**И. И. Лисович**

*ORCID: 0000-0003-4694-7737*
✉ *mag-inna@yandex.ru*
*Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)*

# Репрезентации магии, магов и познания «тайн природы» в европейской культуре раннего Нового времени

***Аннотация***. Новое научное знание и новые научные практики в Европе раннего Нового времени воспринимались как нечто настолько «необычное», «чудесное» и «таинственное», что часто вызывали подозрение. Наиболее сомнительными были репутации алхимиков, каббалистов и математиков, поскольку закрытость этого знания и его репрезентация в неканонической символической системе были сопряжены, по мнению Ф. Бэкона, со всевозможными домыслами и фантазиями. Эти области знания часто были переплетены с магией в ренессансном понимании этого слова, а магов часто подозревали в ереси и в связях с нечистой силой, духами, демонами и пр., что видно на примере легенд об Альберте Великом, Роджере Бэконе, Раймонде Луллии, Фаусте, Парацельсе, Дж. Ди, Йехуде Л. бен Бецалеле и др. Стремление открыть «тайны природы» объединяло ученых нового типа и магов; и те и другие могли называть себя гуманистами, натурфилософами, виртуозами, артизанами, энтузиастами и т. д. Возникло диверсифицированное интеллектуальное дискурсивное пространство, где в полемике активно развивались разного рода магии, философии и теологические доктрины. Существовало несколько классификаций магии, в зависимости от области ее применения. Так, Дж. Бруно в трактате «De magia» выделяет несколько видов и подвидов магии: естественная (физическая), медико-алхимическая, математическая (или оккультная), метафизическая (или теургия), некромантия, пифийская, пророческая, губительно-зловредная магия и т. д. Эти разновидности магии нашли отражение и в художественной литературе.

***Ключевые слова***: «новая философия», магия, Ф. Бэкон, Дж. Бруно, К. Марло «Трагическая история доктора Фауста», У. Шекспир «Буря»

***Благодарности***. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 18-012-00679 («Кристофер Марло и его творчество в русской и мировой культуре: междисциплинарный взгляд»).

© И. И. ЛИСОВИЧ

***Для цитирования***: *Лисович И. И.* Репрезентации магии, магов и познания «тайн природы» в европейской культуре раннего Нового времени // Шаги/Steps. Т. 6. № 4. 2020. С. 71–100. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-4-71-100.

*Статья поступила в редакцию 25 февраля 2020 г.*
*Принято к печати 20 июня 2020 г.*

Shagi / Steps. Vol. 6. No. 4. 2020
**Articles**

**I. I. Lisovich**

*ORCID: 0000-0003-4694-7737*
✉ *mag-inna@yandex.ru*
*The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

# Representations of magic, magicians, and knowledge of the "secrets of nature" in European culture of the early Modern period

***Abstract***. In Europe of the early Modern period new scientific knowledge and new scientific practices were perceived by contemporaries as "unusual", "wonderful", and "mysterious", and often aroused suspicion. The reputations of alchemists, kabbalists, and mathematicians were the most dubious, since the representation of knowledge in a non-canonical symbolic system and the difficulty in gaining access to it gave rise, according to Francis Bacon, to speculation and fantasy. Magical practices often provoked accusations of heresy and of connections with evil spirits, demons, etc., as can be seen in the legends about Albert the Great, Roger Bacon, Raymond Lully, Faust, Paracelsus, John Dee, Judah Loew ben Bezalel and others. Scientists of a new type sought to discover the "secrets of nature" and named themselves not only humanists and natural philosophers, but also virtuosos, artists, and magicians. A diverse intellectual discursive environment emerged, one in which different types of magic, philosophy, and theological doctrines were actively developed through polemics. There were several classifications of magic, depending on the area of its application. Thus, Giordano Bruno in his treatise *De magia* identifies several types and subtypes of magic: natural (physical), medico-alchemical, mathematical (or occult), metaphysical (or theurgy), necromancy, pythian, prophetic, destructive or malicious, etc. These various types of magic also found reflection in literature.

© I. I. LISOVICH

***Keywords***: "new philosophy", magic, Francis Bacon, Giordano Bruno, Christopher Marlowe's *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*, William Shakespeare's *The Tempest*

***Acknowledgements***. The article was prepared within the framework of the project "Christopher Marlowe and His Literary Heritage in Russian and World Culture: An Interdisciplinary Look" with financial support from the Russian Foundation for Basic Research (grant No. 18-012-00679).

***To cite this article***: Lisovich, I. I. (2020). Representations of magic, magicians, and knowledge of the "secrets of nature" in European culture of the early Modern period. *Shagi / Steps, 6*(4), 71–100. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-4-71-100.

*Received February 25, 2020*
*Accepted June 20, 2020*

В Европе XV–XVII вв. формирующееся новое научное знание, связанные с ним практики, «новая философия» и ученые нового типа воспринимались как настолько «необычные», «чудесные» и «таинственные», что часто вызывали подозрение. Ситуацию усугубляла их близость к так называемой магии, которая, в свою очередь, активно расширяла свою экспансию в эти области знания. Этому способствовало и размывание установленных еще Аристотелем границ между науками, повлекшее за собой миграцию терминов, концепций и практик. Последнее выражалось и в том, что для ученых нового типа долго не было и единого названия[1].

В XVI–XVII вв. преобладали ученые-универсалы, которых интересовали разные области знания — от лингвистики до медицины, биологии, химии, анатомии, физики, оптики, математики, географии, баллистики и т. д. Исследователи нового типа часто выходили за пределы университетского знания и, желая отличить себя от *scholaris* (представителей университетского схоластического типа познания), называли себя гуманистами, натурфилософами, виртуозами («покорителями сил природы»), артистами/артизанами («занимающимися свободными искусствами»), энтузиастами и даже магами, как Дж. Бруно (см. подробнее: [Косарева 1985: 3]). Например, доктор Фауст в пьесе К. Марло «Трагическая история доктора Фауста» (1589–1592?) именует себя и магом (*magician*), и ученым мужем (*learned man*), и школяром (*scholar*),

[1] Термин «ученый» (*scientist*) закрепился для обозначения исследователей точных и естественных наук только с середины XIX в., и это словоупотребление до сих пор сохраняется: «…science ‹…› loses all traces of unity. A curious illustration of this result may be observed in the want of any name by which we can designate the students of the knowledge of the material world collectively. We are informed that this difficulty was felt very oppressively by the members of the British Association for the Advancement of Science, at their meetings ‹…› in the last three summers ‹...› *Philosophers* was felt to be too wide and too lofty a term ‹…›; *savans* was rather assuming ‹…›; some ingenious gentleman proposed that, by analogy with *artist*, they might form scientist, and added that there could be no scruple in making free with this termination when we have such words as *sciolist*, *economist*, and *atheist* — but this was not generally palatable» [Whewell 1834: 59].

и артизаном[2]: «Is promis'd to the studious artizan!»[3], тогда как пришедшие к нему университетские коллеги по-английски обозначаются в пьесе только как *scholars*.

Наименование «маг» в это время имело и позитивные коннотации благодаря библейскому контексту: магами (*magi*, в русском переводе *волхвы*) были новозаветные цари, которые, ведомые небесным знамением — звездой, пришли поклониться новорожденному Царю Иудейскому — Христу. В раннее Новое время наряду с известными со Средних веков черной и белой магией[4] появляются новые разновидности магии: натуральная (см. тексты Марсилио Фичино «О стяжении жизни с небес», Джамбаттиста делла Порта, Пико делла Мирандолы, Корнелия Агриппы, Джордано Бруно и др.), небесная (М. Фичино), церемониальная (Агриппа Неттесгеймский), симпатическая (Иоганн Кеплер), медицинская (Парацельс), енохианская и геометрическая (Джон Ди, Эдвард Келли) и т. д., соединившие в себе различные онтологические концепции, ведущей из которых в этот период благодаря доктрине «древней теологии» М. Фичино становится учение Платона и его последователей. Как полагает О. Л. Акопян, обоснование Фичино «многочисленных связей между "древними теологами", платониками и христианством приводят к радикальному изменению статуса магии: она теперь понимается не как помощница богословия, а 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*)» [Акопян 2016: 80]. Тем не менее параллельно упомянутым ренессансным видам магии сохранялись магические концепции, которые продолжали средневековую традицию и опирались на онтологию Аристотеля.

На протяжении своего существования в пространстве европейской христианской культуры магии, и особенно ее новым разновидностям, снова и снова приходилось доказывать свою легитимность, даже сами ее адепты могли перейти на сторону скептиков и критиков, как это было с Джованни Пико делла Мирандолой (см. его «Рассуждения против прорицательной астрологии», 1496) и Корнелием Агриппой («О неточности и тщетности наук и искусств», 1527), но это не означало, что те их работы, где магия была представлена в положительном свете, в дальнейшем не пользовались вниманием.

Амбивалентное положение магии, в том числе натуральной, а также близких к ней астрологии, алхимии и каббалы, было связано с тем, что они не относились к свободным искусствам и не входили в свод университетского знания, а те, что имели арабо-мусульманское и иудео-талмудическое происхождение, со времени своего появления в Европе (XII–XIII вв.) находились в зоне недоверия. Занятия так называемой магией часто вызывали подозрения в ереси и в

[2] См. подробнее о свободных искусствах: [Лисович 2016].

[3] Здесь и далее пьеса цитируется по: [Marlowe 2009], русский перевод по: [Марло 2019].

[4] В этой связи нужно вспомнить о первой значимой экспансии астрологии, магии и алхимии в европейскую интеллектуальную среду в XII–XIII вв., в эпоху высокого Средневековья, когда с арабо-мусульманского Востока вместе с переводами Аристотеля и «Четверокнижием» Птолемея приходят трактаты Джабира ибн Хайяна, Аль-Кинди и Абу Машара; тем не менее в Средние века это не привело к научной революции.

связях с нечистой силой, духами, демонами и пр., что видно на примере легенд о Раймонде Луллии, Фаусте, Дж. Ди, Йехуде Лёве бен Бецалеле и др. В Англии, впоследствии ставшей одним из центров научной революции, в XVI — первой половине XVII в. и магия, и «новая философия», и ученые, и научные практики вызывали бóльшие, чем в континентальной Европе, любопытство, а также опасения и недоверие[5], проявлявшиеся и на юридическом уровне, — ср., в частности, статут Генриха IV 1404 г. против мультипликаторов (алхимиков), запрещавший умножение золота и серебра (отменен только в 1689 г. при содействии Роберта Бойля и Исаака Ньютона). Англия в XVI в. находилась на задворках науки, тогда как Италия, Франция и княжества Священной Римской империи достаточно продвинулись в магии и «новой философии», а к последней относились с меньшим предубеждением. При этом в научные эксперименты активно включились не только академии, но и некоторые университеты (Падуанский, Виттенбергский) и монастыри, в частности доминиканские и иезуитские.

Исключением, как правило, была медицина, которая в Англии развивалась благодаря гуманисту Джону Колету, основавшему в Лондоне Коллегию врачей-физиков (терапевтов). Медицина, ботаника и фармацевтика нередко служили легитимирующим основанием для занятий магией, в то время как коллекционирование предметов античности и диковин из Нового Света, а также наблюдательные, экспериментальные, измерительные методы и соответствующий им новый язык часто вызывали неприязнь и инспирировали обвинения в богохульстве; например, математик и астролог Джон Ди и ему подобные маги обрели репутацию чернокнижников.

Занятия «новой философией» были признаны достойными джентльмена только после появления работ И. Ньютона; этому способствовали не только открытия ученого, но и его происхождение, социальный статус, должность (хранитель Монетного двора) и покровительство со стороны лорда Галифакса (канцлера Казначейства). Вплоть до XVIII в. ученых-естествоиспытателей подозревали в том, что они добывают философский камень, и не без причины, поскольку Р. Хук, И. Ньютон, Р. Бойль и другие натурфилософы активно занимались алхимическими и химическими экспериментами, в том числе именно с этой целью, в связи с чем М. Хантер пишет: «…while magic continued to have an important place in the tradition of natural philosophy in Boyle' s day, its legitimacy had long been debated among theologians and others. Up to a point it could be claimed that magic was predominantly 'natural' and was therefore a perfect legitimate area of enquiry, indeed forming an integral part of the subject-matter of natural philosophy» [Hunter 1990: 394].

Тем не менее историки науки во второй половине XX в. вслед за Ф. Бэконом рассматривают алхимию как один из основных источников экспери-

[5] Например, Джон Кис, несмотря на то что он был знаком с Везалием и даже жил с ним в Падуе в одном доме во время своей учебы, не разделял его новаторских идей о том, что текст авторитетного ученого надо сверять с анатомическими наблюдениями. Кис предпочел точку зрения, согласно которой анатомические ошибки в работах Галена обусловлены неточностью перевода. Вернувшись в Англию, он сконцентрировался на совершенствовании своих языковых навыков и преподавал по Галену. И если в Италии Везалий спровоцировал развитие анатомии и продвижение своего метода, предлагая оппонентам встретиться у трупа, то до конца 1590-х годов английских медиков обучали по Галену, а последователей Везалия в Англии до поездки У. Харви (Гарвея) в Падую не было.

ментальной науки, зародившейся в Средние века. Эту точку зрения обосновал Л. Торндайк, в восьмитомной «Истории магии и экспериментальной науки» (1923–1958) проследивший историю оккультных учений I–XVIII вв.: он предложил концепцию генезиса магии, дал краткий обзор первобытной, древнеегипетской, древнекитайской магии и подробно изложил историю античной, раннехристианской, арабо-мусульманской и средневековой христианской магической традиции. Он полагал, что «развитие магии и экспериментальной науки было тесно взаимосвязано, что колдуны и маги, вероятно, первыми обратились к эксперименту, поэтому история магии и экспериментальной науки станет более понятной, если изучать их вместе» [Торндайк 2018: 5–6]. С этого времени магия все чаще становится предметом внимания исследователей; в частности, Фрэнсис Йейтс рассматривает влияние неоплатонизма, герметизма, алхимии, магии на научные идеи, открытия и практики «новой философии» и ученых нового ренессансного типа [Yates 1979; Йейтс 1999; 2000].

Существенную роль в научной революции сыграла запущенная гуманистами диверсификация интеллектуального пространства. Исследователь, сформировавшийся в атмосфере университетского диспута, обладавший логическими навыками и мысливший в пределах аристотелианской системы, получил доступ к древним языкам, оригинальным текстам и погрузился в разновекторное дискурсивное пространство, включавшее, помимо Аристотеля и перипатетиков, рассуждения и тексты Платона, платоников, досократиков, стоиков, скептиков, циников, эпикурейцев, атомистов, алхимиков, каббалистов, астрологов, герметиков, медиков и т. д.[6] Полемическая публичная среда способствовала расцвету критического восприятия новых идей, в том числе адептами различных магических ветвей и практик.

В советской истории науки доминировало представление, согласно которому становление научного метода и научная революция возводились к Аристотелю и формальной логике, алхимия рассматривалась как отправная точка развития экспериментального знания, а ее оккультная религиозная составляющая — как досадный рудимент, предрассудок или способ скрыть опасный материализм. Платоническая, магическая, математическая и т. п. составляющие в большей степени были предметом изучения западноевропейских и американских ученых, к которым в 1990-е годы присоединились и отечественные. Так, В. П. Визгин [1997] показывает, что герметизм и алхимия дали методологические основания для современной опытной науки. В работах В. Л. Рабиновича, Дж. Мендельсона, У. Ньюмена и др. алхимическая составляющая представлена как источник развития экспериментального знания [Рабинович 1979; Mendelsohn 1992; Newman 2006].

Если на протяжении XX в. в исследованиях по истории науки модернизация преобладала над реконструкцией магических представлений, что было

[6] В этой связи показательна полемика о наследии Галена. Сильвий полагал, что ошибки Галена обусловлены неточностью перевода с древнегреческого (аргумент, к которому часто апеллировали гуманисты, рассматривая древние тексты, включая Библию), тогда как его ученик Везалий считал, что их причиной является метод, поскольку Гален экстраполировал на человеческое тело анатомию собак и обезьян; соответственно, Сильвий, Дж. Кис и др. предлагали обратиться к оригиналу, а Везалий — к телу и, опираясь на опытную и наблюдательную анатомию, исправить анатомические ошибки в текстах Галена.

связано с доминировавшей концепцией магии как сомнительного рудимента развивавшейся парадигмы классического естествознания (соответственно, это и приводило к отсечению элементов, не вписывающихся в эту логику линейного развития), то с конца XX в. фокус научных исследований постепенно смещается в сторону собственно изучения магии, истории и логики ее развития, ее составляющих [Hunter 1990; Walker 2000; Хачатурян 2020]. Обращение к разнообразию ренессансной магии позволяет увидеть, как воображение ученого того времени и его стремление к неизведанным «тайнам природы» открывало путь для осмысления когнитивных способностей, новых идей, явлений и открытий. Данные исследования продуктивны также с точки зрения изучения культуры, поскольку они помогают интерпретировать художественные произведения эпохи и явления, которые содержат рефлексию или отсылки к магам, магии и магическим практикам.

Таким образом, в моей статье показано, что в раннее Новое время адепты магии, которые стремились создать универсальное всеохватывающее учение, соединявшее в единое целое метафизическое и физическое, наряду с теологией активно встраивали в свои учения и те знания, которые сейчас принято считать собственно научными (натурфилософию, физику, математику, оптику, химию, биологию, лингвистику и т. д.), что вызывало критику магии. Благодаря скандальной репутации магии и ее экспансии подозрительное отношение переносилось и на эти области знания, чему также способствовала новизна методов и теорий «новой философии». В качестве примера можно привести Парацельса, считающегося основоположником современной фармакологии, который пользовался репутацией колдуна. Он соединил медицину Галена с алхимией и астрологией, предложил основанный на ятрохимии принципиально новый метод лечения болезней, кардинально отличный от античной гуморальной медицины, восходящей к Аристотелю и Гиппократу. Ученые нового типа (например, Дж. Пико делла Мирандола, И. Рейхлин, коперниканец Дж. Ди и т. д.) часто сочетали в своих текстах такие разные области знания, как математика, «новая философия», магия, алхимия, астрология, каббала и т. п. Тяготение к всеохватности, гибкость и протеистичность, будучи и сильными, и слабыми сторонами магии, впоследствии стали, как полагает Д. Уолкер, причиной ее маргинализации [Walker 2000: 75–76]. Магию и «новую философию» также сближал ряд общих идей (поиск универсального языка, законов, методов, технологий и оснований).

## Саморепрезентация магии в трактатах Агриппы и Дж. Бруно

В. М. Хачатурян выделяет в западноевропейской культуре три «магических ренессанса» и полагает, что магическое мировосприятие было востребовано при рождении новых социокультурных эпох: «…все “магические ренессансы” на Западе происходили в специфической ситуации “макросдвигов” — крупных трансформаций “революционного” характера. Первый “магический ренессанс” пришелся на эпоху поздней Античности, когда Запад переживал логоцентрическую революцию и переход от древности к Средневековью. Второй сопровождал эпоху Возрождения — переход от Средневековья к Новому времени, в течение которого закладывались социальные и идейные основы об-

щества модернити. Третий разворачивается в наши дни — транзитивную эпоху становления постмодернити» [Хачатурян 2020: 137–138]. Эта идея связи социальных макросдвигов и магии не позволяет в должной степени оценить средневековую магию, а также не обнаруживает совпадений с периодизацией социокультурных эпох в целом, в которые происходили подобные «революционные» макросдвиги, хотя они не были связаны с магией и не влияли на нее.

В. Ю. Стеклянников выстраивает линейную схему, исходя из пяти доминирующих интерпретаций магического от античности до современности, причем эта схема у него носит скорее эволюционный характер: «…понятие “магия” ‹…› обозначало: древнейшую элитарную религиозно-мистическую философскую традицию, связанную с поиском божественной мудрости, обеспечивающей ее адепту тауматургические способности (античность); способность к волшебным преобразованиям реальности, в основе которой лежит связь магического агента-колдуна с дьяволом и демонами (средневековье); тайное, оккультное знание, дающее человеку власть над социальными и природными явлениями, возносящее человека на уровень Бога-Творца (Возрождение); воображаемый (галлюцинаторный) способ “сверхъестественного” манипулирования человека природными явлениями, собственным или чужим организмом и психикой, социальной средой и государственными институтами (Новое время и современность); основанную на преднамеренном желании способность сознания трансформировать субъективную интрапсихическую реальность в физические события реальности общепринятой (современность) ‹…› ни одна из пяти приведенных выше трактовок магии, однажды возникнув, в последующем не только не утрачивались, но, напротив, весьма успешно воспроизводилась в работах последователей…» [Стеклянников 2008: 19].

Но необходимо отметить, что восприятие магии в Средние века и раннее Новое время было более диверсифицированным и амбивалентным, поскольку на протяжении всей истории развития магии существовали все описанные В. Ю. Стеклянниковым ее трактовки, и часто среди них трудно выбрать доминирующую, что ярко видно на примере трактата Дж. Бруно «О магии». Это связано с тем, что ренессансная магия, с одной стороны, уже включала формирующееся новое знание, а с другой — унаследовала корпус текстов и практик от античности и христианского Средневековья, соединяя их с иудео-талмудической и арабо-мусульманской традицией и теологией, причем последняя, сохранявшая элементы натурфилософской системы Платона и Аристотеля, сыграла важную роль в легитимации магии как способа познания скрытых сил природы и принципов устройства мироздания. Так, Дж. Пико делла Мирандола стремился найти общие основания у Платона, неоплатоников, Аристотеля, в каббале, алхимии и магии, радикально заявив во впоследствии осужденных св. Инквизицией «Девятистах тезисах» о scientia naturalis, благодаря которой «с помощью оккультных знаний человек может овладеть, хотя бы частично, знанием о природе, Божьем замысле и будущих событиях» [Акопян 2016: 82]. К этому можно добавить, что платонический открытый эманирующий мир предоставлял для магии больше возможностей, чем аристотелианский, неизменный, строго разделенный на подлунный и надлунный, хотя и в рамках второго подхода со времен Средневековья была продуктивной идея о заложенных в природу законах и скрытых силах, которыми маг мог повелевать, что, в свою очередь, было чревато механицизмом.

Можно выделить элитарные и профанные магические практики, причем последние, как правило, становились объектом насмешек. Кроме того, с практиками колдовства не стоит отождествлять линию, восходящую к Пифагору, Платону, герметизму, алхимии и астрологии, поскольку саморепрезентации средневековых христианских математиков, платоников, алхимиков, астрологов и пр. часто были прямо противоположны их негативной репрезентации в народных легендах — с точки зрения как содержания, так и этической или религиозной оценки. Магия, связанная с книжной культурой, в Средние века и в эпоху Возрождения носила элитарный характер. В качестве примера можно привести трактаты Агриппы Неттесгеймского и Дж. Бруно, где обстоятельно представлены классификация и описание не только видов магии, но и ее онтологических оснований, что позволяет получить целостное представление о ней и кратко показать векторы ее диверсификации на протяжении XVI в.

Агриппа в трактате «Оккультная философия» (De Occulta Philosophia, Libri III, 1531), который он создавал на протяжении 20 лет (причем еще до этого он опубликовал вышеупомянутый трактат «Рассуждения против прорицательной астрологии», содержавший критику всех философов и искусств, включая магию) показывает онтологические основания магии, или «благородной философии», через нисходяще-восходящую связь от Творца к трем мирам (элементарному, небесному и интеллектуальному). Им соответствуют и три вида магии (философии) — физика, математика и теология:

> Мы ‹…› пытаемся открыть свойства мира элементарного посредством медицины и натуральной философии, используя различные смеси естественных вещей. Небесные свойства они [маги] познают через лучи и влияние небесного мира, следуя правилам и дисциплине астрологов и математиков. Наконец, они [маги] укрепляют и утверждают все эти вещи некоторыми святыми религиозными церемониями и могуществом различных духов [Агриппа 1993: 3; Agrippa 1533: a].

Доктрина Агриппы сочетает терминологию и представления о мире платонизма, герметизма и алхимии, основанием для них служит мировая иерархия. Он определяет магию как оккультную науку, или «благородную философию», при помощи которой можно познать «тайны природы» и получить власть над ней и людьми:

> Магия есть возможность, имеющая очень большую власть, полная возвышенных тайн и заключающая в себе глубочайшее знание вещей наиболее секретных: их натуры, их силы, их качества, их действия, их различия и их отношения, благодаря чему она производит свои чудесные эффекты, соединяя и применяя различные свойства существ высших и низших; это — подлинная наука, философия наиболее возвышенная и наиболее таинственная [Агриппа 1993: 3; Agrippa 1533: a–aII].

Агриппа выделяет три основные вида магии, или оккультной философии. Дж. Бруно сохраняет принцип агриппианского трехчастного иерархического деления магии и ее онтологические основания, базирующиеся на платоновско-христианском космосе, но выделяет три вида магии в зависимости от типа познания, а также диверсифицирует, расширяет и дополняет

перечень подвидов за счет герметических, алхимических, каббалистических, опытных и других составляющих. Первым видом является естественная (натуральная), или физическая магия, к которой относятся химия, медицина, физика (или «естественная магия в истинном смысле этого слова») и медико-алхимическая магия. Второй вид — оккультная (математическая) магия, или оккультная философия. К третьему виду — сверхъестественной (божественной), или метафизической магии, он относит теологию / теургию, некромантию, пифическую и пророческую магию.

В интеллектуальной истории Бруно предстает в большей степени как коперниканец и герой научной революции, продвигавший идею о множественности миров, которая была обоснована Николаем Кузанским; Ф. Йейтс представляет его как неоплатоника и герметиста, но в нашем контексте Бруно интересен как адепт и теоретик магии.

В трактате «О магии» (De magia, 1590) Дж. Бруно стремится придать магии систематичность и целостность, описать ее основания. В его восприятии магия и возможности магов связаны с платоновскими свойствами Мировой Души в иерархической Вселенной, пронизанной нисходяще-восходящими одушевленными связями, последовательно воздействующими друг на друга: от Бога к богам, затем к божественным небесным или астральным телам, духам звезд (в том числе Земли), потом к первоэлементам и их смешению; первоэлементы воздействуют на чувства, а те — на душу, которая пронизывает все живое[7]. Соответственно, маг, используя свое искусство, может подниматься по этой иерархии обратно к божественным основаниям Универсума.

Концепция магии Дж. Бруно показательна своим универсализмом и тем, что она сочетает многие представления о магии, сформировавшиеся на протяжении XVI столетия. Он предлагает нелинейную классификацию, выделяя виды и разновидности магии по разным критериям: древность; способ познания; магические практики или объекты, над которыми маг обрел власть, специфика магических ритуалов; цели.

Так, он разделяет магию на древнюю и современную (вслед за Фичино), а также определяет само понятие «маг» относительно различных социальных контекстов. Например, среди философов под этим словом понимается мудрец, который овладевает силой для осуществления действия. Как полагает Бруно, такими мудрецами-магами в древности были египетские трисмегисты, галльские друиды, индийские гимнософисты, еврейских каббалисты, персидские зороастрийцы, греческие и латинские мудрецы (софисты)[8]. Всех их объеди-

[7] «habent magi pro axiomate, in omni opere ante oculos habendum, influere Deum in Deos, Deos in (corpora caelestia seu) astra, quae sunt corporea numina, astra in daemonas, qui sunt cultores et incolae astrorum, quorum unum est tellus, daemones in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animum, animum in totum animal, et hic est descensus scalae; mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta, per mixta in elementa, per haec in daemones, per hos [in elementa, per haec] in astra, per ipsa in Deos incorporeos seu aethereae substantiae seu corporeitatis, per hos in animam mundi seu spiritum universi, per hunc in contemplationem unius simplicissimi optimi maximi incorporei, absoluti, sibi sufficientis» [Bruno 1996].

[8] «…totidem autem sunt significata magiae, quot et magi. Magus primo sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant Trimegisti apud Aegyptios, Druidae apud Gallos, Gymnosophistae apud Indos, Cabalistae apud Hebraeos, Magi apud Persas (qui a Zoroastre), Sophi apud Graecos, Sapientes apud Latinos» [Bruno 1996].

няет то, что они воплощают античную теологическую мудрость, которая, по мнению Бруно, была наиболее близка к божественным истокам знания, и цель Бруно — возродить древнюю магию, которую он считает истинной религией. В то же время он говорит о слове «маг» в употреблении священников: для них маг — это глупый злодей, который вредит или помогает при посредстве духов и/или благодаря договору, заключенному с дьяволом.

Бруно разделяет виды магии на подвиды в зависимости от того, над чем властен маг. Так, при помощи естественной, или обычной магии совершает чудеса та разновидность магов, которая обрела власть над невидимыми активными и пассивными силами, заложенными Творцом в природу. Подобные маги занимаются теми областями знания (медициной, химией и др.)[9], которые сейчас мы относим к сфере собственно научного знания.

Такой подвид магии, как «фокусы», или «видимость» (*praestigiae*) Бруно относит к метафизической магии. Благодаря магу-медиуму становятся видимыми удивительные/восхитительные/чудесные природные явления или высшая идея/интеллект (*intellegentia*)[10]. Возможно, под «фокусами» можно понимать опыты, уже получившие в Европе широкое распространение и привлекавшие внимание публики. Ф. Бэкон также описывал эти практики в «Доме Соломона», но требовал, чтобы ученые не только не скрывали от публики причин, которые лежат в основании чудес и фокусов, но и раскрывали их[11].

Еще один подвид, который относится к физике, или естественной магии, Бруно называет «естественной магией в истинном смысле этого слова». М. Фичино, И. Кеплер и др. называли такую магию симпатической и видели в ней результат действия симпатии, антипатии и магнетизма, но согласно Бруно ее причиной, в отличие от упомянутой выше обычной естественной магии, являются дух или душа вещи[12], которые связаны со всеобщей одушевленностью платоновского космоса. Соответственно, задача мага в данном случае — обрести власть над этими духами. Именно это представление было в центре критики естественной магии Ф. Бэконом, что будет показано далее.

[9] «Secundo sumitur magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum, ut est medicina et chymia secundum genus; et haec est naturalis magia communiter dicta» [Bruno 1996].

[10] «Tertio magia est cum huiusmodi adduntur circumstantiae, quibus apparent opera naturae vel intelligentiae superioris ad concitandam admirationem per apparentia; et est ea species quae praestigiatoria appellatur» [Bruno 1996].

[11] «Есть у нас особые дома, где исследуются обманы органов чувств. Здесь показываем мы всякого рода фокусы, обманы зрения и иллюзии и тут же разъясняем их обманчивость. Ибо вам должно быть очевидно, что, открыв столько естественных явлений, вызывающих изумление, мы могли бы также бесчисленными способами обманывать органы чувств — стоит лишь облечь эти явления тайной и представить в виде чудес. Но нам настолько ненавистны всякий обман и надувательство, что всем членам нашего Общества под угрозой штрафа и бесчестья запрещено показывать какое-либо природное явление приукрашенным или преувеличенным; а только в чистом виде, без всякой таинственности» [Бэкон 1971–1972 (2): 521–522].

[12] «Quarto cum ex antipathiae et sympathiae rerum virtute, ut per ea quae pellunt, transmutant et attrahunt, ut sunt species magnetis et similium, quorum opera non ad qualitates activas et passivas reducuntur, sed omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur; et haec proprie vocatur magia naturalis» [Bruno 1996].

Сверхъестественная же магия, или теургия, и ее разновидности целиком основаны на общении мага с богами (демонами, духами, героями).

Такие виды магии, как божественная / сверхъестественная и натуральная / физическая, Бруно в целом считает благими, тогда как математическая / оккультная может быть использована и во вред. Соответственно, по цели использования Бруно выделяет зловредную (злотворную) магию, которая опасна благодаря самой своей силе, не всегда подвластной магу, и тем, что ее потенциально возможно применять для недобрых целей. Тем не менее в рамках реальных практик отделить опасную магию от безопасной было проблематично — так же как и алхимику, совершающему трансмутацию, было сложно отличить злого духа от доброго (в историях о трансмутационном порошке его дарителем часто был дух, либо речь шла о чудесном обретении порошка в удивительном месте). Таким образом, если Агриппа относит к «благородной философии» только благие виды магии, то Джордано Бруно выделяет также злотворную магию, усматривая в математической или медицинской магии возможности вреда.

Эту потенциальную опасность магии для христианина М. Хантер демонстрирует на примере опубликованных и неопубликованных Р. Бойлем текстов, содержащих его благочестивые сомнения; отчеты об алхимических опытах; исследования вопроса о существовании духов и их связей с натурфилософией; собранные им свидетельства о трансмутации; рассуждения об опасностях для души поиска философского камня; истории об алхимиках, о своих контактах с духами, об участии в спиритических сеансах, об общении с алхимиками и магами-священниками, о таящихся в магии угрозах для человечества [Hunter 1990].

Далее мы подробно остановимся на двух видах магии — математической и демонической, — непосредственно граничившими с новыми научными знаниями.

## Магия и математика

Важной составляющей современной науки является математический аппарат, встроенный в естественные, социальные и гуманитарные науки. Маги раннего Нового времени также обращались к математическим областям знания, причем онтологической основой для них были учение пифагорейцев, Платона, неоплатоников и герметизм; легитимирующим дискурсом служила и христианская нумерология.

Репрезентации знания в неканонической символической системе, закрытость и сложность этого знания порождали фантазии и домыслы, поэтому наиболее сомнительной репутацией обладали алхимики, каббалисты и математики. Начиная со Средних веков подозрение вызывали индийские (арабские) цифры; каббалистические, астрологические, алхимические символы и знаки; астрономические инструменты, книги и практики. Это нашло отражение в легендах о папе-чернокнижнике, математике, астрономе и астрологе Сильвестре II (Герберте Орильякском / Реймском, ок. 946–1003), о переводчике на латынь арабских трактатов, математике и алхимике Роберте Честере (XII в.), о францисканце алхимике и физике Роджере Бэконе (1214–1292), о теологе,

схоласте, алхимике, астрономе, естествоиспытателе доминиканце Альберте Великом (ок. 1200–1280), о враче, адвокате, гуманисте, астрологе, алхимике и оккультисте Агриппе Неттесгеймском (1486–1535), о враче, алхимике и натурфилософе Парацельсе (1493–1541) и о других ученых Средневековья и Ренессанса, которые активно занимались арабскими и античными искусствами.

Если обратиться к повседневным практикам, в качестве примера можно привести ситуацию, когда в конце XIII — начале XIV в. во Флоренции банкирам запрещалось использовать для ведения дел и расчетов пугающие и непонятные арабские (индийские) цифры, которые ввели в европейскую математику и продвигали папа Сильвестр II, Р. Честер (переведший на латинский книги Аль Хорезми «Об индийском счете») и Леонардо Пизанский, или Фибоначчи («Книга абака» и др.). Когда в начале XVII в. коперниканец Генри Бриггс, оставив должность профессора геометрии Грэшем-колледжа, открыл в Оксфорде первую в Англии кафедру астрономии, джентльмены, профессора и студенты протестовали против изучения математики, поскольку считали геометрию «дьявольской наукой»[13], а также полагали, что математика, и особенно алгебра, пригодны лишь для ремесленников и купцов, так как им нужно уметь считать. Бриггс, создатель десятичных логарифмов и первых логарифмических таблиц, был одним из основателей прикладной математики, о которой до него не имели представления в университетах; заняв в Оксфорде в 1619 г. кафедру геометрии, он продвигал там «новую философию», основанную на математическом рационализме. Традиционно автором этой концепции называют Ф. Бэкона, но последний отводил математике, как и логике, вспомогательную роль[14] и не доверял математическим методам валидации опыта[15], тогда как Галилей сделал математику составной частью натуральной философии, о чем написал в «Пробирных дел мастере» (опубл. в 1623 г.).

Активное развитие математического метода в раннее Новое время (см. подробнее: [Gal, Chen-Morris 2012]) было связано с поиском альтернативного универсального инструментария формализации знания, а также с критикой схоластики и, в конечном итоге, физики и логики Аристотеля такими гуманистами, как Б. Телезио, Ф. Патрици, «французский Платон» Рамус и др., кото-

[13] См. подробнее об истории обучения математике в Англии: [Feingold 1984].

[14] «…Имея в виду огромное значение математики и для физики, и для метафизики, и для механики, и для магии, отнести ее в приложения ко всем этим наукам и определить как вспомогательную для них дисциплину. Сделать это нас в какой-то мере побуждает и общеизвестное высокомерие, и самодовольство математиков, стремящихся к тому, чтобы их наука фактически господствовала над физикой. Ведь как-то так случилось, что математика и логика, которые должны были бы быть служанками физики, теперь, кичась перед нею своей точностью, претендуют на господство над ней. ‹…› В арифметике еще не существует ни достаточно разнообразных, ни достаточно удобных способов сокращения вычислений, особенно в прогрессиях, широко используемых в физике. Не вполне совершенна еще и алгебра. И уже явное отклонение от правильного пути науки представляет собой та пифагорейская, мистическая арифметика, которую начали возрождать, опираясь на сочинения Прокла и некоторые отрывки из сочинений Эвклида» [Бэкон 1971–1972 (1): 249].

[15] «Ведь точно так же как одни и те же явления, одни и те же вычисления согласуются и с астрономическими принципами Птолемея, и с астрономическими принципами Коперника, так и наш повседневный опыт, которым мы руководствуемся, и внешняя сторона вещей согласуются со множеством различных теорий, а между тем для подлинного исследования истины необходимы совсем иные, строго научные принципы» [Бэкон 1971–1972 (1): 235].

рые апеллировали к досократикам, пифагорейцам, Платону и неоплатоникам. Рамус, в частности, радикально заявил, что «все, сказанное Аристотелем, — ложно»[16]. В XVI в. благодаря выполненному М. Фичино переводу на латинский язык корпуса Платона идеи и тексты последнего проникают в корпус европейского университетского знания, в том числе в Англии. А. Койре полагал, что в раннее Новое время методологическая полемика платоников и аристотеликов стала началом научной революции, которая привела к трансформации картины мира[17], а основным инструментом валидации опыта и измерения данных, полученных при помощи органов чувств, стала математика. Схоласты не связывали в единую цепь обоснования эксперимент, физику / химию / медицину / астрономию и математику, поскольку последняя не имела такого статуса доказательного инструментария, какой был у логики. Р. Рорти развивает эту концепцию, полагая, что для интеллектуалов XVI в. мир сверхъестественного / метафизического определялся платоновской концепцией о мире Идей[18].

В результате платоническая традиция встраивается в английскую университетскую программу, сохранявшую и аристотелианскую составляющую. Например, статут Кембриджского университета, принятый Эдуардом III в 1549 г., включает в число источников Платона. Согласно ему профессор математики должен был читать геометрию Эвклида, арифметику Кардана, астрономию Птолемея, а в космографии опираться на тексты Платона, Мела, Плиния, Страбона. Предписывалось также преподавать по «Политике», «Большой этике» и «Проблемам» Аристотеля. Статут был отменен Марией I, но в 1559 г. возвращен Елизаветой I: для магистров Оксфорда (с 1565 г.) и Кембриджа (с 1570 г.) в список включают Платона и Плиния [Order 1853: 146]. Но горожане не имели доступа к этому знанию, поэтому Х. Керни полагает, что на основание в Лондоне в 1597 г. Грэшем-колледжа, ориентированного на прикладную математику для моряков, торговцев и купцов, также повлияла критика Аристотеля Рамусом, опиравшимся на Платона и неоплатонизм[19], которые

[16] Г. П. Матвиевская отмечает в связи с этим, что в трактате «Порицание Аристотеля» (Aristotelicae animadversiones, 1543) «Рамус обвинял перипатетиков в том, что логика “непрактична”, запутанна и не соответствует естественному ходу мышления. ‹…› в противоположность логике Аристотеля всем необходимым требованиям отвечала логика Платона, простая и практически применимая, которую Аристотель “испортил” ‹…›. Причину многих недостатков перипатетической логики Рамус видел в том, что ее приверженцы занимались только анализом слов, оставляя без внимания законы мышления» [Матвиевская 1981: 90].

[17] «Речь шла о выборе между физикой Аристотеля, представлявшейся более простой, и другой физикой, казавшейся более сложной; о выборе между доверием к чувственному представлению (последовательным проводником этой точки зрения был Бэкон) и отказом от такого доверия в пользу чистого теоретизирования и т. д.» [Койре 1985: 12].

[18] «Сверхъестественный мир для интеллектуалов XVI в. моделировался платоновским миром Идей, точно также, как наш контакт с ним моделировался его метафорой видения. ‹…› Природа проявляет свой отличительный характер наиболее отчетливо через определенный вид познания — познание высочайших и чистейших вещей: через математику, саму философию, теоретическую физику и все, что связано с универсалиями» [Рорти 1997: 33].

[19] Первый профессор теологии Грэшем-колледжа Энтони Уоттон был известен как убежденный сторонник Рамуса и переводчик его «Логики», а профессор математики Грэшем-колледжа Генри Бриггс пришел к изучению и продвижению прикладной математики под влиянием рамизма [Kearney 1970: 65]. Ученые этого типа заложили основы научно-образовательной модели, базировавшейся на соединении опытного знания, предметной области и прикладной математики, что отличало Грэшем-колледж от университетов старого типа.

заложили онтологические основания для развития математического знания. Этот процесс математизации знания также привел к созданию в Англии городских математических школ, поскольку традиционные грамматические не давали необходимого свода знаний. Таким образом, благодаря вышеописанным факторам влияние Платона и неоплатонизма в Европе раннего Нового времени распространилось на разные сферы познания и встроилось в дискурсивные практики, в том числе магические.

Дж. Бруно пишет о различных видах математики, причем его в основном интересовала не математика как научный инструмент, а ее магическая составляющая, и здесь можно видеть экстраполяцию на математику принципов каббалы с целью получить магический эффект. Выделяемая Бруно математическая магия представляет собой использование слов, песнопений, изображений, символов, знаков или букв, вычисление чисел, геометрических фигур и времен. Этот вид магии, по его мнению, находится между магией естественной (натуральной) и сверхъестественной[20], и Ноланец относит ее к оккультной философии в понимании Агриппы. Но, в отличие от Агриппы, Бруно полагал, что математическая магия может использоваться как для добра, так и наоборот: если она связана с идолопоклонством и обманом, то способна превращать благо во зло. К благой магии он относит магию божественную (*divinam*) и физическую (*physicam*). Тем не менее, по мнению Бруно, не существует прямой связи между математикой и математической магией, которая лишь подобна геометрии тем, что обе оперируют фигурами и символами. Подобно музыке, она использует песнопения, подобно арифметике — числа и изменения, подобно астрономии, задействует исчисление времен и движений; с оптикой и другими искусствами ее объединяют лишь общие знаковые системы и посредничество между божественным и естественным[21], но математическая магия способна манипулировать этими связями через символы и отношения.

Описанные выше виды магии касались формирующегося нового знания. Далее Бруно описывает виды и разновидности магии, вызывавшие больше опасений, в том числе со стороны христианских конфессий: теургию, или

[20] «Quinto cum his adduntur verba, cantus, rationes numerorum et temporum, imagines, figurae, sigilla, characteres seu litterae; et haec etiam est magia media inter naturalem et extranaturalem vel supra, quae proprie magia mathemathica inscriberetur, et nomine occultae philosophiae magis congrue inscriberetur» [Bruno 1996].

[21] «Hac praehabita distinctione generaliter magiam triplicem accipimus: divinam, physicam et mathematicam. Primi et secundi generis magia est necessario de genere bonorum et optimorum, tertii vero generis et bona est et mala, prout magi eadem bene et male utuntur. Quamvis in multis operationibus atque praecipuis haec tria genera concurrant, malitia tamen, idololatria, scelus et idolatriae crimen in tertio genere reperitur, ubi contingit errare et decipi, et per quod secundum genus per se bonum ad malum usum convertitur. Hic mathematicum genus non denominatur a speciebus mathematices communiter dictae, ut Geometriae, Arithmetices, Astronomiae, Optices, Musices etc., sed ab horum similitudine et cognatione; habet enim similitudinem cum Geometria propter figuras et characterismum, cum Musica propter incantationem, cum Arithmetica propter numeros, vices, cum Astronomia propter tempora et motus, cum Optica propter fascinia, et universaliter cum universo Mathematices genere, propter hoc quod vel mediat inter operationem divinam vel naturalem, vel participat de utraque, vel deficit ab utraque, sicut quaedam media sunt propter utriusque extremi participationem, quaedam vero propter utriusque exclusionem, secundum quem modum non tantum media dici potest, quantum tertium quoddam genus, non tantum inter utrumque, quantum extra utrumque. Ex dictis autem speciebus manifestum est quomodo divina, quomodo physica, quomodo alia ab his species est» [Bruno 1996].

метафизическую магию; пифийскую магию, некромантию, медицинскую магию (она также амбивалентна, как и математическая магия), пророческую магию (пиромантию, гидромантию и геомантию). Относительно последней Бруно пишет, что практикующие ее маги «используют три способа познания: естественный, математический и божественный» (Hac praehabita distinctione generaliter magiam triplicem accipimus: divinam, physicam et mathematicam), это сближает ее с математикой и натуральной магией, но цель пророческой магии — предсказание, и для ее достижения маги опираются на природные и небесные знаки, фигуры, числа и стихии.

Таким образом, Дж. Бруно представляет нелинейную классификацию магии, в которой заложены различные основания, от этических и натурфилософских до метафизических и религиозных. Всех их объединяет основанная на платонизме и герметизме онтология, представляющая целостную структурированную картину мира, в котором маг восходил из мира подлунного (природного, физического) в мир надлунный (божественный).

Представления о магической математике отчасти накладывали отпечаток и на близкие ей искусства: так, гелиоцентризм Н. Коперника университетские схоласты воспринимали как остроумное решение календарной проблемы на уровне математической задачи, которая не имеет отношения к реальности и не может быть аргументом против геоцентризма. Опасная формальная близость математической магии и обычной арифметики, с одной стороны, притягивала к магии любопытных и интересующихся, с другой — в глазах непосвященного обывателя ставила под подозрение все области обычной математики, даже если их преподавали в университетах и математических школах.

## Критика магии Фрэнсисом Бэконом

Фрэнсис Бэкон критиковал магические виды знания и практики, близкие к наукам, но не в полной мере соответствовавшие критериям, необходимым для доказательных наук:

> …Наук, опирающихся скорее на фантазию и веру, чем на разум и доказательства, насчитывается три: это — астрология, естественная магия и алхимия. Причем цели этих наук отнюдь не являются неблагородными. Ведь астрология стремится раскрыть тайны влияния высших сфер на низшие и господства первых над вторыми. Магия ставит своей целью направить естественную философию от созерцания различных объектов к великим свершениям. Алхимия пытается отделить и извлечь инородные части вещей, скрывающиеся в естественных телах; сами же тела, загрязненные этими примесями, очистить; освободить то, что оказывается связанным, довести до совершенства то, что еще не созрело. Но пути и способы, которые, по их мнению, ведут к этим целям, как в теории этих наук, так и на практике, изобилуют ошибками и всякой чепухой. Поэтому и обучение этим наукам не является, как правило, открытым, но обставлено всяческими сложностями и таинственностью. Алхимии, однако, мы обязаны тем, что ‹…› неустанные труды и огромные усилия упомя-

> нутых химиков, потраченные на создание золота, как бы зажгли факел для множества прекрасных изобретений и экспериментов, весьма полезных как для раскрытия тайн природы, так и для практических нужд человечества [Бэкон 1971–1972 (1): 110–111].

Натуральная магия вызывает наибольшую неприязнь Бэкона (об этом он пишет в «Великом восстановлении наук», 1620), поскольку «эта магия усыпляет человеческий разум, воспевая некие специфические свойства и тайные силы, чуть ли не посланные небом, которым обучают только шепотом; и люди перестают неустанно и неусыпно стремиться к открытию и исследованию истинных причин явлений, но легковерно успокаиваются на такого рода досужих выдумках» [Там же: 234]. Тем не менее философ признает благородными идеи и цели магии, предлагая свою версию магии как «практики метафизики», т. е. опытного знания, которое позволяет раскрыть «тайны природы»:

> Мы же понимаем магию как науку, направляющую познание скрытых форм на свершение удивительных дел, которая, как обычно говорят, «соединяя активное с пассивным», раскрывает великие тайны природы [Там же: 233].

Таким образом, Ф. Бэкон пользуется категориально-понятийным аппаратом, который мы видим в трактатах о магии; он признает такие ее составляющие и концепты, как опыт, практическая направленность, «тайны природы», в которой заложены активные и пассивные силы. В то же время предметом его критики становятся темный язык магии, ее непрозрачный метод и невозможность передать его последователям, фантазии, преобладающие над опытным знанием, метафизическая составляющая, а также представление о том, что причиной природных явлений могут быть духи.

В результате поисков и теоретических рефлексий, с которыми были сопряжены различного рода научные практики, в том числе магические, ученые нового типа изобрели альтернативный путь исследования: отправной точной служили чувства как когнитивная составляющая; исследователь подвергал воспринимаемый/испытуемый объект тщательной дескрипции, определял и измерял его параметры и изучаемые свойства; затем следовало формализованное обобщение закона/явления в математическом виде. Логические рассуждения аристотелианского типа, бывшие основой схоластического дискурса, также стали вспомогательным инструментом построения текста и репрезентации наблюдаемого объекта, поставленного опыта, явления и т. п.

### Демоническая магия и ее репрезентация в пьесах К. Марло «Трагическая история доктора Фауста» и У. Шекспира «Буря»

Рассматривая виды магии, так или иначе связанные с демонами, Дж. Бруно проводит различия между демонами, злыми демонами и дьяволом; потенциальная опасность взаимодействия с ними также создавала этические проблемы для мага и затрудняла практику того или иного типа магии. Отдельно Бруно останавливается на магии, изначально обозначаемой как порочная/

недостойная с точки зрения религии из-за того, что маг или колдун заключает договор с дьяволом, при помощи которого он может вредить или помогать[22]. Критика зловредной / злотворной магии, осуществляемой при помощи демонов, которую описывает Дж. Бруно[23], показана на примере грехопадения доктора Фауста в немецкой народной книге и «Трагической истории жизни и смерти Доктора Фауста» К. Марло (Christopher Marlowe, «The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus», 1616)[24].

Фауст в начале пьесы перечисляет искусства, которыми он овладел в университете[25], но приходит к выводу, что ни Аристотель, ни даже теология не

[22] «Ultimo sumitur magus et magia iuxta significationem indignam, ut inter istas non annumeretur neque adnumerata habeatur, ut magus sit maleficus utcunque stultus, qui ex commercio cum cacodaemone et pacto quodam pro facultate ad laedendum vel iuvandum est informatus» [Bruno 1996].

[23] В этой связи можно предположить, что одним из современных К. Марло прототипов доктора Фауста является Дж. Бруно (1548–1600). События его жизни по времени коррелируют с сюжетом и временем создания пьесы (1589–1592). Доминиканский монах, странствующий по Европе так же, как и Фауст (хотя последний при помощи Мефистофеля мгновенно преодолевает огромные расстояния), посетил Рим, Геную, Турин, Венецию, Женеву, Тулузу (где получил ученую степень Magister artium), Париж, Лондон (1583–1585), затем Марбург, Виттенберг (в 1586–1588 гг. читал лекции), в 1588 г. снискал в Праге покровительство императора Рудольфа и увлекся магией. Его принимали в университеты и затем запрещали читать лекции. Он полемизировал с аристотеликами Парижа, принял кальвинизм, восхвалял еретиков Лютера и Елизавету I. В 1592 г. арестован Инквизицией, обвинен в магии и ереси, в 1600 г. сожжен.

В пьесе также упоминается Агриппа, искусство некромантии которого жаждет постигнуть Фауст: «Will be as cunning as Agrippa was, / Whose shadowes made all Europe honour him» («С Агриппою сравняюсь, что стяжал / В Европе славу властью над тенями»). Здесь и далее перевод «Трагической истории доктора Фауста» К. Марло Н. Н. Амосовой).

[24] См. подробнее об образе ученого мага в английской драматургии: [Hopkins, Ostovich 2014].

[25] «Settle thy studies, Faustus, and begin / To sound the depth of that thou wilt profess: / Having commenc' d, be a divine in show, / Yet level at the end of every art, / And live and die in Aristotle' s works. / Sweet Analytics, 'tis thou hast ravish'd me! / Bene disserere est finis logices. / Is, to dispute well, logic's chiefest end? / Affords this art no greater miracle? / Then read no more; thou hast attain' d that end: / A greater subject fitteth Faustus' wit: / Bid Economy farewell, and Galen come ‹…› Physic, farewell! Where is Justinian? / [Reads.] / Si una eademque res legatur duobus, alter rem, alter valorem rei, &c. / A petty case of paltry legacies! / [Reads.] / Exhoereditare filium non potest pater, nisi &c. / Such is the subject of the institute, / And universal body of the law: / This study fits a mercenary drudge, / Who aims at nothing but external trash; / Too servile and illiberal for me. / When all is done, divinity is best: / Jerome's Bible, Faustus; view it well. / [Reads.] / Stipendium peccati mors est. / Ha! Stipendium, & c. / The reward of sin is death: that's hard. / [Reads.] / Si peccasse negamus, fallimur, et nulla est in nobis veritas; / If we say that we have no sin, we deceive ourselves, and there / is no truth in us. Why, then, belike we must sin, and so consequently die: / Ay, we must die an everlasting death. / What doctrine call you this, Che sera, sera, / What will be, shall be? Divinity, adieu!» («Пересмотри свои занятья, Фауст, / Проверь до дна глубины всех наук. / По-прежнему будь богословом с виду, / Но знаний всех ты цель определи. / Живи, умри в творениях бессмертных. / Которые оставил Аристотель. / О, логика святая, это ты / Меня в восторг когда-то привела! / Bene disserere est finis logices. / Цель логики — уменье рассуждать? / И это все? И нет в ней чуда выше? / Так чтенье брось! Ты цели той достиг. / Достоин ты предмета выше, Фауст! / On cai me on, прощай! Приди, Гален ‹…› А где ж Юстиниан? / (Читает.) / Si una eademque res legatur duobus. / Alter rem, alter valorem rei... и т. д. / Вот крючкотворства мелкого образчик. / (Читает.) / Exhaereditare filium non potest pater nisi и т. д. / В том содержанье всех судебных актов / И целого собрания законов. / Достойно это слуг и торгашей, / Кого влечет один на-

приближают его к искомой цели — познанию «тайн природы» — и не могут удовлетворить его стремления обрести власть над стихиями, правителями и народами. Его внимание обращается к тем областям, которые активно развивали гуманисты и исследователи нового типа: филологии (древним языкам), астрологии и астрономии, геологии, алхимии, ботанике и др. — все они в пьесе фигурируют как составляющие магии, что объяснимо с точки зрения текстов Дж. Бруно и т. п. Фауст также обращается к видам магии, о которых упоминают Агриппа и Дж. Бруно, — метафизической/небесной магии, некромантии, математической и натуральной магии:

> These metaphysics of magicians,
> And necromantic books are heavenly;
> Lines, circles, scenes, letters, and characters;
> Ay, these are those that Faustus most desires.
> ‹…›
> How am I glutted with conceit of this!
> Shall I make spirits fetch me what I please,
> Resolve me of all ambiguities,
> Perform what desperate enterprise I will?[26]

Но как только Фауст заключает договор с Люцифером, все эти знания и виды магии (в том числе те, которые Бруно считал полезными) начинают служить злу и разрушению Церкви Христовой, так как Фауст совершает грехопадение, отрекается от Церкви и погружается в семь смертных грехов. В конце пьесы он, осознавая глубину своего падения, впадает уже не в ересь, а в отрицание христианской картины мира, уповая на переселение своей души на звезды в соответствии с учением Платона, на пифагорейский метемпсихоз и мечтая после смерти растворить проданную Люциферу душу среди стихий Демокрита, считавшего, что они так же, как и душа, состоят из атомов, — лишь бы избежать заслуженного наказания в аду:

> You stars that reign'd at my nativity,
> Whose influence hath allotted death and hell,
> Now draw up Faustus, like a foggy mist.
> Into the entrails of yon labouring cloud[s],
> That, when you vomit forth into the air,
> My limbs may issue from your smoky mouths,
> So that my soul may but ascend to heaven! ‹…›
> Ah, Pythagoras' metempsychosis, were that true,
> This soul should fly from me, and I be chang'd

ружный блеск. / Как низменно и тесно для меня! / В конце концов, не лучше ль богословье? / Вот библия Иеронима, Фауст. / (Читает.) / Stipendium peccati mors est. Ха! Stipendium... и т. д. / Возмездие за грех есть смерть. Как строго! / (Читает.) / Si pecasse negamus, fallimur, et nulla est in nobis veritas / Коль говорим, что нет на нас греха, / Мы лжем себе, и истины в нас нет. / Зачем же нам грешить, а после гибнуть? / Да, гибелью должны мы гибнуть вечной! / Ученье хоть куда! Che sera, sera! / Что быть должно, то будет! Прочь, Писанье!»

[26] «Божественны лишь книги некромантов / И тайная наука колдунов. / Волшебные круги, фигуры, знаки. / Да, это то, к чему стремится Фауст! / ‹…› Я этого и жажду всей душою! / Смогу ли я незримых духов слать / За чем хочу, во все концы земли?»

Unto some brutish beast! all beasts are happy,
Then they die,
Their souls are soon dissolv'd in elements;
But mine must live still to be plagu'd in hell.
‹…› Now, body, turn to air,
Or Lucifer will bear thee quick to hell!
[Thunder and lightning.]
O soul, be chang'd into little water-drops,
And fall into the ocean, ne'er be found!
(Enter Devils).
My God, my god, look not so fierce on me!
Adders and serpents, let me breathe a while!
Ugly hell, gape not! come not, Lucifer!
I'll burn my books!—Ah, Mephistophilis![27]

Мы не видим, что Фауст в трагедии занимается физическими / химическими опытами или астрономическими наблюдениями; результатами этих занятий его обеспечивает подвластный дух Мефистофель. Он отвечает на вопросы Фауста о мироустройстве, помогает преодолевать время и демонстрировать власть над скрытыми силами природы. Он оказывается чудесным ассистентом Фауста, выполняющим его поручения и исполняющим желания (например, показывает ему Елену Троянскую, в которую тот влюбляется, и т. п.). Соответственно, в пьесе критикуется демоническая и некромантическая магия в версии Дж. Бруно, поскольку властью над духом обладает не Фауст, а Люцифер, с которым заключен договор о продаже души. Фактически Фауст не распоряжается Мефистофелем, что ставит под сомнение власть мага и магии, поскольку сюжет пьесы разворачивается в канонической религиозной интерпретации, а Люцифер формально исполняет условия сделки.

В пьесе У. Шекспира «Буря» (1610–1611) изображен добрый маг-чародей Просперо, которого можно противопоставить грешному чернокнижнику Фаусту. Утративший власть герцог Милана, захватив с собой магическую книгу, в одиночестве совершенствуется в искусстве магии на острове. Происхождение этой книги неясно, но Просперо осознает ее разрушительный потенциал, что видно в одном из последних его монологов:

Ye elves of hills, brooks, standing lakes and groves, by whose aid,
Weak masters though ye be, I have bedimm' d
The noontide sun, call' d forth the mutinous winds,

[27] «Вы, звезды неба, / Что над моим царили гороскопом, / Чья власть дала мне в долю смерть и ад, / Втяните же меня туманной дымкой / В плывущую далеко в небе тучу! / Когда ж меня извергнете вы снова, / Пусть упадет на землю только тело / Из вашего курящегося зева, / Но пусть душа взлетит на небеса!.. / ‹…› Ах, если б прав был мудрый Пифагор / И если бы метампсихоз был правдой, / Душа моя могла б переселиться / В животное! Животные блаженны! / Их души смерть бесследно растворяет. / Моя ж должна для муки адской жить. / ‹…› Стань воздухом ты, тело, / Иль Люцифер тебя утащит в ад! / (Гром и молния.) / Душа моя, стань каплей водяною / И, в океан упав, в нем затеряйся! / Мой бог, мой бог, так гневно не взирай! / (Появляются дьяволы.) / О, дайте мне вздохнуть, ехидны, змеи! / О, не зияй так страшно, черный ад! / Не подходи же, Люцифер! Я книги / Свои сожгу! Прочь, прочь! О, Мефистофель!»

And ‘twixt the green sea and the azured vault
Set roaring war: to the dread rattling thunder
Have I given fire and rifted Jove’ s stout oak
With his own bolt; the strong-based promontory
Have I made shake; and by the spurs pluck’ d up
The pine and cedar: graves at my command
Have wak’ d their sleepers, op’ d, and let them forth
By my so potent art. But this rough magic
I here abjure; and, when I have requir’d
Some heavenly music, — which even now I do, —
To work mine end upon their senses that
This airy charm is for, I’ll break my staff,
Bury it certain fathoms in the earth,
And deeper than did ever plummet sound
I’ll drown my book.

[Shakespeare 2020][28]

По этому монологу можно судить о тех видах магии, которые подвластны Просперо, и о его магическом мастерстве: он овладевает магией демонической, натуральной (повелевает духом Ариэлем и всеми стихиями природы — огнем, землей, водой и ветром), медицинской, математической и некромантией. Освобожденный им из плена дерева Ариэль выполняет то же самое, что и Мефистофель, но он добрый дух, и его образ можно интерпретировать как воплощение «духа природы», а его освобождение при помощи заклятия — как освобождение скрытых активных сил природы и принуждение к службе человеку. Экс-герцогу Милана Просперо, в отличие от университетского профессора Фауста, удается сохранить свою душу, поскольку он отрекается от власти мага и правителя во имя будущего — любви своей дочери и мира в герцогстве.

Данные примеры свидетельствуют о том, что вышеизложенные представления о магии, несмотря на закрытость этого дискурса, были известны современникам и вызывали активный интерес (особенно к метафизической и зловредной магии), а в сфере искусства провоцировали рефлексию относительно статуса и места магии в обществе и ее пользы/вредоносности для человека. В пьесе Марло знания и магическое искусство Фауста привлекают активное внимание правителей, рыцарей, папы римского, кардиналов, монахов, университетских профессоров, студентов и даже простолюдинов (комическая сцена со слугами Ральфом и Робином, укравшим магическую книгу Фауста, которую тот получил от Мефистофеля). Об интересе к магии горожан может свидетельствовать популярность пьесы Марло: труппа Лорда Адмирала

[28] «Вы, духи рощ озер, ручьев и гор; ‹…› / Вы слабы сами по себе, но мне / Вы помогали затмевать свет солнца / И ветер поднимать, от вод зеленых / Взметать валы до голубых небес. / Я дал огонь громам, я расщепил / Юпитера величественный дуб / Его ж стрелой; потряс я мыс скалистый / И с корнем вырывал сосну и кедр; / Могилы по веленью моему / Усопших возвращали, разверзаясь, — / Всё это силой магии моей... / От мощных этих чар я отрекаюсь. / Еще лишь звуки музыки небесной / Я вызову: чтоб им вернуть рассудок, / Нужны ее возвышенные чары. / А там — сломаю жезл мой, схороню / Его глубоко под землей, — и в море / Я глубже, чем измерить можно лотом, / Магическую книгу утоплю» [Шекспир 1949: 404].

поставила «Доктора Фауста» за три года (с октября 1594 г. по октябрь 1597 г.) 24 раза, пьеса также неоднократно переиздавалась в 1604, 1616, 1619, 1620, 1624, 1631 и 1663 гг.

## Магия и ее закрытость

Ученые нового типа, как и маги, в рассматриваемый период разными способами стремились открыть «тайны природы», обращаясь к «утраченным благородным искусствам древности», и часто их реконструкция становилась изобретением нового метода, открытием нового «искусства». В эпоху научной революции развиваются такие методы исследования природы, как математические, наблюдение и эксперимент, в том числе мысленный [Ахутин 2014], что трансформирует методологию исследования; возникают новые требования к институциональной среде, коммуникативно-образовательному пространству и научному дискурсу. В этих процессах была активно задействована и ренессансная магия.

Подозрительное отношение к «новой философии» и магии объяснялось, в частности, тем, что доступ к новому знанию нередко ограничивался самими носителями этого знания на разных уровнях — институциональном, дискурсивном и методологическом. Часто они не имели институциональной поддержки, либо их занятия были маргинальны для традиционных институций (монастырей и университетов), хотя в некоторых из них новые идеи, интеллектуальные и исследовательские практики получили развитие уже в первой половине XVI в. Примером может служить Падуанский университет, хотя и там не обошлось без полемики с перипатетиками, и основатель «новой философии» Б. Телезио под покровительством герцогов неаполитанских переехал в Козенцо и обосновался в Academia Telesiana (Accademia Cosentina), кроме того, его основное сочинение «De rerum natura iuxta propria Principia» (1565) в 1596 г. было включено в индекс св. Инквизиции.

Ученые нового типа и гуманисты создавали новые, альтернативные университетам научные институции по типу академий, обществ, «Дома Соломона» (Ф. Бэкон), «Республики ученых» (Т. Кампанелла), «невидимого колледжа», публичных лекций и т. п., часто под высочайшим патронажем, примером чего могут служить итальянские академии, Лондонское королевское общество, Королевская академия в Париже и др. (см. подробнее: [Лисович 2015: 174–216]).

Но магическое знание, как и алхимия или каббала, намеренно передавалось напрямую от учителя к ученику или от одного исследователя к другому через практики манипуляции с веществами, телами, знаками и т. п., а также изустно, в том числе в виде интерпретации зашифрованного текста или опыта. Коммуникативный аспект осложнялся отсутствием институциональной, публичной научно-образовательной среды, инструментов публикации и трансляции полученных результатов. Соответственно, закрытость этих практик дополнялась дискурсивной герметичностью текстов (зачастую не только алхимических и магических, но и математических), зашифрованностью и метафоричностью языка.

Примером принципиальной позиции закрытости может служить рассуждение Дж. Бруно, который полагал, что для теургии и общения с божествен-

ным маги используют древний, истинный, естественный, неизменный божественный язык. В качестве такового он рассматривал египетскую иероглифику, которая в его время еще не была расшифрована. Он считал, что оккультное знание невозможно передать при помощи современных языков (это касается как речи, так и письма), но в древности оно передавалось при помощи иероглифов — священных символов, которые обозначают вещи, относящиеся к естественным предметам и их составляющим: египтяне использовали эти символы и речь для бесед с богами и поисков чудесного.

Бруно также пишет, что когда бог Тот изобрел буквы, используемые сейчас «для иных целей», это привело к утрате памяти (в платоновском понимании), божественной науки и магии. Сейчас маги при помощи воображения, подобно египетским мудрецам, искусно создают изображения, церемонии, действа и таинства, в которых используются знаки. Это и есть язык богов, который неизменен, как неизменна природа, — в отличие от изменчивых европейских языков, которые суть имитация, и их не могут слышать духи[29]. Таким образом, Бруно, продолжая доктрину Фичино о магии как «древней теологии», полагает, что существует некий священный язык, в котором символы онтологически связаны с Универсумом и его божественными основаниями, поэтому он понятен духам / даймонам и богам, и если маг не воспримет соответствующие символы, изображения, очертания, отпечатки, жесты (церемонии), то не сможет продвинуться в общении с активными силами природы, особенно в теургии. Наконец, Дж. Ди и Э. Келли заявляли, что овладели ангельским языком, на котором говорил Адам, и составили «енохианский алфавит», символы которого имеют буквенные и цифровые значения.

Подобного рода магические ритуалы и практики иллюстрирует фронтиспис издания «Трагической истории доктора Фауста» К. Марло 1620 г.: на нем изображено помещение, на полу которого начертан круг, состоящий из символов, в центре него стоит Фауст с книгой в одной руке и с посохом в другой, в комнате также находятся армиллярная сфера, предметы с символикой, за пределами круга находится вызванный Фаустом Мефистофель. Однако, согласно пьесе, упомянутую книгу Фауст получил не от древних магов, а от Мефистофеля; она содержит сведения о мире, стихиях, природе и нужна, чтобы вызывать Мефистофеля и повелевать стихиями.

---

[29] «Tales erant litterae commodius definitae apud Aegyptios, quae hieroglyphicae appellantur seu sacri characteres, penes quos pro singulis rebus designandis certae erant imagines desumptae e rebus naturae vel earum partibus; tales scripturae et tales voces usu veniebant, quibus Deorum colloquia ad mirabilium exequutionem captabant Aegyptii; postquam per Teutum vel alium inventae sunt litterae secundum hoc genus quibus nos hodie utimur cum alio industriae genere, maxima tum memoriae tum divinae scientiae et magiae iactura facta est.

Itaque ad illorum similitudinem quibusdam hodie fabrefactis imaginibus, descriptis characteribus et ceremoniis, qui consistunt in quodam gestu et quodam cultu, quasi per certos nutus vota sua explicant Magi quae intelligantur, et haec est illa Deorum lingua, quae aliis omnibus et quotidie millies immutatis semper manet eadem, sicut species naturae manet eadem. ‹…› ita etiam se habent [se] nostrae voces latinae, graecae, italicae, ut audiantur et intelligantur a numinibus aliquando superioribus et aeviternis, qui differunt a nobis in specie, ita ut non facile nobis possit esse commercium cum illis, magis quam aquilis cum hominibus. ‹…› non nisi per definita quaedam signa, sigilla, figuras, characteres, gestus et alias ceremonias, nulla potest esse participatio. Qui magiae ergo praesertim ea specie, quae theurgica est, sine huiusmodi vocibus et scripturis vix quippiam poterit magus promovere» [Bruno 1996].

И стремление Дж. Бруно обрести исконный древний сакральный язык, имеющий онтологическую связь с божественным, и внимание, которое интеллектуалы раннего Нового времени уделяли символам, языку, тексту, отражают поиски единого универсального языка науки, который релевантно передавал бы информацию, и таким для «новой философии» впоследствии станет математический язык. Желание Бруно обрести язык древних магов-мудрецов отчасти обусловлено и средневековой христианской теологической традицией реализма, согласно которой слово, при помощи которого Бог сотворил мир, онтологически связано с естественными вещами. Несмотря на то что Б. Телезио критиковал Аристотеля именно за присутствие в его физике метафизических оснований, Бруно соединяет аристотелианскую физику с учением Телезио о «новой философии», следуя которому созданная Творцом природа неизменна в своей сущности и ее явления подчиняются законам. Концепция магии Бруно отчетливо демонстрирует, насколько нелинейной, многообразной и даже прихотливой была интеллектуальная среда в раннее Новое время, когда в рамках одного учения могли уживаться столь разнородные по своему происхождению идеи и практики.

И если математика, входившая в корпус университетского знания, в меньшей степени инспирировала обвинения в ереси, то у алхимии до второй половины XVII в. не было публичного модуса репрезентации и трансляции знания и практик, результатом чего были описанные выше социальные эффекты. С одной стороны, алхимиков подозревали в том, что они заключили контракт с дьяволом, и т. п., с другой — находились доверчивые исследователи, желавшие заполучить секрет вечной жизни и/или получения из свинца золота, что пародийно показано, например, в рассказе слуги каноника из «Кентерберийских рассказов»[30] Дж. Чосера (между 1387–1400) или в пьесе Б. Джонсона

[30] «This multiplying blent so many oon / That in good feith I trowe that it bee / The cause grettest of scarsetee. / Philosophres speken so mystily / In this craft that men kan nat come therby, / For any wit that men han now-a-dayes. / They mowe wel chiteren as doon thise jayes, / And in hir termes sette hir lust and peyne, / But to hir purpos shul they nevere atteyne. / A man may lightly lerne, if he have aught, / To multiplie, and brynge his good to naught! ‹…› “Nay, nay,” quod Plato, “certein, that I nyl. / The philosophres sworn were everychoon / That they sholden discovere it unto noon, / Ne in no book it write in no manere. / For unto Crist it is so lief and deere / That he wol nat that it discovered bee, / But where it liketh to his deitee / Men for t’enspire, and eek for to deffende / Whom that hym liketh; lo, this is the ende”. / Thanne conclude I thus, sith that God of hevene / Ne wil nat that the philosophres nevene / How that a man shal come unto this stoon, / I rede, as for the beste, lete it goon. / For whoso maketh God his adversarie, / As for to werken any thyng in contrarie / Of his wil, certes, never shal he thryve, / Thogh that he multiplie terme of his lyve» [Chaucer 2016: 938–942] (Мультиплицированьем нас слепят, / И так темно адепты говорят / О мастерстве своем, что обучиться / Тому немыслимо. Когда ж случится / Поговорить им — заболтают вдруг, / Как будто дятлы поднимают стук / Иль как сороки вперебой стрекочут, — / Знай термины и так и эдак точат. / Но цели не достигнуть им никак. / Зато легко обучится дурак, / Мультиплицируя, добро терять. / Себя и близких быстро разорять. / Вот он, алхимии гнилой барыш! ‹…› “Нет, нет, — сказал Платон, — и существо / Его останется навеки тайной. И мы, философы, без нужды крайней / Открыть не можем тайну никому. / Она известна Богу одному. / Лишь избранным он тайну открывает, / А чаще доступ к тайне преграждает”. / Вот чем я кончу: если Бог всесильный, / На милости и на дары обильный, / Философам не хочет разрешить / Нас добыванью камня научить, — / Так, значит, думаю я, так и надо. / И кто поддастся наущенью Ада / И против воли Господа пойдет, — / Тот в Ад и сам, наверно, попадет [Чосер 2012: 472–474]. Пер. И. А. Кашкина).

«Алхимик» (1610)[31] и о чем свидетельствуют биографии алхимиков. Яркий пример — трагическая история жизни прославленного алхимика И. Ф. Бёттгера (1682–1719). Спасаясь от службы королю Пруссии Фридриху I, желавшему найти алхимический источник золота, он получил покровительство курфюрста Саксонии и Августа Сильного, давшего ему титул барона за трансмутацию золота. Впоследствии ученый был переведен под надзор в крепость Кёнигштейн, где изобрел первый европейский фарфор, ныне известный как мейсенский. Это открытие обогатило курфюрста, но Бёттгер умер от болезней, приобретенных благодаря алхимическим занятиям, в бедности и одиночестве. За четыре года до смерти он получил свободу, но продолжал находится под надзором, охранявшим секрет изготовления фарфора.

Алхимики и маги активно использовали неверифицируемые методики и исследовательские методы или методы, которые не признавались университетским сообществом, что вполне соответствует стратегии закрытости магических и алхимических практик. Алхимик каждый раз был вынужден искать свой новый путь получения философского камня, так как опирался на невнятные зашифрованные тексты предшественников, которые, согласно легендам, получили доступ к тайне.

В некоторых областях знания ситуация меняется на противоположную благодаря усилиям европейских академий, Лондонского королевского общества (ЛКО) и т. д. Изменилась также репрезентация образа ученого, что отразилось и в новообретенном социальном статусе ученого, примером этого может служить фигура Исаака Ньютона, которого Вольтер открыто называл гением (см. подробнее: [Лисович 2015: 254–279]). Дж. В. Голински, проанализировавший трансформацию алхимии в химию, пришел к выводу, что Р. Бойль, Р. Хук и другие ученые — члены ЛКО и Королевской академии в Париже — привили интерес и доверие публики к таинственной и чудесной химии, преобразовали закрытый модус алхимического знания в открытый химический дискурс, отделив в публичном модусе безопасную химию от магической демонической составляющей. Они создали открытое научно-коммуникативное пространство, издавая результаты деятельности ЛКО и публично демонстрируя для горожан, своих покровителей и благотворителей физические и химические эксперименты, которые Р. Бойль именовал «благородным зрелищем» [Golinski

[31] «*Surly.* Rather than I'll be brayed, sir, I'll believe / That Alchemy is a pretty kind of game, / Somewhat like tricks o' the cards, to cheat a man / With charming. ‹…› *Surly.* What else are all your terms, / Whereon no one of your writers 'grees with other? *Subtle.* And all these named, / Intending but one thing; which art our writers / Used to obscure their art. *Mammon.* Sir, so I told him — / Because the simple idiot should not learn it, / And make it vulgar. *Subtle.* Was not all the knowledge / Of the Aegyptians writ in mystic symbols? / Speak not the scriptures oft in parables? / Are not the choicest fables of the poets, / That were the fountains and first springs of wisdom, / Wrapp'd in perplexed allegories?» [Jonson 2006: 115] (*Серли:* ‹…› Алхимия — забавный род игры, / Занятье вроде карт, для обиранья / Охотников. ‹…› А что ж тогда / Весь ваш словарь, в котором нет согласья / У авторов? ‹…› *Сатль*: Цель этой тьмы названий — затемнить / Глубокий смысл науки. Это входит / В ее расчеты. *Маммон:* Сэр, я так ему / И объяснил. Цель та, чтоб всякий неуч / Не мог, усвоив знанье, передать / В превратном виде. *Сатль*: Разве вся наука / Египтян не на языке письмен / Таинственных? Не говорит ли в притчах / Священное писание? А стихи / Изысканнейших из поэтов, — эти / Первичные зачатки и ключи / Премудрости — не сплошь иносказанья ль?» [Джонсон 1931: 375–376]. Пер. Б. Л. Пастернака).

1989][32]. Тем не менее и после кристаллизации химии как собственно научной области алхимия продолжает существовать, причем ее адептов можно найти до сих пор.

* * *

Интенсивное развитие в XVI–XVII вв. экспериментальной физики, химии, медицины, ботаники, фармацевтики, наблюдательной астрономии и др. положило начало изменению статуса ученого, «новой философии» и некоторых областей знания, которые переплетались с магическими. Они на институциональном, дискурсивном и методологическом уровнях стали частью новых, открытых научно-коммуникативных пространств, альтернативных закрытым. В Италии, а затем и в Европе «новая философия» успешно развивается благодаря публикации работ А. Везалия, Г. Фаллопио, Дж. Фракасторо, Н. Коперника, Дж. Кардано, Дж. Бенедетти, иезуита Хосе де Акоста, доминиканца Доминго де Сото, и др.; их идеи и методы были продолжены в текстах И. Кеплера, Г. Галилея, иезуита Дж. Б. Риччоли, У. Гилберта, У. Харви (Гарвея), Г. Бриггса и др. Во Франции и Англии с появлением академий, Королевского колледжа, Грэшем-колледжа, а также благодаря различного рода публичным лекциям горожане получают доступ не только к некоторым свободным искусствам, но и к практическим областям — алгебре, навигации, геодезии и т. п.[33], в результате в культуре формируется представление о пользе науки, о специфике деятельности ученых, и они обретают искомый социальный статус.

Формирование открытого публичного модуса «новой философии» на методологическом, институциональном и дискурсивном уровнях привело к активной рецепции этого модуса в европейской культуре раннего Нового времени. Искусство магии было непосредственно включено в этот процесс, но оно тяготело к закрытости дискурса, что отразилось, в частности, в художественной литературе, при этом часть магического знания, магических практик и текстов все-таки вышла из зоны оккультного. В классификации видов магии того времени включались и те области знания, которые имеют сейчас статус собственно научных, что показывает их специфическое восприятие не только обывателями, но и самими гуманистами, виртуозами, натурфилософами, магами и т. п., а также свидетельствует о подвижности границ между различными областями знания, о желании сохранять метафизическую составляющую в науке. Последнее стало главным предметом критики магии со стороны Ф. Бэкона, которая была продолжена бэконианцами; это привело к постепенному отсечению от области научного познания метафизических построений Аристотеля, Платона и т. п. и в итоге лишило магию статуса верифицируемого достоверного научного знания.

[32] 29-й том журнала «Осирис» (Osiris. Vol. 29: Chemical Knowledge in the Early Modern World. 2014) посвящен преодолению в XVIII в. маргинализирующего представления об «алхимике-шарлатане», произошедшему благодаря не только открытию учеными новых химических теорий и веществ, но и проникновению эмпирических практик в аптекарские, ремесленные и промышленные.

[33] См. подробнее: [Лисович 2015].

## Источники

Агриппа 1992 — *Агриппа Неттесгеймский Г. К.* Оккультная философия. М.: Изд-во Ассоциации духовного единения «Золотой век», 1992.

Бэкон 1971–1972 — *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. / Сост. А. Л. Субботина, пер. Н. А. Федорова, Я. М. Боровского. М.: Мысль, 1971 (т. 1), 1972 (т. 2).

Джонсон 1931 — *Джонсон Б.* Алхимик // Джонсон Б. Драматические произведения. Т. 1 / Ред., вступ. статья и примеч. И. А. Аксенова. М.; Л.: Academia, 1931. С. 301–654.

Марло 2019 — *Марло К.* Трагическая история доктора Фауста / Изд. подгот. А. Н. Горбунов и др.; Отв. ред. Н. Э. Микеладзе. СПб.: Наука, 2019.

Чосер 2012 — *Чосер Дж.* Кентерберийские рассказы / Отв. ред. А. Н. Горбунов. М.: Наука, 2012.

Шекспир 1949 — *Шекспир В.* Буря / Пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник // Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А. А. Смирнова. Т. 8. М.; Л. : Гослитиздат, 1949. С. 311–417.

Agrippa 1533 — *Agrippa H. C.* De occulta philosophia. Libri tres. [Coloniae, 1533].

Bruno 1996 — *Bruno G.* De Magia. Digital ed. 1996. (1st ed.: Iordani Bruni Nolani opera latine conscriptapta publicis sumptibus edita / Ed. F. Tocco et al. Neapoli: D. Morano, 1891). URL: http://www.esotericarchives.com/bruno/magia.htm.

Chaucer 2016 — *Chaucer G.* The Canon's Yeoman's Prologue and Tale: Selected Tales from Chaucer / Ed. by Maurice Hussey. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2016.

The Canterbury Tales / A complete translation into modern English by R. L. Ecker, E. J. Crook: [Online ed.]. 1993. URL: http://arequipa.byethost7.com/canterbury.html?i=1.

Jonson 2006 — *Jonson B.* The Alchemist. Charleston: Biblio Bazaar, 2006.

Marlowe 2009 — *Marlowe C.* The tragical history of the life and death of Doctor Faustus. From the quarto of 1604 / Ed. by The Rev. A. Dyce // Project Gutenberg. Release 2009. URL: http://www.gutenberg.org/ebooks/779.

Order 1853 — Order of Queen Elizabeth prohibiting the residence of women in colleges // Correspondence of Matthew Parker, D. D. Archbishop of Canterbury: comprising letters written by and to him, from A. D. 1535, to his death, A. D. 1575 / Ed. by J. Bruce, Th. Perowne. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1853. P. 146–147.

Shakespeare n. d. — *Shakespeare W.* The Tempest // Folger Shakespeare Library / Ed. by B. Mowat, P. Werstine, M. Poston, R. Niles. URL: https://shakespeare.folger.edu/shakespeares-works/the-tempest.

## Литература

Ахутин 2014 — *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента: от античности до XVII века. М.: DirectMEDIA, 2014.

Акопян 2016 — *Акопян О. Л.* Ренессансная магия как духовное явление (на примере текстов конца XV — начала XVI в.) // Диалог со временем. Вып. 57. 2016. С. 76–92.

Визгин 1997 — *Визгин В. П.* Герметизм, эксперимент, чудо: три аспекта генезиса науки Нового времени // Философско-религиозные истоки науки / Под ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997. С. 88–141.

Йейтс 1999 — *Йейтс Ф. А.* Розенкрейцерское просвещение / Пер. с англ. А. Кавтаскина, под ред. Т. Баскаковой. М.: Алетейа; Энигма, 1999.

Йейтс 2000 — *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Нов. лит. обозрение, 2000.

Койре 1985 — *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я. А. Ляткера; под ред. А. П. Юшкевича. М.: Прогресс, 1985.

Косарева 1985 — *Косарева Л. М.* Генезис научной картины мира: социокультурные предпосылки. М.: Наука, 1985.

Лисович 2015 — *Лисович И. И.* Скальпель разума и крылья воображения: Научные дискурсы в английской культуре раннего Нового времени. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.

Лисович 2016 — *Лисович И. И.* Научное знание, неоплатонизм и свободные искусства в культуре Англии раннего Нового времени // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 4. С. 242–260.

Матвиевская 1981 — *Матвиевская Г. П.* Рамус (1515–1572). М.: Наука, 1981.

Рабинович 1979 — *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979.

Рорти 1997 — *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ.; науч. ред. В. В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Стеклянников 2008 — *Стеклянников В. Ю.* Развитие представлений о магии в западноевропейской философии // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 6. С. 17–20.

Торндайк 2018 — *Торндайк Л.* История магии и экспериментальной науки и их связь с христианской мыслью в первые тринадцать веков нашей эры / Пер. с англ. Е. Ламановой. Кн. 1: Римская империя. М.: Клуб Касталия, 2018.

Хачатурян 2020 — *Хачатурян В. М.* «Магические ренессансы» и «философская магия» в истории западной культуры // Человек. Т. 31. № 1. 2020. С. 128–154.

Feingold 1984 — *Feingold M.* The mathematicians' apprenticeship: Science, universities and society in England, 1560–1640. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.

Gal, Chen-Morris 2012 — *Gal O. Chen-Morris R.* Nature's drawing: Problems and resolutions in the mathematization of motion // Synthese. Vol. 185. No. 3. 2012. P. 429–466.

Golinski 1989 — *Golinski J. V.* A noble spectacle: Phosphorus and public cultures of science in the early Royal Society // Isis. Vol. 80. No. 1. 1989. P. 11–39.

Hopkins, Ostovich 2014 — Magical transformations on the early modern English stage / Ed. by L. Hopkins, H. Ostovich. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2014. (Studies in performance and early modern drama).

Hunter 1990 — *Hunter M.* Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle // The British Journal for the History of Science. Vol. 23. No. 4. 1990. P. 387–410.

Kearney 1970 — *Kearney H. F.* Scholars and gentlemen: Universities and society in pre-industrial Britain, 1500–1700. London: Faber & Faber, 1970.

Mendelsohn 1992 — *Mendelsohn J. A.* Alchemy and politics in England 1649–1665 // Past and Present. Vol. 135. No. 1. 1992. P. 30–78.

Newman 2006 — *Newman W. R.* From alchemy to "chemistry" // The Cambridge History of Science. Vol. 3: Early Modern Science / Ed. by K. Park, L. Daston. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 497–517.

Walker 2000 — *Walker D.* Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella. University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 2000.

Whewell 1834 — [*Whewell W.*] On the connexion of the physical sciences / By Mrs. Somerville // The Quarterly Review. Vol. 51. 1834. P. 54–68.

Yates 1979 — *Yates F. A.* The occult philosophy in the Elizabethan age. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1979.

## References


Akhutin, A. V. (2014). *Istoriia printsipov fizicheskogo eksperimenta: ot antichnosti do XVII veka* [History of the principles of physical experiments: from antiquity to the seventeenth century]. Moscow: DirectMEDIA. (In Russian).

Akopian, O. L. (2016). Renessansnaia magiia kak dukhovnoe iavlenie (na primere tekstov kontsa XV — nachala XVI v.) [Renaissance magic as spiritual phenomenon (late 15th — early 16th c. texts)]. *Dialog so vremenem* [Dialogue with time]*, 57*, 76–92. (In Russian).

Feingold, M. (1984). *The mathematicians' apprenticeship: Science, universities and society in England, 1560–1640*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Gal, O. Chen-Morris R. (2012). Nature's drawing: Problems and resolutions in the mathematization of motion. *Synthese, 185*(3), 429–466.

Golinski, J. V. (1989). A noble spectacle: Phosphorus and public cultures of science in the early Royal Society. *Isis, 80*(1), 11–39.

Hopkins, L., Ostovich, H. (Eds.) (2014). *Magical transformations on the early modern English stage*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.

Hunter, M. (1990). Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle. *The British Journal for the History of Science, 23*(4), 387–410.

Ieits [= Yates], F. A. (1999). *Rozenkreitserskoe prosveshchenie* [Trans. from Yates, F. A. (1972). The *Rosicrucian enlightenment*. London: Routledge]. Moscow: Aleteia; Enigma. (In Russian).

Ieits [= Yates], F. A. (2000). *Dzhordano Bruno i germeticheskaia traditsiia* [Trans. from Yates, F. A. (1963). Giordano Bruno and the Hermetic tradition. London; Routledge & K. Paul]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).

Kearney, H. F. (1970). *Scholars and gentlemen: Universities and society in pre-industrial Britain, 1500–1700.* London: Faber & Faber.

Khachaturian, V. M. (2020). "Magicheskie renessansy" i "filosofskaia magiia" v istorii zapadnoi kul'tury ["Magic Renaissances" and "philosophical magic" in the history of Western culture]. *Chelovek* [Human being]*, 31*(1), 128–154. (In Russian).

Kosareva, L. M. (1985). *Genezis nauchnoi kartiny mira: sotsiokul'turnye predposylki* [The genesis of the scientific picture of the world: Social and cultural bases]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Koire [= Koyre], A. (1985). *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliianii filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii* [Trans. from Koyré, A. (1966). *Perspectives sur l'histoire des sciences. Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF; and other papers]. Moscow: Progress. (In Russian).

Lisovich, I. I. (2015). *Skal'pel' razuma i kryl'ia voobrazheniia: nauchnye diskursy v angliiskoi kul'ture rannego Novogo vremeni* [The scalpel of reason and the wings of imagination: Scientific discourse in English culture in the early modern era]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).

Lisovich, I. I. (2016). Nauchnoe znanie, neoplatonizm i svobodnye iskusstva v kul'ture Anglii rannego Novogo vremeni [Scientific knowledge, neoplatonism, and the liberal arts in early modern English culture] *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]*, 2016*(4), 242–260. (In Russian).

Matvievskaia, G. P. (1981). *Ramus (1515–1572)*. Moscow: Nauka. (In Russian).

Mendelsohn, J. A. (1992). Alchemy and politics in England 1649–1665. *Past and Present, 135*(1), 30–78.

Newman, W. R. (2006). From alchemy to "chemistry". In K. Park, L. Daston (Eds.). *The Cambridge History of Science*, (Vol. 3) *Early Modern Science*, 497–517. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rabinovich, V. L. (1979). *Alkhimiia kak fenomen srednevekovoi kul'tury* [Alchemy as a phenomenon of medieval culture]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Rorti [= Rorty], R. (1997). *Filosofiia i zerkalo prirody* [Trans. from Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton Univ. Press]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta. (In Russian).

Stekliannikov, V. Iu. (2008). Razvitie predstavlenii o magii v zapadno-evropeiskoi filosofii [Development of ideas about magic in Western European philosophy]. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Severo-Kavkazskii region. Obshchestvennye nauki* [University News. North-Caucasian Region. Social Sciences]*, 2008*(6), 17–20. (In Russian).

Torndaik, L. (2018). *Istoriia magii i eksperimental'noi nauki i ikh sviaz' s khristianskoi mysl'iu v pervye trinadtsat' vekov nashei ery* [Trans. from Thorndike, L. A. (1923). *History of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our Era* (Vol. 1). New York: Columbia Univ. Press] (Vol. 1). Moscow: Klub Kastaliia. (In Russian).

Vizgin, V. P. (1997). Germetizm, eksperiment, chudo: tri aspekta genezisa nauki Novogo vremeni [Hermeticism, experiment, miracle: Three aspects of the genesis of modern science]. In P. P. Gaidenko (Ed.). *Filosofsko-religioznye istoki nauki* [Philosophical and religious origins of science], 88–141. Moscow: Martis. (In Russian).

Walker, D. (2000). *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*. University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press.

Whewell, W. (1834). [Review of the book *On the connexion of the physical sciences*, by Mrs. Somerville. *The Quarterly Review, 51*, 54–68.

Yates, F. A. (1979). *The occult philosophy in the Elizabethan age*. London: Routledge & K. Paul.

* * *

Информация об авторе

**Инна Ивановна Лисович**
*доктор культурологии*
*кандидат филологических наук*
*профессор, кафедра*
*социально-гуманитарных дисциплин,*
*факультет экономических и социальных*
*наук, Российская академия народного*
*хозяйства и государственной службы*
*при Президенте РФ*
*Россия, 119571, Москва, пр-т*
*Вернадского, д. 82, стр. 1*
*Тел.: +7 (499) 956-95-68*
✉ *mag-inna@yandex.ru*

Information about the author

**Inna I. Lisovich**
*Dr. Sci. (Cultural Studies), Cand. Sci. (Philology)*
*Professor, Department of Humanities and Social Sciences,*
*Faculty of Economic and Social Sciences,*
*The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration*
*Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Bld. 1*
*Tel.: +7 (499) 956-95-68*
✉ *mag-inna@yandex.ru*