платоническую традицию²², ее вершиной он назвал Дионисия Ареопагита²³, что не удивительно, так как в течение многих веков автором «Ареопагитик» считался последователь апостола Павла. Так самими своими переводами Фичино воссоздал своеобразную линию развития христианства – от его предтеч, древнейших «теологов», вроде Зороастра и Орфея, вплоть до неоплатоников, главный из которых был учеником главного из апостолов. Поэтому не выглядит странным то, что в последние годы Фичино решил посвятить себя комментированию Посланий Павла; правда, этот проект он так и не довел до конца²⁴.

Вслед за Фичино доктрина «древней теологии» встречается у многих мыслителей эпохи Возрождения. Хотя Фичино не знал древнееврейский язык, он предпринимал попытки включить в свою схему еврейскую мистическую традицию, прежде всего связанную с каббалой²⁵. Только его младший современник Джованни Пико делла Мирандола стал полноправным первооткрывателем каббалы для западной культуры и «родоначальником» т.н. «христианской каббалы»²⁶, т.е. попытки христианских мыслителей использовать мистический опыт средневековых каббалистов в своих целях. Тем самым структура, предложенная Фичино, обогатилась еще одним важным элементом.

О том, насколько граф Мирандолы в действительности владел ивритом, существуют разные мнения²⁷. Но это не отменяет того, что от-

²⁰ О платонизме Фичино см.: *Allen* 1984; 1998.

²¹ Основное исследование по этой теме: *Euler* 1998.

²² Для Фичино и его последователей не существовало разницы между платонизмом и неоплатонизмом. В их сознании труды Плотина, Порфирия и других неоплатоников были естественным продолжением философии Платона.

²³ Фичино, опубликовавший два комментария на Псевдо-Дионисия в 1497 г., называл его первым среди платоников: *Фичино* 2014. С. 455. Недавно вышло критическое издание комментариев, подготовленное П. Подолаком: *Ficino* 2011. С этого издания был сделан англоязычный перевод: *Ficino* 2015. В целом о Псевдо-Дионисии у Фичино см.: *Leinkauf* 2013.

²⁴ Об этом комментарии и контексте его создания см.: *Vanhaelen* 2013.

²⁵ *Idel* 2002. Р. 137-158.

²⁶ Классическая работа по этой теме: *Secret* 2001 [1964].

²⁷ Как заметил ведущий исследователь этого вопроса, к 1486 г., т.е. ко времени диспута в Риме, познания Джованни Пико в древнееврейском языке были довольно поверхностными (*Wirszubski* 2007. Р. 4-7). Судя по всему, к 1489 г., когда он составил «Гептаплл», где элементы еврейской мистики проявились наиболее ярко, Джо-

нюдь не идея о «достоинстве человека» и бесконечных творческих возможностях, открытых перед ним, стала центральным объектом его философских изысканий²⁸. Он, как и Фичино, предполагал, что истина (в основе своей, разумеется, христианская) может проявляться в самых разных учениях, познав суть которых, человек становится к ней ближе. Для доказательства этой мысли Пико написал масштабные «900 Тезисов», с которыми он постарался выступить в Риме в 1486 г.²⁹ Этот текст состоит из двух частей: первые 400 тезисов представляли собой выжимку из теологии, арабской и античной философии и теургических учений древности («Оракулов», «Орфея», магии, Каббалы). В оставшихся тезисах Пико стремился высказать собственные оригинальные суждения по тем же вопросам. Для нас же важно, то как он понимал магию, разным формам которой было посвящено около трети его трактата.

Пико уверен, что магия, и каббала как высшая ее форма, являются вершиной *scientia naturalis* – только с помощью оккультных знаний человек может овладеть, хотя бы частично, знанием о природе, Божьем замысле и будущих событиях³⁰. Для того, чтобы добиться успеха, мыслитель, который претендует на статус мага, должен научиться «читать книгу Закона при помощи каббалы, а книгу Бога – при помощи истинной астрологии»³¹. Не стоит также пренебрегать орфической гимнографией, числовой и буквенной комбинаторикой – все это, по мнению Пико, раскрывает тайны мироздания. В конечном же счете магия служит тому, чтобы дополнительно подтвердить христианские истины.

Стоит ли удивляться, что папская комиссия осудила «Тезисы», обвинила их автора в ереси и запретила публичный диспут? После того, как Пико при посредничестве Лоренцо Великолепного был вывезен во Флоренцию, он не бросил заниматься каббалой и изучать иврит, но, видимо, боясь нового инквизиционного преследования, предпочел посвящать себя комментированию и переводу Священного Писания³². Но не-

ванни Пико знал древнееврейский существенно лучше, однако для чтения каббалистических текстов он продолжал пользоваться услугами переводчиков.

²⁸ Приставка «о достоинстве человека» появилась после смерти Пико. В оригинале наиболее известное его сочинение называлось просто «Речь». С критикой тезиса о первоисточнике значения «достоинства человека» в творчестве Пико выступал Б. Копенхейвер: *Copenhaver* 2002. Однако его предположение, что главной темой «Речи» следует считать каббалу, также нельзя признать удачным.

²⁹ *Farmer* 1998.

³⁰ Об этом: *Акопян* 2013.

³¹ *Conclusiones Cabalisticæ numero LXXII, secundum opinionem propriam, ex ipsius Hebraeorum sapientum fundamentis Christianam Religionem maxime confirmantes. 72: «Sicut vera Astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis».* Цитата приведена по изданию С. Фармера.

³² Это нашло отражение в двух богословских сочинениях Пико. Первый, упомянутый выше «Гептапал», был им закончен в 1489 г. Над вторым («Комментария на Псалмы») он работал в 1491–92 гг. Оставшиеся незаконченными фрагменты «Комментариев» были опубликованы: *Pico della Mirandola* 1997.

удача в Риме и вызванное этим постепенное разочарование в магии, кризис философских ориентиров и, наконец, знакомство с Савонаролой, с 1490 г. обосновавшимся во Флоренции, привели к тому, что в 1493 г. Пико начал писать обширный трактат «Рассуждения против прорицательной астрологии», в котором подверг критике многие из своих прежних увлечений³³. Помимо прочего, в этом сочинении он предположил, что магические воззрения возникают только у тех народов, которые лишены мощного религиозного стержня, а астрология – опаснейшая формой праздного человеческого любопытства. Трактат вызвал бурную полемику среди итальянских гуманистов и мыслителей конца XV – начала XVI в., обозначив важную веху в развитии ренессансной магии. Пройдя путь от рьяного адепта магии как неотъемлемой составляющей христианства к ее не менее рьяному критику, Пико своим примером доказал, что теория «древней теологии» не способна обогатить религию внушающими доверие источниками. Появление таких фигур, как Савонарола, и возрождение скептической традиции³⁴ – лучшее подтверждение тому, что в тот период религиозный кризис ощущался всё острее.

Представления, возникшие во Флоренции, стремительно распространились не только по остальной Италии, но и в Европе, чему способствовало не только книгопечатание, но и персональное общение или постоянная переписка между ведущими интеллектуалами этой эпохи.

Translatio ренессансной магии во Францию стала возможной благодаря Жаку Лефевру д'Этаплю, крупнейшему мыслителю и издателю конца XV – начала XVI века. Несмотря на то, что его имя традиционно связывается с публикацией нового перевода всего корпуса сочинений Аристотеля и первым переводом Нового Завета на французский язык³⁵, он не остался в стороне от веяний времени. Зимой 1491–1492 гг. Лефевр д'Этабль, увлеченный новыми идеями, посетил Италию, где встретился с Эрмолао Барбаро, Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино³⁶ и, вдохновленный ценными знакомствами, составил, вполне в духе своих итальянских «учителей», трактат «О натуральной магии», но не опубликовал этот труд и, более того, всячески избегал упоминаний о нем³⁷. Справедливо спросить, почему ведущий французский гуманист полностью проигнорировал их и сделал все, чтобы эта работа была забыта?

³³ См.: Акопян 2014.

³⁴ Отдельные ее аспекты заметны уже в «Рассуждениях против прорицательной астрологии» Джованни Пико. Его племянник Джован Франческо Пико был одним из первых, кто серьезно изучал наследие Секста Эмпирика: Cao 2001; 2007; 2009.

³⁵ В целом, о Жаке Лефевре д'Этапле см.: Dagens 1959; Rice 1970; Renaudet 1981.

³⁶ Marcel 1973.

³⁷ На сегодняшний день известны всего три рукописи трактата; при этом одна из них не поддается прочтению, другая фрагментарна, а единственный полный манускрипт сохранился в университетской библиотеке города Оломоуц в Чехии: Vědecká knihovna v Olomouci, M I 119.

Поездка в Италию открыла перед Лефевром д'Этаплем широкие перспективы издательской деятельности³⁸, начало которой в 1494 г. было положено публикацией Герметического Свода в переводе Фичино³⁹. Но вскоре он отходит от пути, намеченного Фичино и Джованни Пико — Лефевр д'Этапль не отказывается от наследия Аристотеля, а избирает его ключевым античным философским авторитетом вместо Платона. Смена ориентиров не означала полного отказа от воспроизведения теории «древней теологии» на французской почве. Просто вместо Платона и неоплатоников Лефевр д'Этапль включил в эту структуру Аристотеля.

В 1496 г. в Париже вышел «Органон», а через год Лефевр д'Этапль подготовил собственный комментарий к «Этике»⁴⁰. После этого он начал постепенно терять интерес к «древней теологии», а его внимание начинают привлекать средневековые христианские тексты с ярко выраженным мистическим характером. Можно предположить, что он решил указать на преемственность аристотелизма и мистической литературы в том же ключе, как чуть раньше Фичино поступил с Платоном и Псевдо-Дионисием и апостолом Павлом. Хотя в 1505 г. Лефевр д'Этапль переиздал «Поймандр», присовокупив к нему «Кратер Гермеса», ранее переведенный итальянским герметиком Лодовико Лаццарелли, на полях этой книги он неоднократно критиковал автора Герметического Свода⁴¹.

Переход к мистической литературе обозначился в самом конце XV в. В 1499 г. Лефевр д'Этапль выпустил в свет «Ареопагитики» в переводе Амброджо Траверсари, а не Иоанна Скота или Марсилио Фичино, обозначил их как основу «животворящей теологии» (*theologia vivificans*). Вслед за этим его внимание оказалось полностью поглощено текстами соответствующего содержания: в том же году он издает труды Раймунда Льюля⁴², в 1510 г. «О Троице» Рихарда Сент-Викторского, в 1512 г. — «Мистическую свадьбу» Руйсбрука. Наконец, венцом этой деятельности стало издание в 1514 г. творений Николая Кузанского, которого сам Лефевр д'Этапль считал величайшим мистиком. Параллельно он и группа его последователей продолжали активную работу над публикацией Аристотеля, который в комментариях француза всего больше предстает как предтеча христианства⁴³ и противопоставляется всем прочим античным философам⁴⁴.

³⁸ Существует мнение, что Лефевр д'Этапль оправился в Италию специально для того, чтобы испросить разрешение у Фичино на публикацию «Трех книг о жизни» — ключевого магического трактата последнего.

³⁹ Marcel 1973. P. 139.

⁴⁰ Rice 1970. P. 133, 136-137.

⁴¹ Masour-Matusevich 2004. P. 396-397.

⁴² Интерес к великому средневековому мистiku Лефевр д'Этапль проявлял раньше, предположительно, впервые это случилось в 1491 г.: Llinares 1973. P. 127.

⁴³ Rice 1970. P. 138-144.

⁴⁴ Ibid. P. 138.

В 1511 г. Лефевр д'Этапль совершает новое путешествие в Италию, которое окончательно убеждает его в том, что он не принадлежит ни к какой из философских школ, а является прежде всего христианином⁴⁵. Неудивительно, что такой вывод рождает новый вызов – перевести Священное Писание. Еще раньше, в 1509 г., он публикует собственный перевод Псалмов, но с 1512 г., а особенно после 1518 г., когда окончен проект публикации Аристотеля, Лефевр д'Этапль с большим усердием принимается за новую работу. В 1512 г. он переводит Послания апостола Павла, в 1522 г. – четыре Евангелия, в 1524 г. – апостольские Послания и остальные тексты Нового Завета⁴⁶. В этом же году свет увидело первое издание Нового Завета на французском языке. Полный текст Священного Писания в переводе Лефевра д'Этапля был опубликован в 1530 г.

Таким образом, Лефевр д'Этапль, увлекшийся в молодости идеями Фичино и Пико делла Мирандола, быстро отошел от них и создал собственную теорию «животворящей теологии», которая базировалась на аристотелизме и мистической средневековой литературе. Итогом его многолетних поисков стал долгожданный перевод Нового Завета.

Сходным путем пошел младший современник и в известном смысле ученик знаменитого французского гуманиста – Шарль де Бовель. Автор трактата «О мудреце»⁴⁷ многое перенял от неоплатонизма Фичино, но, в большей степени ориентируясь на Николая Кузанского и Дионисия Ареопагита, придал своим рассуждениям мистико-христианский характер и в этом последовал за Лефевром д'Этаплем⁴⁸. Другой видный мыслитель, Симфориан Шампье, бывший ревностным поклонником Фичино и издателем нескольких важных магических трудов⁴⁹, остался верен идеалам флорентийских мыслителей. Адаптировав магию Фичино в трактате «О четверичной жизни» и стремясь, наподобие Джованни Пико, согласовать Платона с Аристотелем и Галена с Гиппократом, Шампье создал собственную теологию, которая получила название *theologia trismetistica*⁵⁰. Тем не менее он не мог игнорировать позицию Лефевра д'Этапля и потому стремился подчеркнуть вклад ведущего французского гуманиста в возрождение герметизма. Но нельзя сказать, чтобы позиция Шампье получила особую поддержку среди французских мыслителей рубежа веков. Накануне Реформации во Франции под влиянием Лефевра д'Этапля и многочисленной группы его сподвижников ренессансная магия, в отличие от «древней теологии»⁵¹, не смогла дать внушительных плодов. Поглощенные активной издательской деятельностью и филологи-

⁴⁵ Rice 1971. P. 103.

⁴⁶ Dagens 1959. P. 121-122.

⁴⁷ De Bovelles 2010.

⁴⁸ De Gandillac 1973.

⁴⁹ О магии Шампье см. прежде всего: Copenhaver 1977; 1978.

⁵⁰ Marcel 1973. P. 140-142.

⁵¹ Walker 1954.

ческими штудиями, в т.ч. на греческом и древнееврейском языках, французские гуманисты и прежде всего их глава в своих устремлениях оказались гораздо ближе к Эразму Роттердамскому, чем к Марсилио Фичино. Дружба Лефевра д'Этапля с Эразмом и другими виднейшими гуманистами этого времени, без сомнения, была тому прекрасным подспорьем.

Совсем иначе обстояло дело в главной стране Реформации. В германских землях рецепция натуральной магии не имела столь явного филологического характера. Напротив, здесь магические воззрения Фичино и его коллег получили радикальное продолжение. Пожалуй, самый знаменитый пример восприятия магии Фичино и Пико – трактат знаменитого германского гуманиста Иоганна Рейхлина «О каббалистическом искусстве»⁵². По словам самого Рейхлина, при составлении этого труда им двигали амбиции первооткрывателя: вслед за тем, как Фичино вновь открыл читателю Платона, а Лефевр д'Этапл – Аристотеля, он поставил себе целью возродить истинного Пифагора. Этим объясняется его интерес к тому, чтобы посредством проникновения в мистический смысл еврейского алфавита и при помощи каббалистическо-луллианской техники комбинаторики открыть глубину христианской буквы, а значит и всего учения. Рейхлин продолжил и существенно углубил те исследования, которые в 1486 г. начал своими «900 Тезисами» Джованни Пико делла Мирандола. Близость Рейхлина к реформационным процессам только подтверждает значимость магического дискурса на рубеже XV–XVI вв. Но в данном контексте, пожалуй, более интересными выглядят два современника Рейхлина – Иоганн Тритемий и Корнелий Агриппа, послужившие прообразом самого знаменитого чернокнижника.

Бenedиктинского монаха Иоганна Тритемия нельзя назвать гуманистом: он выступал против филологических методов, которые практиковали его современники-гуманисты, ему даже принадлежит трактат, в котором критикуется книгопечатание⁵³. Однако он ни разу не выступил против учености: после того, как в 1483 г. он стал аббатом бенедиктинского монастыря в Шпонхайме, монастырская библиотека достигла пары тысяч единиц хранения. Деятельность и сочинения Тритемия четко характеризуют его отношение к знанию: истинное знание должно быть доступно только посвященным. В этом отношении бенедиктинский монах следует тезису Марсилио Фичино о «маге-священнике».

В 1499 г. он отправил аббату Арнольду Босту из Гента свой главный труд «Стеганографию», который при его жизни так и не был полностью опубликован. Несколько последующих сочинений Тритемия расширяли и продолжали идеи, заложенные в «Стеганографии». Венцом его творчества стала публикация «Полиграфии»⁵⁴, но именно в «Стегано-

⁵² *Reuchlin* 1993.

⁵³ *Trithemius* 1974.

⁵⁴ *Zambelli* 2007. P. 75-76.

графии» Тритемий впервые предложил свое видение магии, акцентировав внимание на скрытых, зашифрованных знаках и тайном письме.

Криптографические штудии позже нашли отражение в «Полиграфии». Но уже в более ранних сочинениях Тритемию удается совместить криптографию, «белую» натуральную магию флорентийцев и практические предсказания. Тритемий прямо указывает на то, что в основных положениях принимает идеи натуральной магии Фичино и Пико, включающей в себя герметизм, орфизм и каббалу. Последняя, как и луллизм, в силу очевидных причин легла в основу повествования о скрытых знаках «Стеганографии» и «Полиграфии». Кроме того, Тритемий не остается в стороне от вопроса о том, как привлекать на свою сторону духов и положительные магические энергии, не избегает астрологии. Но в отличие от итальянских мыслителей, он не ограничивается теорией, в не меньшей степени его занимает практическое применение криптографических навыков. Именно этим можно объяснить распространенное представление о Тритемию как о настоящем маге, а не простом теоретике, подобно Фичино или Пико. Формированию этой «дурной» репутации способствовало дополнительное условие: именно Тритемий в своих сочинениях впервые упоминает доктора-чернокнижника Фауста⁵⁵. Вполне возможно, что это повлияло на последующие аналогии между самим Тритемием и многими известными литературными магами. Кроме того, он иногда выступал в роли предсказателя, в т.ч. для сильных мира сего: ему принадлежал гороскоп императора Максимилиана, который стал германским ответом на обещавший неудачное будущее прогноз итальянского астролога-практика Луки Гаурико⁵⁶. Однако логично задать вопрос, по каким причинам бенедиктинский аббат, ведший благочестивый образ жизни, обратился к магии. Вероятно, Тритемий, как и его предшественники, предполагал, что магические штудии являются действенным способом проникнуть в суть христианских вещей. Удивительно, что он был не просто магом в чистом виде, но и философом, который выше всего ставил Николая Кузанца. Сочетая философию великого соотечественника и появившиеся новые источники по магии и оккультным наукам, Тритемий хотел укрепить постепенно падающий авторитет традиционного христианского учения. Это стремление также можно объяснить тем, что Тритемий из средневековых ученых признавал только тех, кто в своем творчестве сочетал глубокие теологические изыскания и увлечение магией, прежде всего Альберта Великого⁵⁷. Поэтому «Стеганография» – не просто магическое или философское учение, но и в значительной степени религиозный текст нового типа, в котором находится место как традиционному христианству, так и оккультизму.

⁵⁵ Легенда о докторе Фаусте. С. 9-10.

⁵⁶ *Zambelli* 2007. P. 78-79.

⁵⁷ *Ibid.* P. 87, 93.

Но самым характерным магом германских земель в начале XVI в. был, несомненно, Корнелий Агриппа Неттесгеймский, ученик и последователь Тритемия. Своему знаменитому учителю Корнелий Агриппа посвятил первую редакцию «Трех книг об оккультной философии», которые были готовы уже в 1510 г., но вышли в свет только спустя более двадцати лет. Корнелий Агриппа был действительно легендарной личностью: считается, что именно он стал главным прообразом чернокнижника Фауста, продавшего душу дьяволу ради тайного и мистического знания⁵⁸. Он проник и в русскую литературу, став одним из героев романа В. Брюсова «Огненный ангел». На протяжении многих лет исследователи Агриппу изображали практикующим магом, который собрал в своей «Окультной философии» весь возможный спектр магических практик: астрологию, алхимию, нумерологию, каббалистику и пр. Согласно этой точке зрения, за наиболее известным трактатом Корнелия Агриппы, своеобразным комpendиумом магии, не стоит никакой особенной философии⁵⁹. Но в последние годы отношение к Агриппе стало меняться.

В юности Корнелий Агриппа серьезно изучал отдельные аспекты оккультных наук: например, в 1509 г. он специально поехал во Францию, чтобы лучше познакомиться с каббалой⁶⁰. К 1510 г. его знания были достаточными, чтобы составить первую часть будущего труда «Об оккультной философии», где было представлено все многообразие оккультных практик, которые, по мнению Корнелия Агриппы, могут помочь в познании основ мироздания и замысла Божия. Многие годы он продолжал углублять свои познания, и, наконец, в 1533 г. впервые полностью издал свой магический *opus magnum*⁶¹. Однако не может не вызвать вопрос любопытное совпадение: примерно в те же годы он работал, а в 1527 г. издал свой второй монументальный труд «О неточности и тщетности наук и искусств»⁶². В нем Корнелий Агриппа откровенно издевается над магами и насмехается над своими прежними магическими интересами. Правда, в этом труде он резко критикует не только магию и астрологию, но и весь спектр известных ему наук и искусств⁶³. Очевидно, что на этом этапе творчества Корнелий Агриппа испытал сильнейшее влияние скептической традиции и наследия Секста Эмпирика, к возрождению которых приложил руку Джован Франческо Пико делла Мирандола. Корнелий Агриппа был хорошо знаком с трудами младшего Пико и, по-видимому, вдохновился ими в собственном опровержении наук и

⁵⁸ Yates 1979. P. 116-117; Zambelli 2007. P. 115-116.

⁵⁹ См., в частности: Йеймс 2000. С. 125-137.

⁶⁰ Popkin 1979. P. 23-26.

⁶¹ В 1531 г. первая книга трактата была опубликована в Париже и ряде других городов. Только спустя два года в Кельне вышел полный текст: Van Der Poel 1997. P. 44. Текст трактата и история его создания в: Cornelius Agrippa 1992.

⁶² Cornelius Agrippa 2004.

⁶³ О скептицизме Корнелия Агриппы: Perrone 2009.

искусств⁶⁴. Контекст возникновения трактата «О неточности и тщетности» делает его даже более существенным для понимания возрождения скептической традиции, чем, например, общеизвестное сочинение Мишеля Монтеня. Так, Корнелий Агриппа полностью отвергает принятый им ранее тезис учения Фичино и Джованни Пико об учено-маге и о существовании «древней теологии», которую нужно считать предшественницей христианства. Корнелий Агриппа заявляет, что древние теологи и философы (в их число он включает Платона) не заслуживают никаких упоминаний, поскольку они были мастерами говорить нелепости. Но в том же трактате Корнелий Агриппа дает важное указание, зачем ему понадобилось публиковать текст, от которого уже вскоре он категорически откажется. Он замечает, что «хотел бы показать, каким заблуждениям по причине любопытства он был подвержен в молодости». Эта фраза позволяет понять, что трактат «Об оккультной философии» был опубликован именно с этой целью, а Агриппа, который воспринимал магию и оккультизм как своего рода философско-религиозное учение в традиции Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, затем понял тщетность своих занятий и потому, для низвержения никчемного и вредного знания, написал свой труд «О неточности и тщетности наук и искусств». Фигура Корнелия Агриппа, таким образом, получает особое значение и в условиях бушующей Реформации знаменует собой разочарование в доктрине «древней теологии» и ее магических основаниях.

На рубеже XV–XVI вв., в условиях нарастающего духовного кризиса, магия получила особый статус. В трудах Фичино и Джованни Пико делла Мирандола впервые была предпринята попытка придать магии, важнейшей составляющей «древней теологии», статус предтечи христианства. Предложенная ими модель конструирования новой картины развития христианства стала популярной не только в Италии, но и за ее пределами. Однако вскоре попытка «реформировать» христианское вероучение на основе Платона и каббалы примерно за тридцать лет до начала Реформации потерпела крах. Во Франции, где Лефевр д'Этапля первоначально питал нескрываемое восхищение перед старшими коллегами из Италии, идеи Фичино и Пико получили принципиально иное воплощение: под воздействием Лефевра д'Этапля место Платона в качестве главного философского авторитета занял Аристотель, а «древняя теология» стала составной частью средневековой религиозной мистики. В Германии же, несмотря на небывалый рост магических спекуляций, к 1520-м гг., когда Реформацию уже было не остановить, бесперспективность модели Фичино стала очевидной. Скептицизм Корнелия Агриппы служит наиболее ярким подтверждением тому, что высокая натуральная магия Фичино и его последователей на данном этапе утратила свое религиозно-философское значение.

⁶⁴ Zambelli 2007. P. 134.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Акопян О. Л. Критика астрологии и магии в трудах Джованни Пико делла Мирандола (1486–1493) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. № 3. 2013. С. 3–19.
- Акопян О. Л. Споры об астрологии в ренессансной мысли второй половины XV – начала XVI века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: МГУ, 2014.
- Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии / Пер. В. А. Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Воскобойников О. С. О языке средневековой астрологии (о применении риторических понятий в истории культуры) // Одиссей. 2007. С. 82–110.
- Гуревич А. Я. Исторический синтез и «Школа анналов». М.: Индрик, 1993.
- Иейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: НЛО, 2000.
- Легенда о докторе Фаусте / Под ред. В. М. Жирмунского. М.: Наука, 1978.
- Парижское осуждение 1277 года / Вступительная статья и перевод О.Л. Акопяна // Inter Esse. №1 (осень-зима). 2011–2012. С. 117–127.
- Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А.Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2003.
- Фичино М. Книга о Солнце к великодушному Пьеро де' Медичи / пер. О.Л. Акопяна // Платоновские исследования. 2014. С. 455–485.
- Юнг К. Г. Дух Меркурий / Пер. А. В. Гараджи. М.: Канон, 1996.
- Акопян О. Л. Kritika astrologii i magii v trudakh Dzhovanni Piko della Mirandola (1486–1493) // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya. № 3. 2013. S. 3–19.
- Акопян О. Л. Spory ob astrologii v renessansnoi mysli vtoroi poloviny XV – nachala XVI veka. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata istoricheskih nauk. M.: MGU, 2014.
- Blok M. Koroli-chudotvortsy. Ocherk predstavlenii o sverkh"estvennom kharaktere korolevskoi vlasti, rasprostranennykh preimushchestvenno vo Frantsii i Anglii / Per. V. A. Mil'chinoi. M.: Yazyki russkoi kul'tury, 1998.
- Voskoboinikov O. S. O yazyke srednevekovoii astrologii (o primenenii ritoricheskikh ponyatii v istorii kul'tury) // Odissei. 2007. S. 82–110.
- Gurevich A. Ya. Istoricheskii sintez i «Shkola annalov». M.: Indrik, 1993.
- Ieits F. A. Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya. M.: NLO, 2000.
- Legenda o doktore Fauste / Pod red. V. M. Zhirmunskogo. M.: Nauka, 1978.
- Parizhsкое osuzhdenie 1277 goda / Vstupitel'naya stat'ya i perevod O.L. Akopyana // Inter Esse. №1 (osen'-zima). 2011–2012. S. 117–127.
- Slovar' srednevekovoii kul'tury / Pod red. A.Ya. Gurevicha. M.: ROSSPEN, 2003.
- Fichino M. Kniga o Solntse k velikodushnomu P'ero de' Medichi / per. O.L. Akopyana // Platonovskie issledovaniya. 2014. S. 455–485.
- Yung K. G. Dukh Merkurii / Per. A. V. Garadzhi. M.: Kanon, 1996.
- Allen M.J.B. The Platonism of Marsilio Ficino. A Study in his "Phaedrus" Commentary, its Sources and Genesis. Berkeley; Los Angeles; London: Un-ty of California Press, 1984.
- Allen M.J.B. The Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation. Firenze: Olschki, 1998.
- Cao G. M. *Inter alias philosophorum gentium sectas, et humani, et mites*: Gianfrancesco Pico and the Sceptics // Renaissance Scepticisms / Ed. G. Paganini and J.R. Maia Neto. Dordrecht: Springer, 2009. P. 127-147.
- Cao G. M. Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a Reader of Sextus Empiricus. With a Facing Text of Pico's Quotations from Sextus // Bruniana & Campanelliana. XIII, 1. 2007. P. 263-366.

- Cao G. M. The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 64. 2001. P. 229-280.
- Copenhaver B. Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 40. 1977. P. 189-211.
- Copenhaver B. Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy // *Midwest Studies in Philosophy*. XXVI. 2002. P. 56-81.
- Copenhaver B. *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*. The Hague: De Gruyter, 1978.
- Cornelius Agrippa. *De occulta philosophia, libri tres* / Ed. V. Perrone Compagni. Leiden; Boston: Brill, 1992.
- Dagens J. Humanisme et évangélisme chez Lefevre d'Étaples // *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*. Paris: PUF, 1959. P. 121-134.
- De Bovelles C. *Le livre du sage* / Ed. P. Magnard. Paris: Vrin, 2010.
- De Pace A. *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico*. Milano: Mondadori, 2009.
- Euler W.A. "Pia philosophia" et "docta religio": Theologie und Religion bei Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.
- Farmer S.A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): the Evolution of Traditional Religious and Philosophical System*. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998.
- Ficino M. *Dionysii Areopagitae De mystica theologia, De divinis nominibus*. Interprete Marsilio Ficino / Ed. P. Podolak. Napoli: D'Auria, 2011.
- Ficino M. *Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici atque theologi clarissimi opera*. Basileae: Ex officina Henrici Petrina, 1576.
- Ficino M. *On Dionysius the Areopagite* / Ed. and trans. M.J.B. Allen. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2015.
- Garin E. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Firenze: Le Monnier 1937.
- Hankins J. Galileo, Ficino and Renaissance Platonism // *Humanism and Early Modern Philosophy* / Ed. by J. Kraye and M. W. F. Stone. L.: Routledge, 2000. P. 209-237.
- Idel M. *Prisca theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments* // *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* / Ed. by M.J.B. Allen and V. Rees with M. Davies. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 137-158.
- Knox D. Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth // *Bruniana & Campanelliana*. Vol. 5. 1999. P. 333-366.
- Knox D. *Ficino and Copernicus* // *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* / Ed. by M.J.B. Allen and V. Rees with M. Davies. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 399-418.
- Leinkauf T. *Marsilio Ficino e lo Pseudo-Dionigi: ricezione e trasformazione* // *Le Pseudo-Denys à la Renaissance* / Ed. St.Toussaint et Chr. Trottmann. Paris: Champion, 2013. P. 127-142.
- L'humanisme français au début de la Renaissance* / Ed. A. Stegmann. Paris: Vrin, 1973.
- Masour-Matusevich Y. *Le siècle d'or de la mystique française. De Jean Gerson à Jacques Lefèvre d'Étaples*. Paris; Milan: Archè, 2004.
- Perrone Compagni V. *Tutius ignorare quam scire: Cornelius Agrippa and Scepticism* // *Renaissance Scepticisms* / Ed. G. Paganini and J. R. Maia Neto. Dordrecht: Springer, 2009. P. 91-110.
- Pico della Mirandola G. *Ioannis Pici Mirandulae expositiones in Psalmos* / A cura di A. Raspanti. Firenze: Olschki, 1997.
- Pompeo Faracovi O. *Gli oroscopi di Cristo*. Venezia: Marsilio, 1999.
- Popkin R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Rabin S. *Two Renaissance Views of Astrology: Pico and Kepler*. Ph.D. dissertation, City University of New York, 1987.

- Renaudet A.* Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie: 1494-1517. Genève: Slatkine, 1981.
- Reuchlin J.* On the Art of the Kabbalah / Ed. G. Lloyd Jones, trans. M. and S. Goodman. Nebraska: University of Nebraska Press, 1993.
- Rice E., Jr.* Humanist Aristotelianism in France. Jacques Lefevre d'Étapes and His Circle // Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance / Ed. A.H.T. Levi. Manchester: Manchester University Press, 1970. P. 132–149.
- Rice E., Jr.* Jacques Lefevre d'Étapes and the Medieval Christian mystics // Florilegium historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson / Ed. J.G. Rowe and W.H. Stockdale. Toronto: University of Toronto Press, 1971. P. 90–124.
- Secret F.* I cabbalisti cristiani del Rinascimento. Roma: Arkeios, 2001.
- Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science. 8 voll. N.Y.: Columbia University Press, 1923–1958.
- Thorndike L.* The True Place of Astrology in the History of Science // Isis. Vol. 46. № 3. September 1955. P. 273–278.
- Trithemius J.* In Praise of Scribes (De laude scriptorum) / Ed. K. Arnold. Lawrence: Corono Press, 1974.
- Van Der Poel M.* Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and His Declamations. Leiden; Boston: Brill, 1997.
- Vanhaelen M.* Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): an Anti-Savonarolian Reading of Vision and Prophecy // The Rebirth of Platonic Theology. For Michael J. B. Allen / Ed. J. Hankins and F. Meri. Firenze: Olschki, 2013. P. 205–233.
- Vasoli C.* Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina // Magia, astrologia e religione nel Rinascimento. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974. P. 16–29.
- Vasoli C.* Studi della cultura del Rinascimento. Manduria: Lacaita, 1968.
- Walker D.P.* The Prisca Theologia in France // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 17. 3–4. 1954. P. 204–259.
- Wirszubski C.* Pic de la Mirandole et la cabale. Paris; Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2007.
- Yates F.A.* The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London: Routledge, 1979.
- Zambelli P.* White Magic, Black Magic in the European Renaissance. Leiden, Boston: Brill, 2007.

Акопян Ованес Львович, кандидат исторических наук, докторант Центра по изучению Ренессанса, Уорикский Университет, Великобритания; *O.Akopyan@warwick.ac.uk*

Renaissance magic as spiritual phenomenon (late 15th – early 16th century texts)

The article deals with the place of magic in the works of leading Renaissance thinkers of the late fifteenth and early sixteenth centuries. On the basis of the writings of Italian, French and German philosophers and humanists, the author states that in that period magic was closely related to philosophical and especially religious questions.

Keywords: Renaissance, Magic, Astrology, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Jacques Lefèvre D'Étapes.

Ovanes Akopyan, PhD candidate, Centre for the Study of the Renaissance, University of Warwick, United Kingdom; *ovanes.akopyan@gmail.com*; *O.Akopyan@warwick.ac.uk*