

Илья Гурьянов

De divino furore Марсилио Фичино:
перевод, контекст, истолкование*

ILYA GURYANOV

DE DIVINO FURORE OF MARSILIO FICINO: A TRANSLATION, CONTEXT, INTERPRETATION

ABSTRACT. The article proposes a new perspective on Marsilio Ficino's epistle *De divino furore* (1457), viewing it as a key text for understanding the genesis of Ficino's philosophical identity. It analyzes the strengths and weaknesses of existing approaches to conceptualizing his project of reviving Plato's philosophy. Against the backdrop of discussing the epistle's dating and Ficino's early career and influences, the advantages of considering this work within the context of humanist epistolary culture are demonstrated. The communicative pragmatics of the text are reconstructed, showing it was written not as a systematic short treatise but as a rhetorical response to Peregrino Agli's request for help in gaining the Medici patronage. By employing a serio-comic discourse common in humanist circles, Ficino "inverts" the motifs and images from the letter he received and gradually creates, based on them, an intricate yet consistent philosophical text dedicated to the ways of attaining truth in cognition and creativity. The article demonstrates how Ficino, relying on Leonardo Bruni's fragmentary translation of Plato's *Phaedrus* and philosophical authors such as Cicero and Macrobius, constructs his own doctrine of the four kinds of "frenzy" (*furor*), saturating it with scholastic terminology and natural philosophical ideas. It explains in detail how this doctrine resembles and differs from Plato's corresponding teaching. The article shows that it is precisely in this early and seemingly marginal text, born of the contingent event of correspondence, that a fateful transformation occurs in Ficino's thinking: the "rhetorical persona" of Plato begins to take hold of the Florentine, granting him a gradual awareness of his philosophical "mission" and the means for its realization. Thus, the study demonstrates how philosophical identity is born not from the systematic exposition of doctrines but from rhetorical practices and the performative assimilation of tradition. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino's

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Президентская академия; Российский государственный гуманитарный университет; Балтийский федеральный университет имени И. Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/PI.23.2.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980 в БФУ имени И. Канта, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

epistle *De divino furore*, as well as the prose part and the fragment of the poetic part of Agli's letter are provided.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, *furor*, natural philosophy, soul, rhetorical persona.

Дело платонической философии, завораживающим образом обнаруживающее себя под разными обликами вплоть до современности¹, плохо сочетается с догматической серьезностью эпигона и приспособленчеством риторика, тонко улавливающего настроение и потребности властных инстанций, — теми пороками души, проявление которых по методическим соображениям ищут и находят «в глубоко вторичных писаниях»² Марсилио Фичино (1433–1499). Однако сама линия подозрения в дискурсе исследований, посвященных одному из родоначальников ренессансного платонизма, появляется, разумеется, не случайно: она призвана дать «понятный» (соответствующий схемам современной эпистемы) ответ на вопрос, зачем изучать его сейчас. Ссылки на то, что Фичино прочно вписан в культурный и интеллектуальный ландшафт Возрождения, и, следовательно, его точное понимание должно учитывать результаты литературно-теоретической работы флорентийца, весьма убедительны и не нуждаются в специальном предъявлении; но всё же такой ход рассуждения, быть может, не вполне осознанно отказывает Фичино

¹ О том, что дело платонической философии — это участие в «революциях», понимаемых буквально как круговращения мировой души, и понятии риторической персоны Платона, которое позволяет охватить многообразие обликов платонической традиции, см. Шалагинов, Гурьянов 2025.

² Иванова 2007b: 371 — сказано с полемическими целями. На заре становления Renaissance studies П.О. Кристеллер предложил проведенное с неокантианской дотошностью различие между «независимостью» (independence) и «оригинальностью» (originality) философской мысли Возрождения: так, например, первое характеризует и Фичино, и Пико делла Мирандола, второе — только Пико (Kristeller 1943: 5–6, см. также Rubini 2014: 330–334). Однако современное состояние исследований наследия Фичино и его рецепции едва ли поддерживает актуальность этого различия; в частности, стало понятно, что декларируемое флорентийцем стремление явить миру *Platonem redivivum* не мешает формулированию вполне инновационных теорий и разработке собственных концептов (например, в сфере натурфилософии, см. Гурьянов 2023a).

в праве быть нашим философским собеседником. Проще говоря, ренессансное искусство признается эстетически значимым и сегодня, а несомненно повлиявшая на него философская мысль, как пишет Джеймс Хэнкинс, если чем и привлекательна для исследователей, то лишь своей «необычностью и странностью»³.

В то же время ясный ответ на поставленный вопрос обогащает философскую герменевтику текстов Фичино, внося важнейший вклад в понимание того целого, в свете которого обретают смысл отдельные их части: не только получившие широкое хождение концепты и образы ренессансного платонизма, но также формы апелляции к традиции и современникам, ирония, перформативы и многое другое. Это особенно уместно, когда речь идет об истолковании произведений, вызывающих у исследователей предсказуемое подозрение: небольших, неглавных, незрелых, написанных по случаю — в общем, несущих на себе какие-либо следы интеллектуального «несовершенства». К таковым относится обращенное к Перегрино Альби послание Фичино «О божественном неистовстве» (*De divino furore*, 1457), традиционно рассматриваемое как философский трактат малой формы⁴. Несмотря на большое число рукописей, свидетельствующих о несомненном успехе этого небольшого произведения среди современников, уже в момент его публикации части из них было известно, что Фичино не был в достаточной мере знаком с оригинальными диалогами Платона, как того требовала гуманистическая добросовестность, и что, излагая платоническое учение о разных видах душевной *μανία*, флорентиец опирался на фрагментарный латинский перевод диалога «Федр», выполненный за несколько десятилетий до этого гуманистом Леонардо Бруни (1370–1444)⁵. Да и стоит ли внимательно вчитываться в пересказ некогда заброшенного перевода, если сейчас можно и без этих посредников

³ Hankins 2007a: 339–340.

⁴ Я скорректировал свой перевод понятия *furore* в Гурьянов 2023, согласившись с аргументами в Гараджа 2025: 264, 266. Так же передает название послания и Кудрявцев 2018.

⁵ Gentile 1983: 33–38, Pettrone 2024: 53–55.

обратиться к самому Платону? Я полагаю, что актуальность этого послания Фичино, коль скоро сами апелляции к Платону в философии ее до сих пор сохраняют, — в демонстрации того, как становятся философами-платониками. Выбор адресата, структура аргументации и некоторые ее детали, а также общая интеллектуальная подготовка Фичино к моменту написания послания (преимущественно схоластическая, хотя и включавшая в себя элементы гуманистической учености)⁶ — слишком многое указывает на то, что исходно оно задумывалось не столько как программное произведение, сколько как компактное и риторически убедительное свидетельство всеобъемлющей эрудиции автора. А парафраз перевода «Федра», прозябающего без благосклонного внимания ученых кругов к тому моменту уже более 30 лет, был лишь одним из элементов этого замысла⁷. Однако такого контингентного соприкосновения с платонической традицией оказалась достаточно, чтобы Платон — подобно благому даймону или, говоря словами Дени Робиншо, в качестве риторической персоны — овладел Фичино, а он, в свою очередь, нашел достаточно сил для освоения открывшихся в этом уделе возможностей⁸.

Было бы наивным полагать, что поиск достаточно продуктивной общей рамки для истолкования текстов Фичино в перспекти-

⁶ Hankins 1990: 271–272.

⁷ См. в Pettrone 2024: 53–54 слова гуманиста и генерала ордена камальдулов Амброджо Траверсари о переводе Бруни, которые, вероятнее всего, характеризуют не само качество перевода, а указывают на предосудительность содержания диалога Платона. Иванова 2007a: 171 отмечает, что, судя по переписке, сам Бруни гордился своей работой.

⁸ Robichaud 2018b: 16–23. Примечательно, что сам Фичино спустя много лет благосклонно относился к посланию «О божественном неистовстве», чего нельзя сказать о всех его ранних сочинениях, в том числе посвященных платонической философии: примером может служить «несохранившийся» трактат «Наставления в платоновской науке» (*Institutiones ad Platonicam disciplinam*), см. Кудрявцев 2018: 34–37, 186, 259. Кроме того, Dell’Oro 2018: 10, п. 12 указывает на сходство некоторых структурных элементов и риторики этого раннего послания флорентийца с гораздо более поздними (то есть в каком-то смысле оно стало моделью).

ве его философского дела предпринимается здесь впервые⁹. Широко известно, что флорентиец искал и получал покровительство не только семейства Медичи, но и других сильных мира сего во Флоренции и за ее пределами¹⁰. Одно это может спровоцировать редукционистское рассмотрение его философии как всего лишь средства для достижения прагматических целей, легко представимых современным целерациональным субъектом¹¹. Показательно, что пишет о характере Фичино Эудженио Гарен, называя флорентийца первым по-настоящему заметным придворным философом, «готовым на любую лесть в адрес своих могущественных покровителей», которые, в свою очередь, используют его «не только для придания блеска собственному дому, но также, без сомнения, для тонких целей политической пропаганды»¹². Эта теперь уже классическая статья посвящена, однако, не столько критике Фичино, сколько выявлению его интеллектуальных заслуг, и содержит прямой призыв к исследователям «проследить, наконец, во всех аспектах его неявный и отдаленный вклад» в европейскую культуру и философию¹³. Этот тезис вводится через пару эффектных, но небесспорных оппозиций:

⁹ Я оставляю за пределами рассмотрения самые ранние «научные» подходы к этой задаче, а также замену поиска философского дела Фичино более скромным обсуждением отдельных его «эпистемических добродетелей» (в смысле Л. Дастон и П. Галисона, см. Плешков, Сурман 2021), близких определенному типу современных ученых. Так, например, Robichaud 2018a: 185 критикует филологов-классиков XIX в. за то, что при работе с ренессансными авторами они стремились «составить генеалогию собственных дисциплин и очертить эпистемологические основания учености» вместо того, чтобы изучать их произведения «ради их собственных достоинств (merits)». Он же в другой работе (Robichaud 2017) показывает, что, хотя многочисленные переводы Фичино с древнегреческого языка в целом далеко отстоят от принятых теперь академических стандартов, флорентиец всё же занимался какой-никакой эмендацией имевшихся в его распоряжении рукописей — например, «Энеад» Плотина.

¹⁰ Кудрявцев 2018: 180–248 дает, вероятно, наиболее полный перечень исторических свидетельств об этом.

¹¹ Ср. с рассуждением в Иванова 2007b: 369–370.

¹² Garin 1951: 291, 296–298.

¹³ Garin 1951: 300. Примечательно, что, цитируя слова о характере Фичино из статьи Гарена, Кудрявцев 2018: 216 вовсе не упоминает, в чем ее основной пафос.

«слабости негероического характера» Фичино противопоставляются, с одной стороны, сдержанности, принципиальности и высокой культуре (особенно в области моральных и политических наук) представителей первого флорентийского гуманизма, учивших молодежь достоинствам гражданской жизни¹⁴; а с другой — искупающей эти слабости «искренности духовного томления» (*sincerità di un tormento spirituale*) Фичино, которое и возвеличивает почерпнутые им из традиции абстрактные рассуждения до поэтически выраженной любви к Богу, возвращающей к Нему и дающей подлинное знание всех вещей¹⁵. По-видимому, Гарен стремится расщепить дискурс Фичино на то, что следует читать в критико-социологической оптике, показывающей вовсе не комплементарный образ флорентийца, и то, что имеет философско-поэтическое значение в свете последующей истории науки, религиозной мысли и культуры в целом. Если мы исходим из новоевропейского представления о тождестве личности, то перед нами возникает трагически расколотый субъект¹⁶, который, являясь «узлом, связывающим брачными узами» высшие и низшие уровни мироздания¹⁷, способен улавливать и отражать в своей душе смыслы каждого из них; но так, что — в случае с Фичино — опыт восхождения к божественному никак не преобразует его житейские поступки и характер отношений с ближними (вопреки модели философского преображения, описанной Платоном в знаменитой аллегории пещеры). Получается парадоксальная ситуация: Фичино обогатил европейскую культуру (например, внес свой вклад в «идеал религиозной терпимости, мира между народами разной веры»)¹⁸, преобразил ее, но не *самого себя* (с атрибу-

¹⁴ Garin 1951: 290. Гарен отмечает, что в этом деле правящий класс флорентийской коммуны опирался на «Никомахову этику» и «Политику» Аристотеля.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ О том, что Гарен программным образом призывал изучать ренессансную философию, чтобы постичь «живую личность», стоящую за текстами, см. Rubini 2014: 228–231.

¹⁷ Garin 1951: 299.

¹⁸ Garin 1951: 300–301.

ции флорентийцу «беспринципных» инвектив, написанных им на исходе жизни против уже казненного по религиозным мотивам Савонаролы, и начинается обсуждение «характера» Фичино).

В данной статье, как и во многих других работах, Гарен последовательно противопоставляет Фичино фигуре, по его мнению, во всех отношениях более достойной и целостной — Пико¹⁹. Однако он вполне ясно формулирует свой ответ на вопрос, зачем изучать Фичино, — ответ, аккуратно развивающий на базе историко-филологически фундированной интерпретации текстов (не боящейся указать на противоречия, но и не абсолютизирующей их) идеи, близкие экзистенциализму²⁰. Этот ответ хорошо дополняется тем, что Гарен в чуть более ранней работе говорит о вневременной (экзистенциальной) привлекательности обращения к платонической философии:

Если Аристотель был школьным философом, философом определенной точности понятий, то Платон был учителем тех, кто не был удовлетворен мирскими вещами, исследователей, осознающих красоту бесконечного изыскания, потому что цель его одновременно повсюду и нигде. Платон был светом для тех беспокойных душ, которые узнавали в нем свое собственное беспокойство; тех душ, чья жажда была неутолима. Противопоставляющие себя (*dissidenti*) любой общепринятой культуре, любой угнетающей власти, алчущие бога, который не являлся бы лишь чистым понятием, — это те, кто всегда находил поддержку в Платоне <...> Платонизм, таким образом, был неудовлетворенностью системами, был знанием, что цель пребывает за всяким пределом и всё же всегда достигнута, в совершенстве нами познана и всегда продолжает действовать; что ответ на вечные вопросы — в постановке перед собой тех же вопросов. Вот почему Кватроченто <...> жи-

¹⁹ Rubini 2014: 243–248.

²⁰ Rubini 2014: 234. При всём при том Р. Рубини обращает пристальное внимание на «грамшизм» Гарена, а именно: его стремление использовать исторические исследования для политически мотивированного «удержания вместе» разрозненных элементов итальянской интеллектуальной традиции в сложный послевоенный период (*Ibid.*: 285–291). Это хорошо объясняет акценты в статье Garin 1951 на таких ценностно нагруженных (для послевоенного читателя) понятиях Фичино, как гармония, любовь и красота.

ло платонизмом; не строительством систем, но бдительным чувством жизни, духа, божественного²¹.

Итак, я полагаю, что значение работы Гарена — в серьезности постановки вопроса о том, что в целом представляет собой ренессансный платонизм для нас как для исследователей, обращающихся к нему из перспективы современности, и как это понимание преломляется в изучении интеллектуального наследия Фичино в частности²². Однако предлагаемые Гареном концептуальные решения, подготавливающие пусть даже предварительный ответ на него, нельзя признать удовлетворительными, на что явным образом указывает описанный выше парадокс. Уверенная институционализация *studi del Rinascimento* во второй половине XX в. во многом скрыла остроту вопроса, важного для Гарена и других выдающихся исследователей его поколения²³, за россыпью более специальных дискуссий, опирающихся на постоянно расширяющееся поле историко-филологических фактов. К их числу, например, можно отнести вопрос об отношениях Фичино с представителями семейства Медичи: была ли между ними «подлинная» философская дружба, или же только отношения расчетливого патронажа, или же, напротив, Фичино был более или менее скрытым «диссидентом», оппозирующим, когда только это возможно, тиранической власти фактически единоличных правителей Флоренции²⁴. По моему разумению, слабыми сторонами концепции Гарена с точки зрения ее использования в качестве герменевтической рамки для исследования конкретных текстов Фичино являются: 1) постулирование универсального характера экзистенциальных переживаний, вследствие чего философское значение признается только за теми утверждениями флорентийца, с кото-

²¹ Garin 1942: 22. Ср. Rubini 2014: 242–243.

²² Ср. попытку реконструкции схожего вопроса с опорой на работы Фуко в Гурьянов 2023b.

²³ См., например, Rubini 2014: 307–343, который анализирует сложный философский фон мотивов Кристеллера при исследовании ренессансной философии и Фичино в частности.

²⁴ Кудрявцев 2018: 214–226.

рыми может отождествиться то ли сам Гарен, то ли некий идеальный субъект²⁵; 2) подозрение к коммуникативной прагматике высказываний Фичино. Иначе говоря, произведения последнего предстают в этом свете разговором с самим собой, в котором ценны лишь проблески вечных истин, да и те присутствуют в дискурсе Фичино самодовлеющим образом и не оказывают никакого преобразующего воздействия ни на него, ни на окружающих.

Иной образ философского дела флорентийца можно обнаружить в исследованиях другого выдающегося специалиста по Возрождению — Джеймса Хэнкинса. Он пишет, что целью осуществленного Фичино возрождения учения Платона было не «уединение в метафизических размышлениях» или же «бегство из города людей», но — поскольку самому флорентийцу было привычно мыслить в медицинских терминах — врачевание духовных и политических недугов современного ему общества²⁶. Платоническая философия была для него двусторонней связью, соединяющей веру с разумом и мудрость с властью, подобно тому как дух (*spiritus*), пронизывая всё мироздание, удерживает вместе нашу душу и тело. Однако чтобы использовать целительную силу

²⁵ Это особенно странно на фоне того, что субъект философии Фичино описывается Гареном как трагически расколотый, но ее значение полагается вневременным вследствие выраженных в ней «гуманистических» ценностей. Таким образом воспроизводится старая аргументативная уловка, предлагающая вместо исследования неизвестного искать там, где светло: или Гарен с опорой на свой научный авторитет раз и навсегда отделяет существенное от несущественного в дискурсе Фичино, или же эту операцию производит любой «квалифицированный» читатель флорентийца — в обоих случаях достоверность экзистенциального переживания неких (очевидно, исторически неизменных) ценностей служит достаточным условием для обнаружения *того же самого* в текстах XV в. В защиту Гарена можно было бы сказать, что на своих современников, как показывает Рубини, он смотрит вполне критически; что он убеждает их читать Фичино (а лучше Пико) именно для того, чтобы в них утвердилось более «подлинное» понимание гармонии, любви и красоты. Но всё равно речь идет о реконструкции «вечного платонизма», а не о созидании нового внутри платонической традиции. Иерархия итальянских философов, выстраиваемая Гареном, как раз и определяется тем, насколько каждый из них близок к вневременному идеалу философского субъекта.

²⁶ Hankins 1990: 296.

произведений Платона, Фичино нужно было сначала сделать их приемлемыми не только для своих учеников, но и для религиозных и политических властей, уважительное общение с которыми было частью коммуникативной прагматики его дискурса. Исследователь полагает, что эти потребности явно в значительной степени определяли форму и многие отличительные черты интерпретации Платона, предложенной Фичино²⁷. Работа флорентийца была не только многолетней, но и многоаспектной, предполагающей обращение к широкому спектру ученых жанров и способов аргументации, поскольку простого перевода на латынь текстов Платона и самых видных философов-платоников было недостаточно для достижения поставленной цели. Подход Хэнкинса (в отличие от подхода Гарена) позволяет исследовать не отдельные прозрения в философии Фичино, имеющие некое «вневременное» значение, но ее дискурсивное становление и развертывание в ландшафте знания эпохи, имеющего множество двусторонних связей с социально-политическими процессами²⁸. Одна-

²⁷ Hankins 1990: 359.

²⁸ К этому подходу в целом можно отнести самое пространное исследование интеллектуальной биографии Фичино на русском языке: Кудрявцев 2018. Ср. *Ibid.*: 217–218: «Фичино, точно улавливая настроения эпохи, формулировал новые культурные и нравственные ориентиры, которых старались держаться Медичи, заботясь об укреплении своего престижа и первенствующего положения во Флоренции. Что же касается связей Фичино с людьми, принявшими участие в заговоре Пацци, то объяснение им следует искать не в переходе в скрытую фронду к режиму Медичи, — ибо эти связи имели давнюю историю — а во вполне понятном желании гуманиста, нуждавшегося в поддержке, расширить круг тех, кто мог бы, если не прямо ему покровительствовать и помогать, то, по крайней мере, с сочувствием и вниманием отнестись к делу, которому он посвящал жизнь и которым хотел просветить и облагодетельствовать современников»; *Ibid.* 185: «И хотя в более поздних воспоминаниях Фичино отводил именно Козимо решающую роль в своем выборе в пользу платонизма, с гораздо большей уверенностью следует предположить, что первоначальный импульс к занятиям „платонической наукой“, определивший в дальнейшем его судьбу, исходил не от Медичи, а от флорентийских гуманистов, в среде которых как раз в 50-е гг. XV в. заметно оживление интереса к Платону». Таким образом, О.Ф. Кудрявцев дает только «внешнее» историко-социологическое объяснение интеллектуальной работе молодого Фичино, не обсуждая детально, что имен-

ко и у него, на мой взгляд, есть слепое пятно. Это вопрос о начале философского движения Фичино, в котором он создал свою версию ренессансного платонизма и сам сделался платоником.

Сам Хэнкинс пишет, что платонизм не был первым интеллектуальным импульсом, побудившим Фичино к ученым занятиям. Впервые он должен был серьезно соприкоснуться с философией в университетском контексте около 1451 года, и как студент флорентиец «был погружен в мир схоластики» вплоть до 1458 года²⁹. Исследователь особо подчеркивает, что терминология и стиль аргументации Фичино были навсегда сформированы его схоластическим образованием. Кроме того, хорошо задокументировано, что в эти же годы флорентиец активно читал Лукреция и интересовался эпикурейской философией³⁰. К 1458 г. Фичино еще не знал греческого языка, хотя и предпринял безуспешную попытку самостоятельно выучить его в подростковом возрасте, а сама возможность читать Платона в оригинале и переводить его — конститутивный момент поставленной флорентийцем цели³¹. Когда же он «наконец-то открыл» свою «духовную миссию» по возрождению учения Платона, его дискурс начал определяться более или менее выраженным неприятием схоластики и иных форм «интегрального аристотелизма», а комплементарные эпикуреизму произведения флорентийца, по-видимому, были им же и уничтожены (хотя элементы восходящей к ним аргументации продолжали использоваться). Я полагаю, что эта схема, описывающая амбивалентное отношение Фичино к схоластике и эпикуреизму, верна и подходит для многих исследований. Однако именно в случае истолкования послания «О божественном неистовстве» остается непроясненным: открыл ли уже Фичино, приступая к его написанию, свою «духовную миссию»?

В свете поставленного вопроса чрезвычайно важно верно произвести датировку произведения, показав, что оно укладывается

но в платоническом дискурсе его захватило. Но между интересами окружения флорентийца и его обретением «миссии» есть достойный исследования зазор.

²⁹ Hankins 1990: 271–272.

³⁰ Gentile 2013, Кудрявцев 2018: 41–42.

³¹ Hankins 1990: 270.

ся в хронологические рамки периода, когда, по собственному же суждению Хэнкинса, Фичино пребывал в «мирах», в известном смысле альтернативных платонизму. В прижизненном *editio princeps* «Посланий» («*Epistolae*», 1495) флорентийца стоит дата: декабрьские календы 1457 г. Я согласен с весьма развернуто аргументированным утверждением Себастьяно Джентиле, что нет оснований считать эту дату послания ошибочной³². Последняя гипотеза впервые была выдвинута классиком фичиноведения Раймоном Марселем, предположившим, что вследствие ошибки переписчика число *MCCCCLXII* (т.е. 1462) превратилось в *MCCCCLVII* (т.е. 1457)³³. И в силу авторитета исследователя «альтернативная» более поздняя датировка до сих пор продолжает упоминаться в научных работах³⁴. Однако все попытки Марселя провести безальтернативные текстологические параллели между посланием «О божественном неистовстве» и текстами (относящимися

³² Gentile 1983: 35. С ним согласны Dell'Oro 2018: 7, Кудрявцев 2018: 38, п. 58, а также Berti 2012: 52 — исследователь рукописей Фичино, что, на мой взгляд, очень важно.

³³ Marcel: 1956, 215–218. Возможно, на Марселя повлияло небольшое биографическое исследование Flamini 1893, специально посвященное Перегрино Альи. В частности, там утверждается, что, обращаясь к Фичино с просьбой заручиться для него покровительством Медичи, Перегрино не мог бы не упомянуть своего прославленного деда Бернардо ди Аламанно (ум. 1461), который сам был из этого рода, если бы тот еще был жив (*Ibid.*: 15). Кроме того, в стихах Альи говорится о трех его сестрах, но в 1457 г., согласно имущественной декларации его отца, их было только две, а третья родилась в 1460 г. (*Ibid.*). Это наблюдение представляется мне наиболее весомым из всех, но оно требует соотнесения с какими-то современными исследованиями истории семейства Альи, которые мне неизвестны. Впрочем, Фламини отмечает, что в стихах Перегрино есть вымышленные детали и краски очевидно сгущены, однако это не мешает исследователю датировать сам эпизод его переписки с Фичино 1462 годом.

³⁴ Гараджа 2025: 264 ссылается на Hanegraaff 2010: 557, п. 20, который по непонятной причине вовсе не упоминает исследование Gentile 1983 (и, на мой взгляд, одно лишь это должно вызвать большое недоверие к работе нидерландского исследователя). Doel 2022: 78–79 пересказывает суть полемики Марселя и Джентиле, не занимая ни одну из сторон. Таким образом, за почти что 70 лет изучения рукописного наследия Фичино не было найдено никаких дополнительных аргументов в пользу гипотезы Марселя, а возражения, выдвинутые против нее Джентиле, не были опровергнуты.

к *Corpus Hermeticum* и орфическим гимнам), которые не могли быть известны Фичино в 1457 г., были убедительно опровергнуты Джентиле посредством демонстрации альтернатив. И напротив, никто из тех, кто поддерживает датировку Марселя, не смог убедительным образом объяснить, откуда в послании Фичино «О наслаждении» (*De voluptate*), датированном 30 декабря 1457 г., появились не только многочисленные содержательные параллели с посланием «О божественном неистовстве», но и прямое упоминание последнего. Даже если какой-то переписчик и мог ошибиться в римских цифрах, то как мог сам Фичино поместить его в первую книгу прижизненного издания «Посланий», содержащую произведения, созданные в 1456–1457 гг., а не позднее?³⁵ Ведь в духе гиперкритицизма Марсель предполагает именно ошибку переписчика, а не сознательную мистификацию со стороны Фичино (для которой, впрочем, в данном случае тоже нет никаких объяснений). Еще одним косвенным аргументом в пользу 1457 г. может быть юный возраст Перегрино Альби — адресата послания, на котором акцентирует внимание Фичино в самом его начале.

В исследовательской литературе сложилась отчетливая тенденция воспринимать послание «О божественном неистовстве» как трактат малой формы. На это, безусловно, повлияло и то, как его позиционировал сам Фичино (в прижизненном *editio princeps* «Посланий» приводятся только произведения флорентийца, как если бы их следовало рассматривать в отношении друг к другу, но без учета полученных им писем), и то, как воспринимали текст современники, переписывая его почти всегда без послания Альби. Однако, по моему разумению, подобное отбрасывание контекста лишает нас доступа в дискурсивную лабораторию Фичино — мешает пониманию не только отдельных деталей философского текста (выбора формулировок, образов и имплицитных отсылок), но и общей его интонации. Ведь, как было показано выше, к моменту его написания у флорентийца еще не было достаточных оснований, чтобы позиционировать себя в качестве того, кто

³⁵ Ее богатая рукописная традиция обстоятельно исследована в критическом издании Gentile 1990: 183–284.

возрождает учение Платона с целью сделать свою душу и своих современников «более здоровыми»³⁶. Откуда же он берет силы и право говорить о сложной и вовсе не общеизвестной философской теме, если не из самой коммуникативной ситуации переписки «по случаю»?

Благодаря единственной сохранившейся рукописи мы знаем, что письмо Перегрино состояло из (меньшей) прозаической и пространной поэтической части³⁷. Общий тон первой из них таков: Альи жалуется Фичино на постигшие его невзгоды, включая телесные и душевные недуги (не потому ли с ним встречался лекарь — отец Фичино?), и говорит, что излитая им в ночных стихах, обращенных к старшему другу, боль (*dolorem*) принесет ему облегчение. Учитывая обстоятельства, Перегрино полагает, что Фичино не будет искать в этих стихах проявлений «ни природного дарования, ни искусства» (*nec in iis ingenium et artem requires*); их излил из себя за чрезвычайно короткое время его «расстроенный ум» (*perturbatus animus*) и после ему не достало сил довести их до совершенства. В поэтической же части Альи — пространно и образно, но не всегда ясно — говорит о причинах его несчастий, сетует на свой век, в который искусства нищенствуют, и, разумеется, всячески превозносит адресата послания и его возможности снискать для друга благосклонность «сиятельного рода». Намеки на семейство Медичи, впрочем, вполне прозрачны, ведь Перегрино прямо пишет, что из этого рода происходит его мать (*ex illa gente creata parens*). Если говорить о литературных достоинствах текста, то я полагаю, что стихи Перегрино, написанные элегическим дистихом, скорее курьезны, чем блестящи. Дело не только в их гипертрофированной, но не слишком уж ученой (по меркам

³⁶ Не потому ли написанные Фичино ранее «Наставления в платоновской науке» не имели успеха среди современников, что это был трактат? Мы мало знаем о его содержании, но даже на основании жанровой принадлежности произведения можно сказать, что оно имело совсем другую интонацию: наставительную, школьную, индоктринирующую в «готовое» знание или же философскую «систему» — в общем, схоластическую. О реакции некоторых значимых для Фичино современников на «Наставления» см. Gentile 1983: 33–34.

³⁷ См. Приложение 2.

гуманистов) образности и рыхлой композиции, но и в речевых ошибках. При всём при том я полагаю, что у письма юного друга Фичино есть вполне считываемое последним ироническое измерение. Во-первых, все описываемые Альи с помощью гипертрофированных образов страдания должны объяснить, почему он «столь долго» не писал Фичино. Во-вторых, даже если поиск Перегрино покровительства — вполне насущная жизненная задача, он, в конечном счете, риторически «превращает» его в «лекарство», которое позволит ему избавиться от недуга, мешающего писать хорошо отточенные и искусные стихи. В-третьих, на ироничное измерение послания Перегрино указывает сам стиль ответа Фичино, который систематически «переворачивает» темы и образы из полученного письма, демонстрируя всю имеющуюся у него эрудицию. И если бы речь шла лишь о «серьезном» решении «серьезного» вопроса, то едва ли стоило бы говорить, что перед нами переписка двух друзей — причем не приватная, а заведомо публичная (а следовало бы сказать, что Фичино, подменяя тему беседы, обесценивает чужую беду). Однако я не вижу в обоих текстах Перегрино никакого намека не только на Платона, но и на более конвенциональный философский дискурс эпохи. Как в самой контингентности письма Фичино нашел точку опоры, чтобы совершить столь судьбоносную для себя и платонической традиции ἐπιστροφή?

В начале, указав, как того требует эпистолярный жанр, на обстоятельства, побудившие его писать, Фичино переходит к восхвалению «великих даров», доставшихся его адресату³⁸. Вполне очевидно, что речь идет прежде всего о поэтических способностях Альи (а, например, не о его учености). В это время во Флоренции достаточно популярна была теория о безусловном превосходстве поэтической речи над прозаической, изложенная Леонардо Бруни в «Жизнях Данте и Петрарки» (*Vite di Dante e di Petrarca*, 1436)³⁹. Именно в этом произведении гуманиста, несо-

³⁸ См. Приложение 1.

³⁹ Иванова 2007а: 170–171.

мненно хорошо известном Фичино, в разделе о Данте есть отступление теоретико-литературного характера, противопоставляющее два рода поэзии: одни поэты творят в состоянии «неистовства и одержимости ума», а другие в течение длительного времени приобретают особые знания и навыки, постигая ее законы⁴⁰. Фичино, говоря о поэтических способностях Альи, как раз и воспроизводит это разделение, по-видимому, уже ставшее для образованных кругов Флоренции общим местом, фактически ставя юного поэта выше одного из «флорентийских венцов». Поэтому интонацию Фичино в начале послания следует считать серьезно-иронической, что было довольно типично для гуманистического дискурса⁴¹. Фичино обыгрывает и «переворачивает» темы и мотивы из письма Альи. Если последний в стихах сетует на нынешние времена, когда искусства нищенствуют (*Mendicant tempore nostro / Artes*), то Фичино, напротив, поздравляет свой век с тем, что «он произвел на свет юношу, добрым именем и славой ко-

⁴⁰ *Ibid.* Примечательно, что Бруни относит Данте именно ко второму роду поэтов (занимающихся менее истинной поэзией), а в качестве примера первого приводит св. Франциска Ассизского. Несомненно, источником вдохновения для этого рассуждения послужил диалог Платона «Федр». Произведение Бруни написано на народном итальянском языке, но его лексика во многом превосходит ту, что Фичино использует в своем латинском послании, например: «*furore ed occupazione di mente*», «*occupazione e astrazione di mente*», «*furore e astrazione*» и др.

⁴¹ Ср. Иванова 2015: 218: «Примером диалога, где есть и несоответствие ситуации обсуждения серьезности предмета, и ребус, может служить сочинение „О подлинном и ложном благе“ младшего современника Бруни Лоренцо Валлы, в некоторых редакциях называемое также „О наслаждении“ (*De vero falsoque bono; De voluptate*). Делая сюжетом диалога спор о наивысшем благе между стоиком и эпикурейцем (т.е. между представителями двух философских школ, которые одни только упомянуты в Писании), Валла отводит роль эпикурейца человеку, известному скромностью и аскетизмом в быту, а роль стоика — сладострастнику, способному, по словам его же собственных друзей, превзойти в прелюбодеяниях самого Юпитера. А по завершении обсуждения, занявшего около трехсот страниц и содержавшего, наряду с прочим, также и ответы на вопросы христианского вероучения, берет слово учитель красноречия. И он редуцирует все усилия собеседников и всё сложное и неоднозначное содержание долгой беседы к оценке риторических способностей и умений каждого из ораторов».

торого может себя украсить». А очевидно гипертрофированные похвалы поэтическим способностям Альи не только «отзеркаливают» похвалы дому Медичи и самому Фичино⁴², но и «переворачивают» те уничижительные характеристики, какими Перегрино сопровождал свои стихи, представляя всю тяжесть своего состояния в момент их написания. Фичино представляет дело так, что безыскусность и «неотделанность» стихов Альи — это не недостаток, а достоинство; то же, что юноша принял за болезнь и «расстроенное» (*perturbatus*) состояние ума, есть в действительности потрясение (*concitationem*), производимое в душе божественным неистовством. И если первая часть этого тезиса требует от гуманистически образованного читателя добротного знания литературного учения, популяризированного Бруни, то вторая — уже Цицерона. В *Deorat.* 2.46.194 тот пишет:

И я не раз слышал, что никто не может быть хорошим поэтом — так, говорят, написано в книгах Демокрита и Платона — без душевного горения (*inflammatione animorum*) и как бы некоего вдохновенного неистовства (*afflatu quasi furoris*)⁴³.

Эта ремарка хорошо подходит к теме первого абзаца послания Фичино — поэзии. У Цицерона она появляется в контексте обсуждения известнейшего риторического учения о возбуждении страстей: для того чтобы внушить другому какое-либо чувственное переживание (скорбь, страх, сострадание и т.д.), нужно испытывать его самому⁴⁴. Но образованный читатель должен знать, что схожая апелляция к совокупному авторитету Демокрита и Платона появляется у Цицерона и в *Div.* 1.80. И там ее контекстом служит мысль, что дивинации заслуживают доверия и имеют натурфилософское обоснование. Цицерон пишет, что существуют такие «возбуждения», которые «как раз и свидетельствуют о наличии в душе человека божественной силы» (*illa concitatio de-*

⁴² Неясно, уловил ли Фичино комичность (полагаю, невольную) аллюзии на Ов. *Pont.* 2.5.22. в описании его ораторских талантов.

⁴³ Пер. Ф.А. Петровского с изменениями.

⁴⁴ Ср. Quint. *Inst.* 6.2.26, Hor. *Ars* 101–103.

clarat vim in animis esse divinam)⁴⁵, имея в виду, что прорицания так же «естественны», как и поэтическое вдохновение, поскольку у них общее антропологическое основание: способность души воспринимать воздействия. Это объясняет, почему Фичино, уже введя концепт божественного неистовства, пишет о неких «воздействиях извне» (*externis motibus*), вызывающих потрясение (*concitationem*): ему нужен такой описательный термин, который был бы в равной мере применим и к божественному влиянию, и к вполне земному явлению, будоражащему страсти, — поэзии. На мой взгляд, такое словоупотребление придает стилю Фичино отчетливо схоластическое звучание (несмотря на то, что перед нами парафраз Цицерона). Отмечу также, что флорентиец совершает небольшую подмену, говоря о величии не поэта, но «мужа»⁴⁶. Да и литературные достоинства стихов Альби едва ли можно считать выдающимися. В свете этого соображения и возраста Перегрино рассуждения Фичино о «*magnum... virum*», кроме демонстрации его эрудиции, основанной на чтении Цицерона, могут иметь иронический оттенок, и, стало быть, перед нами — вновь серьезно-смеховой гуманистический дискурс⁴⁷.

Итак, обсуждение платонического учения о божественном неистовстве Фичино вводит в свое послание постепенно через прихотливо устроенную систему отсылок к сочинениям Цицерона⁴⁸. Перегрино просил Марсилио о вполне земном покрови-

⁴⁵ Пер. М.И. Рижского.

⁴⁶ На это обращает внимание Dell'Oro 2018: 10.

⁴⁷ Его примеры приводит Иванова 2015: 210. Hankins 1990: 270 пишет, что Фичино выработал свой собственный туманный и «мистагогический» стиль письма, насыщенный каламбурами и иронией, который находился на противоположном полюсе от ясной и звучной обычной гуманистической риторики, уже после того, как осознал свою платоническую «миссию». Я не согласен с этим брошенным вскользь суждением и считаю, что послание «О божественном неистовстве» как раз хорошо показывает синергию этих процессов.

⁴⁸ О том, что молодой Фичино считал, что к манере рассуждений Платона из латинских авторов ближе всего Цицерон, см. Hankins 1990: 273. Причем речь не о «внешнем» сходстве дискурсивных приемов, а о глубинной общности способов познания мира. Об *imitatione* в дискурсе Фичино, предполагавшем не столько подражание словам, сколько подражание всему устройству души авторитет-

тельстве, чтобы как-то решить свои многочисленные житейские проблемы, но флорентиец предлагает ему иной вид «наслаждения» и «величайшей пользы» — учение «нашего Платона». Не уточняя, что последнее он знает благодаря Бруни и латинским комментаторам Платона, Фичино намерен пояснить, что такое неистовство, на сколько частей оно подразделяется и кто из богов ответственен за каждую из них. Надо сказать, что Фичино, по-видимому, и саму практику изложения воспринимаемых как смысловое целое частей платоновских диалогов в виде посланий тоже перенял у этого гуманиста⁴⁹. Бруни перевел следующие фрагменты платоновского «Федра» (как указывает Сальваторе Петтроне, готовящий критическое издание этой работы аретинца): 227a1–230e5, 234c7–238e1, 242a1–243c2, 244a2–250e1, 253c7–254e4, 252d1–3, 252c2–253c2, 265a9–11, 265b2–5, 257a2–b4, 257b7–c4⁵⁰. Таким образом, Бруни не идет дальше второй половины диалога, но всё же Фичино мог почерпнуть из этих разрозненных частей и учение о четырех видах неистовства, и миф о крылатой

ной философской фигуры (что в действительности давало право говорить вещи с формальной точки зрения вполне новаторские) см. Hankins 1990: 433–344.

⁴⁹ Pettrone 2024: 54, п. 3. Бруни представил таким образом речь Алкивиада (*Smp.* 215a6–222a6); но всё же это был перевод, а не парафраз. Как отмечает Dell’Oro 2018: 7, к теме поэтического неистовства, очевидно, опираясь на собственные переводы диалога «Федр», Бруни обращался в послании к Джованни Марразо, прозванному Сицилийцем, *Qualem furem poëtis adesse oporteat* («Какое неистовство подобает иметь поэтам»), см. *Epist.* 6.1 Mehus–Hankins. См. также Hankins 1990: 70–72.

⁵⁰ Pettrone 2024: 54. Фрагменты даны в том порядке, в каком их представляет перевод Бруни. Berti 2012: 41–44 показал, что Фичино принадлежала рукопись со следующими диалогами Платона, переведенными гуманистом: «Федр», «Апология Сократа» (вторая версия перевода), «Критон» (вторая версия перевода), «Федон». Версия еще одного переведенного Бруни диалога, «Горгий», находится после «Комментария на *Тимей*» Халкидия (оборванного в конце) в кодексе, который Фичино переписал собственноручно в 1455 г. Pettrone 2024: 53, п. 33 отмечает, что ни одна из словесных маргиналий флорентийца на полях «Федра» не содержит отсылки к теме божественного неистовства, но вряд ли можно считать случайным, что все пассажи диалога, приведенные в аппарате критического издания «О божественном неистовстве» (Gentile: 1990), оказались графически выделенными.

колеснице души (246d–247b, 248a–c, 249cd)⁵¹, правда, с многочисленными купюрами. При всём при том Фичино не изменяет выбранной ранее стратегии демонстрации собственной эрудиции, утверждая, что понимание Платоном души наследует Пифагору, Эмпедоклу, Гераклиту и Гермесу Триждывеличайшему (круг привлекаемых флорентийцем авторитетов, во всём согласных между собой, будет далее только расширяться). Как в чисто нарративном, так и в концептуальном плане историософия Фичино закрывает лакуны, образовавшиеся в переводе Бруни вследствие серьезнейшей самоцензуры гуманиста⁵². Важно отметить, что последний, по-видимому, смог убедить образованные круги Флоренции, близкие к Козимо Медичи, в том, что «слухи» об описании в текстах Платона греческой педагогической педерастии — просто-напросто клевета врагов философа⁵³.

Фичино пишет, что душа, прежде чем вселиться в тело, питалась на небесах тем, что могла созерцать в вечном разуме Бога: справедливостью, мудростью, гармонией и красотой. Здесь можно зафиксировать существенное расхождение с переводом Бруни, который передает σωφροσύνη (например, *Phdr.* 247d) как *temperantia*; у Фичино же — *harmonia*. Франческа Делл’Оро полагает, что это принципиальная замена⁵⁴. В то время как для Платона любовная *μαῖνία* превосходит все другие ее виды (ср. *Phdr.*

⁵¹ Интересно, что из этого мифа Фичино берет только образ крыльев души и никак не толкует образ колесницы, который позднее будет играть чрезвычайно важную роль в его учении о духе (*spiritus*), см. Corrias 2012.

⁵² Как отмечает Кудрявцев 2018: 335–336, уже в одном из самых ранних своих сочинений «Речи, посвященной похвалам философии» (*Oratio de laudibus philosophiae*), которое можно датировать серединой 50-х годов XV в., Фичино рассуждал о «древнем богословии египтян и арабов» (*prisca vero aegyptiorum et arabum theologia*), перенесенном Пифагором, Гераклитом и Платоном в Грецию, удостоверенном после Ямвлихом и Проклом, и что далее этим мудрецам наследовал Дионисий Ареопагит, «первоначально платоник, а затем христианин», а после него — Иларий Пиктавийский и Аврелий Августин, «наиглавнейшие из латинских богословов». «Арабам» в данной речи в действительности соответствуют «Πέρσαι» Диогена Лаэртского (D.L. 1.1).

⁵³ О самоцензуре Бруни см. Hankins 1990: 66–72, 80–81, 313–314.

⁵⁴ Dell’Oro 2018: 12, п. 23.

249е), Фичино в данном послании ставит наравне с любовным неистовством поэтическое, которое реализуется через чувство слуха и восприятие гармонии⁵⁵. Впоследствии это позволит флорентийцу подробно истолковать поэтический вид неистовства с опорой на принятую в схоластике античную музыкальную теорию, тематизирующую нашу способность с помощью ума воспринимать «божественную музыку»⁵⁶. Фичино адаптирует для своих герменевтических задач и другие элементы полученной им схоластической выучки. Так, он пишет, что сам Платон называет то «идеями» (*ideas*), то «божественными сущностями» (*divinas essentias*), то «первыми сущностями» (*primas naturas*), пребывающими в вечном уме Бога» все те прообразы, совершенным познанием которых умы (*mentes*) людей напивались до их нисхождения в тела. Схоластическая терминология и платоническая образность оказываются в этой части послания тесно переплетены. Показательнее всего это представлено в рассуждениях о крылатой душе. Эксплицитно отсылая к диалогам Платона, флорентиец пишет, что «припоминание» нами божественного знания происходит с помощью двух добродетелей (*virtutibus*): справедливости и мудрости. И будто бы Сократ в «Федоне» подробно учит, что мы обретаем их, занимаясь двумя соответствующими частями философии, а именно практической и созерцательной. Но такое деление — это общее место именно перипатетической традиции, в частности схоластики. Напротив, рассуждения вроде *Phd.* 69bc, в котором говорится, что все подлинные добродетели (*ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετή*) происходят от одного разумения (*φρόνησις*), делают образ пары крыльев с трудом применимым к данному диалогу. В даль-

⁵⁵ Для Фичино все виды божественного неистовства однопорядковы по своему достоинству; но поэзия и любовь в гносеологическом плане ближе друг к другу, поскольку концептуализация того, что они собой представляют, производится на общем основании — с помощью «тех чувств, которые Платон считает самими пронизательными из всех, что возникают в теле».

⁵⁶ Allen 1984: 53–55. О биографических обстоятельствах изучения молодым Фичино музыкальной теории см. Hankins 1990: 269.

нейшем Фичино не будет возвращаться ни к практической философии, ни к добродетели справедливости, сосредоточившись на концепте мудрости и способах получения подлинного знания посредством божественного неистовства.

Фичино пишет, что, согласно Платону, люди никогда не помнят о божественном, если их не побуждают к тому его словно бы тени или образы, которые воспринимаются телесными чувствами. В этом месте послания флорентиец единственный раз эксплицитно ссылается на христианские авторитеты: апостола Павла и Дионисия Ареопагита. Подспудной апелляцией к первому из них, правда, еще может быть использование при описании божественного неистовства слов, отсылающих к *raptus Pauli* — «восхищению Павла» (2 Кор. 12:2–4). Однако в отличие от гармонии и красоты — продолжает Фичино, — мудрость не может быть воспринята ни одним из человеческих чувств. Следовательно, именно через доступные зрению и слуху проявления гармонии и красоты душа может очиститься от «скверны» тела и быть охвачена божественным неистовством. Здесь вновь можно услышать серьезно-ироническую интонацию Фичино. Ведь использованные флорентийцем в этом рассуждении выражения вроде «не присуща никому из людей» (о мудрости), «да и вообще нам неизвестны» (о ее подобию в чувственно воспринимаемом мире) — выглядят перформативным противоречием с тем, что о соответствующих предметах подробно учат Платон, Сократ, апостол Павел, Дионисий Ареопагит да и сам Фичино. Если душа желает лишь созерцать образ божественной красоты и не стремится вознестись к небу, распутство и похоть становятся ее спутниками: такую душу охватывает неразумное и неумеренное вожделение наслаждения, вызываемого телесной формой и воспринимаемого чувствами. Соответствующую теорию Фичино приписывает эпикурейцам (будто бы они говорят о том же, о чем Платон, но в одобрительном ключе) и тут же разоблачает ее, обыгрывая с помощью каламбура центральное для латинских авторов этой философской традиции понятие *corpuscula* (частицы, атомы).

После рассмотрения неистовства, которое возникает благодаря зрению, Фичино переходит к другому его виду, связанному со слухом. Он говорит, что, согласно философам — толкователям Платона, божественная музыка двояка: один ее вид пребывает в вечном уме Бога, другой — в порядке и движениях небес. Дальнейшее рассуждение Фичино в значительной степени опирается на «Комментарий на *Сон Сципиона*» Макробия. Но вполне в согласии со сказанным в «Федре» и «Федоне» флорентиец пишет, что душа была причастна обоим видам божественной музыки «еще до того, как была заключена в тела»⁵⁷. Фичино предлагает собственное развернутое и красивое толкование этого образа, говоря, что в темнице тела душа пользуется ушами как некими трещинами в стене (*rimuli*) и посыльными (*nuntiis*) — тем самым он обращает внимание читателя на пассивную и активную стороны восприятия образов небесной гармонии. Благодаря «глубокому и безмолвному воспоминанию о гармонии» душа загорается желанием вернуться в свою небесную обитель, но не может этого сделать и потому она начинает подражать божественной музыке. Существует два вида этого подражания: благодаря пению и музыкальным инструментам или через более благородное занятие поэзией, которое с помощью наивесомейшего (*graviori*) и основательнейшего суждения (*iudicio*) переносит рождаемые в глубине ума понятия и смысл (*imitantes intime rationis sensum notionesque*) в стопы и метры стиха. Поэзия является для ушей, но также и для ума сладчайшей пищей и подобна небесной амброзии. Ссылаясь на Платона, но в действительности парафразируя Макробия, Фичино описывает, каким образом поэтическое неистовство происходит от Муз. Подлинный поэт всегда вдохновляется Музами, которые приводят его к выражению настолько божественных смыслов, что он сам, когда это состояние проходит, едва помнит, что

⁵⁷ Сложно сказать, почему Фичино выбирает здесь именно форму мн. ч.: *animum nostrum antequam corporibus clauderetur*. Возможно, это намек на учение о метемпсихозе (одна душа в круговороте жизни сменяет тела); или же речь о единой для всех нас мировой душе, которая извечно «находится» во многих телах в силу их причастности вышестоящему уровню мироздания.

произносил. В соответствии с излагаемым учением Фичино насыщает свой текст многочисленными поэтическими цитатами и отсылками.

Флорентиец описывает механизм поэтического неистовства во вполне натурфилософском ключе. Как поэтическое неистовство происходит от Муз, так и Музы родились от Юпитера, который называется душой мира, «поскольку всё полно Юпитером»⁵⁸. Однако обращается с текстами Вергилия Фичино довольно вольно, меняя слова так, как ему нужно. Флорентиец пишет, что музыка сфер исходит от Юпитера, духа и ума всего мира (*totius mundi spiritu ac mente*), поскольку он движет небесные сферы и правит ими. Таким образом, Фичино говорит не о языческом боге, но следует аллегорическому толкованию Макробия⁵⁹. Кроме того, опираясь на псевдо-аристотелевский трактат «О мире» (401ab), перевод которого был выполнен Николаем Сицилийским еще в XIII в., Фичино цитирует мистагогический орфический гимн, опять же изменяя отдельные слова. Завершается раздел о поэтическом неистовстве цитатой из «Фарсалии» Лукана.

Очень немного места отведено в заключительной части послания для представления двух оставшихся видов неистовства; возможно, по причине краткости их описание в наибольшей степени похоже на сказанное Сократом в «Федре» (*Phdr.* 244b–245a). Первый вид обращается к таинствам, второй представляет собой прорицания. Примечательно, что здесь вновь появляется образ сильнейших потрясений (*concitationem*) души, с которого послание начиналось: он словно бы призван подчеркнуть композиционную целостность рассуждения флорентийца. Всего видов божественного неистовства, таким образом, четыре: любовь, поэзия, таинства и прорицание. Если не в деталях учения, то нумерически и с точки зрения наименований это вполне согласуется со сказанным в «Федре». Но далее Фичино вполне в духе схоластических схематизаций говорит, что у каждого из этих видов неистов-

⁵⁸ Verg. *Ecl.* 3.60.

⁵⁹ Macr. *Somn.* 1.14.14, 17.5.

ства есть отрицательный «двойник», характеризующийся отсутствием божественного начала: общедоступная (*vulgaris*) и совершенно безрассудная (*insanus*) любовь, музыка легкомысленная (то есть лишенная поэзии), суеверие и гадательное предположение (*coniectio*). В согласии с *Phdr.* 265b2–5 флорентиец пишет, что первый вид божественного неистовства относится к Венере, второй — к Музам, третий — к Дионису, последний — к Аполлону. Хотя подробно Фичино объяснил лишь место Муз в натурфилософской картине мироздания (и ни разу не упомянул трех других божеств), это короткое предложение опять же придает композиционную целостность всему тексту, поскольку четко соотносится с одной из поставленных в начале задач. Прежде чем поспорить с Альби, Фичино говорит, что он подробнее остановился на божественной любви и поэтическом неистовстве, поскольку узнал, что именно ими Пеллегрино сильно охвачен: второе, очевидно, отсылает к его занятиям поэзией, а первое — философией. Завершается послание благочестивым риторическим призывом признать, что создателем и началом всего лучшего и величайшего (отсылка к сказанному о поэзии Альби в начале) является не какой-либо человек, а, скорее, бессмертный Бог.

Я полагаю, что для обсуждения серьезной философской темы — божественного неистовства как способа достижения истины в познании и творчестве — Фичино выбрал гуманистический по происхождению жанр послания, потому что он в меньшей степени ограничивал его условностями, чем известные ему схоластические жанры. При этом взгляды Платона на этот предмет ранее излагались в послании Бруни, который знал текст диалога «Федр» (основного источника по данной теме) в оригинале, но сознательно ограничил свою работу с ним вследствие самоцензуры. Фичино же не был скован сложными для толкования с точки зрения общественной морали и христианского благочестия рассуждениями Сократа о философской неизбежности чувственно-эротического влечения к возлюбленному и даже его обожевления (например, *Phdr.* 250e2–252c), потому что, вероятнее всего,

флорентиец о них не знал или же считал — вслед за Бруни — клеветой на Платона. Простая прагматическая цель послания Фичино на фоне коммуникативных конвенций его времени — показать свою всестороннюю ученость, а отсылки к Платону — лишь одно из средств для ее достижения. Изнутри этой логики не так важно, опирается ли флорентиец на перевод «Федра», выполненный Бруни, или на произведения Цицерона, Макробия, Халкидия и других, если ему удастся убедительно связать эти знания авторитетнейшей фигурой «нашего Платона». Но выбранная Фичино серьезно-ироническая интонация, вполне допустимая в жанре гуманистического послания, в силу легкого и раскованного подхода флорентийца к платонической традиции срезонировала с «методом» самого Платона. О поэтическом неистовстве Фичино говорит поэтично, варьируя и перерабатывая стихотворные строчки, концепты и образы, почерпнутые им из широкого спектра авторитетных источников: то, что говорится, стремится к согласию с тем, как это говорится. А описание механизма любовного неистовства, направленного к предметам подлинно божественным, в «занебесную область», не боится перформативных противоречий и парадоксов, потому что такое познание — это в самом деле нечто невозможное с точки зрения «здешней» логики; настолько невозможное, что философы всё время находят силы, чтобы к нему стремиться и даже достигать через него своих целей (как об этом пронизательно написал Гарен). Так в послании «О божественном неистовстве» риторическая персона Платона начала овладевать Фичино задолго до того, как платоническая философия в ландшафте знания эпохи начала прочно ассоциироваться с ним.

Приложение 1:

Марсилио Фичино. О божественном неистовстве⁶⁰

Марсилио Фичино приветствует Перегрино Альби⁶¹.

За три дня до декабрьских календ⁶² мой отец, лекарь Фичино⁶³, привез мне в Фильине⁶⁴ два послания от тебя: одно в прозе, другое в стихах⁶⁵. Прочитав их, я сердечно поздравляю наш век с тем, что он произвел на свет юношу, добрым именем и славой которого может себя украсить. В самом деле, мой дорогой Перегрино, когда я думаю о твоём возрасте и о тех вещах, что каждый день исходят от тебя, я не только радуюсь, но и дивлюсь столь великим дарам (*bonis*) в моем друге. Я не знаю, кто из древних, чью память мы чтим, не говоря уже о людях нашего времени, достиг столь многого в твоём возрасте. Эти достижения я приписываю

⁶⁰ Настоящий перевод выполнен по изданию Gentile 1990: 19–28 с учетом перевода и комментария Dell’Oro 2018. Существует перевод данного произведения на русский язык (Григорова 2001), который выполнен с неуказанного издания, имеет лакуны в тексте и содержит целый ряд небрежностей и неточностей. В сопроводительной статье к переводу О.Д. Григоровой послание несколько раз именуется «О божественном безумии», а сам перевод озаглавлен «О божественном неистовстве» (но в тексте перевода слово «неистовство» не встречается ни разу, а последовательно используется «безумие»).

⁶¹ Перегрино Альби (1440 – с. 1467), сын Якопо ди Барнабы и Маргериты де Медичи — дочери Бернардо ди Аламанно, который сам писал стихи на народном итальянском языке и был покровителем поэтов. Альби получил подобающее его происхождению гуманистическое образование — в частности, был учеником известного во Флоренции педагога и гуманиста Франческо да Кастильоне (с. 1421–1484). Но, вероятно, финансовые неудачи отца вынудили его около 1457 года покинуть город, чтобы заниматься торговыми операциями при некоем банке в Ферраре, где он оставался, за исключением краткого пребывания в Болонье, до 1463 года. На момент обмена посланиями Фичино было 24 года, а Альби — 17 лет. См. Miccoli 1960.

⁶² То есть 29 ноября.

⁶³ Дьетифечи д’Аньоло ди Джусто (1404–1479). Примечательно «облагороженное» написание имени отца, см. подробнее Кудрявцев 2018: 26–27.

⁶⁴ Местечко в долине р. Арно недалеко от Флоренции (ныне коммуна Фильине-Вальдарно); именно здесь Фичино родился.

⁶⁵ Оба текста приводит Kristeller 1937: 205–209. См. Приложение 2.

не только искусству и прилежанию, но в гораздо большей степени божественному неистовству⁶⁶, без которого, как говорили Демокрит и Платон, ни один муж никогда не был великим⁶⁷. Мощнейшие потрясения души и состояние сильнейшего внутреннего горения (*concitatiores quidam motus affectusque ardentissimi*), запечатленные в твоих произведениях, доказывают, что ты охвачен (*afflari*) и — если можно так сказать — всецело одержим⁶⁸ этим неистовством. Таковое потрясение (*concitationem*), производимое воздействиями извне (*externis motibus*), древние философы считали самым весомым доказательством тому, что некая божественная сила обитает в наших душах⁶⁹.

Но раз уж я упомянул неистовство, то в нескольких словах, с той краткостью, какой требует письмо, изложу взгляд на него

⁶⁶ В диалоге Платона «Федр», откуда Фичино в основных чертах взял излагаемое в послании учение, лат. понятию *furo* соответствует др.-греч. *μῆνις*. Словоупотребление Фичино наследует неполному переводу этого диалога, выполненному гуманистом Леонардо Бруни, который, в свою очередь, опирается на обширную античную традицию — в частности, на Цицерона.

⁶⁷ *Cic. Div.* 1.80; *De orat.* 2.46.194. Ср. *Democr.* 68 В 17–18 DK, *Pl. Phdr.* 245a; *Ion* 533e–534d. В свете возраста Перегрино слова «*magnum... virum*» могут иметь иронический оттенок. У Цицерона в обоих сочинениях говорится о поэте, а не о «муже» Встречающиеся далее выражения «*ardentissimi*», «*afflari*», «*concitationem*» явно отсылают к словоупотреблению Цицерона.

⁶⁸ *corripī* — производное от лат. *rapio*, встречающегося в послании несколько раз. Оба слова могут отсылать к *raptus Pauli* — «восхищению Павла» (2 Кор. 12:2–4). О значении этого топоса для Фичино см. Lauster 2002.

⁶⁹ *vim quandam in animis nostris esse divinam* — почти буквальное повторение *Cic. Div.* 1.80. В этом сочинении Цицерона душа обозначается именно термином *animus* (аблативус мн. ч. мог бы здесь ввести в заблуждение, поскольку форма *animis* есть и в парадигме существительного *anima*). Кроме того, Леонардо Бруни, насколько я могу судить на примере диалога «Федон», последовательно переводил платоновское *ψυχή* как *animus* (см. Berti 2001). В более поздних работах Фичино *animus* (ум или дух) как высшая часть души часто будет метонимически обозначать всю душу в целом. В этом он будет следовать учению Плотина, согласно которому душу надлежит мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое (см. *Enn.* 4.4.2.39–55). Но едва ли при составлении данного послания Фичино задумывался над тем, что *ψυχή* может переводиться и как *anima* (хотя этот термин встречается в другом важном латинском источнике флорентийца, «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия — ср., например, *Somn.* 1.14.6–21). Здесь и далее Фичино использует только термин *animus*.

нашего Платона, чтобы ты мог легко понять, что́ это такое, на сколько частей⁷⁰ оно подразделяется, и кто из богов ответственен за каждую из них. Я уверен, что тем самым доставлю тебе не только наслаждение, но и принесу величайшую пользу.

Итак, Платон вслед за Пифагором, Эмпедоклом и Гераклитом⁷¹ считает, что наша душа, прежде чем ниспасть в тело, пребывала в небесных обителях, где, как говорит Сократ в «Федре», она питалась созерцанием истины и радовалась ему⁷². Эти философы, о которых я только что говорил, узнали от Гермеса Триждывеличайшего, мудрейшего из египтян, что Бог — это высший источник и свет, внутри которого сияют прообразы (*exemplaria*) всех вещей, называемые идеями⁷³. Из этого следует, полагали они, что душа, усердно созерцающая вечный ум Бога, с большей ясностью видит сущности (*naturas*) всех вещей. Так, согласно Платону, душа видела саму справедливость, мудрость⁷⁴, видела она гармо-

⁷⁰ *quot in partes deducatur* — я понимаю словоупотребление Фичино так: «виды» отделены друг от друга и независимы в своем существовании, а выделяемые каким-либо образом «части» всё же указывают на приоритетность существования «целого» (ср. с частями души в «Федре» или частями животных). Впрочем, речь может идти только о коннотациях, а не о строгой терминологии, потому что ближе к концу послания флорентиец будет говорить именно о «видах» (*species*) божественного неистовства — как если бы благодаря данным им описаниям «части» приобрели гносеологическую отчетливость и ясность.

⁷¹ *Aen. Gaz. Thphr.* 8.20 *Colonna*. Фичино знал диалог Энея Газского благодаря переводу Амброджо Траверсари, который он собственноручно скопировал в мае 1456 года, о чем свидетельствует манускрипт *Riccardiano 709*. Перевод Траверсари был опубликован только впоследствии — в Венеции в 1513 году.

⁷² *Phdr.* 247d.

⁷³ *Ps. Apul. Ascl.* 34. Gentile 1983: 41–50 особо подчеркивает, что знакомства Фичино с этим латинским трактатом и вторичными источникам о Гермесе Триждывеличайшем было достаточно для формулирования данного суждения. И даже если в *Ascl.* 34 нет характерной световой метафоры, она присутствует в релевантном контексте в других местах латинского «Асклепия» (18, 19, 29). Следует признать, что слова Фичино действительно схожи со сказанным в другом герметическом трактате — «Поймандре» (*CH* 1.8–9), которого в 1457 г. флорентиец еще не мог сказать. Однако это не является достаточным основанием для изменения датировки послания.

⁷⁴ *sapientiam* — с учетом перевода Бруни, вероятнее всего, соответствует ἐπιστήμη в *Phdr.* 247d («знание» в пер. А.А. Глухова и А.Н. Егунова).

нию⁷⁵ и некую дивную красоту божественной природы⁷⁶. И он называет то «идеями» (*ideas*), то «божественными сущностями» (*divinas essentias*), то «первыми сущностями (*primas naturas*), пребывающими в вечном уме Бога» все те прообразы, совершенным познанием которых наисчастливейшим образом напиваются умы (*mentes*) людей, пока они обитают там. Когда же души влекутся к телам по причине рассуждения о земных вещах и стремления к ним, тогда те, что прежде питались амброзией и нектаром, то есть познанием Бога и совершенной радостью, начинают, совершая нисхождение, пить летейскую воду, как об этом принято говорить, — то есть забывать обо всем божественном⁷⁷. Они не вознесутся обратно на небеса, откуда упали под тяжестью своих земных рассуждений, пока не начнут вновь постигать те божественные сущности (*naturas*), которые предали забвению. Божественный философ считает, что мы достигаем этого с помощью двух добродетелей (*virtutibus*), одна из которых относится к области нравов, а другая — к созерцанию; одну он называет общепринятым термином «справедливость», а другую — «муд-

⁷⁵ *harmoniam* — расхождение с переводом Бруни, который передает σωφροσύνη (например, *Phdr.* 247d) как *temperantia*. Dell'Oro 2018: 12, n. 23 полагает, что это принципиальная замена. В то время как для Платона любовная *μαρία* превосходит все другие ее виды (ср. *Phdr.* 249e) Фичино в данном послании ставит наравне с любовным неистовством поэтическое, которое реализуется через чувство слуха и восприятие гармонии. О том, как наилучшая поэзия связана с подражанием божественной музыке, говорится ниже.

⁷⁶ *divine nature mirabilem pulchritudinem* — *Phdr.* 250b, ср «ведь в здешних подобиях нет ни малейшего отблеска справедливости (*δικαιοσύνης*), здравомыслия (*σωφροσύνης*) и всего остального, чем душа дорожит; поэтому весьма немногие, обращаясь к подобиям при помощи несовершенных органов, видят сам прообраз изображенного. Во всём ее блеске красоту (*κάλλος*) можно было увидеть, когда мы вместе со счастливым сонмом богов (...) созерцали восхитительные зрелища» (пер. А.А. Глухова).

⁷⁷ Маср. *Somn.* 1.12.9, 11–12. Gentile 1983: 39–40 доказывает эту параллель ссылками на рукописное наследие Фичино. Но о забвении божественных вещей душой, ниспавшей в тело, говорится и в *Phdr.* 250a. Кроме того, образ летейских вод забвения встречается в *R.* 621a; но едва ли в известном Фичино латинском переводе диалога был этот фрагмент, см. Hankins 1990: 279, 310.

рость»⁷⁸. По этой причине — говорит он, — души возвращаются на небеса на двух крыльях (как я понимаю, под крыльями Платон подразумевает эти добродетели), и Сократ в «Федоне» подробно учит, что мы обретаем их, занимаясь двумя соответствующими частями философии, а именно практической и созерцательной⁷⁹. Вот и в «Федре» он говорит: «только ум философа обретает крылья»⁸⁰. Душа, обретшая крылья, с их помощью отвлекается от тела и, преисполненная Богом, влечется к небесам, напрягая все силы.

Платон называет это отвлечение и устремление (*abstractionem a se ipso*) «божественным неистовством» и разделяет его на четыре части (*partes*). Он считает, что люди никогда не помнят о божественном, если их не побуждают к тому его словно бы тени или образы, которые воспринимаются телесными чувствами. Апостол Павел и Дионисий Ареопагит, мудрейшие из христианских богословов, утверждают, что то, что незримо в Боге (*invisibilia Dei*), постигается из того, что было создано и что можно увидеть

⁷⁸ Вновь отсылка к *δικαιοσύνη* и *ἐλιστήμη* в *Phdr.* 247d, но *σωφροσύνη* в предлагаемом Фицино образе двух крыльев души ничего не соответствует (хотя в переведенных Бруни фрагментах, содержащих перечисление добродетелей, речь чаще идет о *δικαιοσύνη* и *σωφροσύνη*).

⁷⁹ *activa et contemplativa* — в «Федоне» ничего не говорится о таком делении философии; оно — общее место перипатетической традиции, в частности схоластики. Этот диалог Платона был переведен Бруни полностью, и Фицино его хорошо знал, начиная с 1454–1455 гг., см. Berti 2001: 395–423, Hankins 1990: 279. В исследовании Berti 2012: 53, п. 33 отмечается, что в принадлежащей Фицино рукописи перевода «Федона» были графически выделены следующие фрагменты: 66b–67b, 82cd, 84a, 108c, 114c–115a. Все они были указаны в аппарате Gentile 1990: 21 в качестве источника слов флорентийца. Но в *Phd.* 66b–67b говорится лишь, что философия позволяет душе освободиться от «нечистоты» тела и достичь истины, так что усмотреть в этих рассуждениях представление «о двух частях философии», соответствующих двум добродетелям — крыльям души, можно только с большим герменевтическим усилием; то же можно сказать и о других выделенных фрагментах. Напротив, рассуждения вроде *Phd.* 69bc, в котором говорится, что все подлинные добродетели (*ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθείης ἀρετή*) происходят от одного разума (*φρόνησις*), делают образ пары крыльев с трудом применимым к данному диалогу.

⁸⁰ *Phdr.* 249c.

здесь⁸¹. А Платон говорит, что человеческая мудрость — это образ божественной мудрости; что гармония, которую мы создаем с помощью музыкальных инструментов и голосов — образ божественной гармонии; что благолепие и изящество (*convenientiam venustatemque*), возникающие от совершенного соединения частей и членов тела, — образ божественной красоты. Но поскольку мудрость не присуща никому из людей, а если и присуща, то весьма немногим и не может быть воспринята телесными чувствами, то выходит, что подобия (*similitudines*) божественной мудрости очень редки среди нас, скрыты от наших чувств, да и вообще нам неведомы⁸². Вот почему Сократ в «Федре» говорит, что призрак (*simulacrum*) мудрости вовсе не различим для глаз: ведь если бы его можно было увидеть, то он точно пробудил бы в нас чудесную многовидную любовь к божественной мудрости, призраком которой он является⁸³. Однако же подобия божественной красоты мы, конечно же, очами различаем, а образ (*imaginem*) божественной гармонии улавливаем ушами — с помощью тех чувств, которые Платон считает самыми проникающими из всех, что возникают в теле⁸⁴. Так, благодаря неким призракам, воспринятым душой при посредстве телесных чувств, мы вспоминаем о тех вещах, которые знали раньше, когда существовали вне темницы тела. Душа воспламеняется этим воспоминанием и, трепеща кры-

⁸¹ Рим. 1:20; Dion. Ar. DN 4.4, 149.7–8 Suchla (= PG 3.699–700c). Латинский перевод трактата «О божественных именах», выполненный между 1436 и 1437 гг. Амброджо Траверсари, был известен Фичино, см. Lackner 2001: 21–22.

⁸² Здесь вновь можно услышать серьезно-ироническую интонацию Фичино. «Не присуща никому из людей», «да и вообще нам неведомы» — всё это выглядит перформативным противоречием с тем, что о соответствующих предметах подробно учат Платон, Сократ, апостол Павел, Дионисий Ареопагит да и сам Фичино.

⁸³ *Phdr.* 250d.

⁸⁴ *Phdr.* 250d; *Ti.* 47a–d (этот фрагмент полностью входит в латинский перевод Халкидия, который у Фичино был в той же рукописи, что и перевод «Федра», выполненный Бруни, см. Berti 2012: 43). Отметим, что в упоминавшемся флорентийцем выше диалоге «Федон» говорится нечто прямо противоположное: зрение и слух мешают познанию умопостигаемых вещей наряду с любыми другими телесными переживаниями (65b–68a).

льями, постепенно очищается от контакта с телом и его скверной⁸⁵, всецело предаваясь божественному неистовству.

Два чувства, о которых я только что говорил, вызывают два вида неистовства. Благодаря тому виду красоты, который воспринимается очами, мы, восстанавливая память о некой подлинной и умопостигаемой красоте, желаем ее в неизреченном и тайном пылу ума⁸⁶. Именно это Платон называет «божественной любовью», определяя ее как происходящее из взгляда на телесное подобие желание вновь вернуться к созерцаемой божественной красоте⁸⁷. Более того, необходимо, чтобы тот, кто претерпевает (*afficitur*) всё это, не только желал этой высшей красоты, но и услаждался видом той, которая открыта очам. Ибо природа распорядилась так, что желающий чего-то должен восторгаться также и его подобием.

И Платон считает свойством тупого ума (*ingenii*) и поврежденной природы, если кто-то желает лишь теней той подлинной красоты и не восхищается ничем другим, кроме такого ее вида, который доступен очам. Ибо он полагает, что этот человек страдает от той любви, чьи спутники — распутство и похоть. И ее он определяет как неразумное и безрассудное вожделение (*cupidinem*) наслаждения, вызываемого телесной формой и воспринимаемого чувствами⁸⁸. В другом месте он определяет эту любовь как пыл

⁸⁵ По смыслу это место гораздо ближе к тем фрагментам «Федона» (66b–67b, 82cd, 84a, 108c, 114c–115a), которые, судя по рукописи перевода Бруни, привлекли внимание Фичино.

⁸⁶ *Phdr.* 249de. Метафора пылающего ума присутствует в «Федре» (251bc), например: «он пылает, впитав глазами истечение красоты, благодаря которому укрепляется природа крыла; из-за жара размягчается засохшая ткань вокруг отростка крыла, издавна мешавшая его развитию» (пер. А.А. Глухова). Однако, как показал Berti 2012: 53, п. 33, Бруни пропустил фрагмент *Phdr.* 251a–252b в своем переводе (очевидно, по соображениям самоцензуры). Учитывая, что речь идет о глазах, я предположу, что Фичино мог самостоятельно соотнести сказанное в «Федре» с учением *Ti.* 45bc о вложенном в них чистом огне, родственном свету дня и не имеющем свойства жечь, — именно этот пыл и передается уму.

⁸⁷ *Phdr.* 249d–250d. В аппарате издания Gentile 1990 (а также в переводе Dell’Oro 2018) указано другое место: *Phdr.* 251a–252b. Однако по указанной выше причине я принимаю альтернативу Berti 2012: 53, п. 33.

⁸⁸ *Phdr.* 238bc.

души, которая в некотором смысле мертва в своем теле, но жива в другом⁸⁹; потому он и говорит, что душа влюбленного ведет жизнь (*vitam ducere*) в чужом теле⁹⁰. Подражая этому, эпикурейцы определяют любовь как некое стремление (*nixum*) частиц (называемых ими атомами) глубоко внедрить себя в того, от кого восприняты призраки красоты⁹¹. Наш Платон говорит, что такая любовь рождается от человеческих болезней и полна забот и тревог и что она встречается у тех людей, чей разум (*mens*) настолько погружен во мрак, что не способен воспринять ничего высокого, ничего по-настоящему выдающегося, ничего, кроме зыбкого и изменчивого образа здешнего жалкого тела⁹² и не видит небес, пребывая в кромешном мраке своей темницы⁹³. Но те, чей ум (*ingenium*) отвлечен от грязи⁹⁴ тела и независим, таковы, что ко-

⁸⁹ Ср. Gell. 19.11.4; Macr. Sat. 2.2.17. Dell'Oro 2018: 14, п. 37 приводит текстологическую параллель с биографическим сочинением *Vita Platonis* («Жизнь Платона»), созданным прославленным гуманистом Гвидо да Верона около 1430 г.: *Animus est inquit suo quidem in corpore moriens in alieno autem vivens* («Душа, — говорит он, — умирая в своем теле, живет, однако, в чужом»).

⁹⁰ Ср. L. Bruni *Epist.* 6.1.39 Mehus–Hankins. Источником Бруни, вероятно, является Плутарх, который передал изречение Катона Старшего: Cat. *Dict.* 23 Jordan; ср. Plu. *Ant.* 66.

⁹¹ Источник этого суждения Фичино не ясен. О в целом положительном отношении флорентийца к Эпикуру и Лукрецию в период написания «О божественном неистовстве» и «О наслаждении» (*De voluptate*, 1457), см. Gentile 2013, Кудрявцев 2018: 41–42.

⁹² *corpusculi huius imaginem* — полагаю, Фичино обыгрывает эпикурейский термин *corpuscula*, частицы. Рассуждение Фичино о «зыбком и изменчивом образе атома» (одного-единственного атома) представляется мне лишенным смысла. Во-первых, этот термин чаще всего используется во множественном числе; а во-вторых, суффикс *-cul-* имеет в том числе уничижительную семантику. Противопоставление истинного, обретаемого на небесах знания тому, что лишь называется сущим, будучи подверженным изменению — чувственно воспринимаемым «здешним» телам, — есть в *Phdr.* 247c–e.

⁹³ Verg. *Aen.* 6.733–734: *...neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco*. Вплетение в философское рассуждение между двумя каламбурами почти дословной цитаты из Вергилия весьма показательно для серьезно-смехового дискурса Фичино.

⁹⁴ *luto... absolutum* — каламбур Фичино.

гда перед ними предстает форма и изящество какого бы то ни было тела, то этим впервые увиденным зрелищем (*primo aspectu*) им дано наслаждаться как подобием божественной красоты. И, созерцая этот образ, они способны вызвать в памяти тот божественный, на который им надлежит в первую очередь восторженно взирать (*admirentur*) и воистину его желать, ведь это препыльное желание восхищает (*rapiantur*) их в горние выси. Это первое усилие, совершенное в стремлении взлететь (*primum evolandi conatum*), Платон называет божественным отрешением⁹⁵ и неистовством.

Кажется, мы достаточно сказали о том неистовстве, которое возникает благодаря очам. Однако душа воспринимает самые сладкие созвучия (*concentus*) и метры (*numeros*) также посредством слуха и этими образами увещевается и побуждается к тому, чтобы воспринимать божественную музыку остротой ума и глубиной чувства (*intimo sensu*)⁹⁶.

По мнению толкователей-платоников, божественная музыка двояка. Один вид, по их словам, пребывает исключительно в вечном уме Бога, второй же — в порядке и движениях небес, и благодаря этой музыке небесные тела и круговращения⁹⁷ создают чудесное созвучие. Наша душа (*animus*) была причастна обоим видам божественной музыки еще до того, как была заключена в тела⁹⁸. И в этой темнице она пользуется ушами как некими трещинами в стене (*rimuli*) и посыльными (*nuntiis*) и воспринимает, как мы уже многократно говорили, образы той несравненной музыки, возвращающие душу к некоему глубокому и безмолвному воспоминанию о гармонии, которой она наслаждалась прежде. И вся она загорается желанием вернуться в свою законную обитель, чтобы вновь насладиться этой истинной музыкой. И пони-

⁹⁵ alienationem — ср. *Phdr.* 265a: θείας ἐξ᾽ ἀλλοαγῆς; L. Bruni *Epist.* 6.1.37 Mehus-Hankins: ex divina mentis alienatione.

⁹⁶ Ср. Boet. *Inst. mus.* 1.1.5, 8–10, 27. Латинская музыкальная терминология, используемая Фичино, восходит к Августину и Боэцию.

⁹⁷ celestes globi orbisque — речь о семи планетах и их движении, см., например, Macr. *Somn.* 1.18.1–2, 1.14.25–27.

⁹⁸ *Ti.* 47d; Calc. *In Ti.* 297–299; Macr. *Somn.* 2.3.6–7; Apul. *Plat.* 1.9.

мает, что этой обители ей никак не достичь, пока она заключена в темном жилище тела. Поэтому душа всеми силами стремится подражать тому, чем она не может здесь обладать и наслаждаться.

У людей это подражание бывает двояким. Одни подражают небесной музыке стройностью напевов⁹⁹ и звуками различных инструментов, и таких музыкантов мы называем легкомысленными (*leves*) и предназначающими свое искусство для толпы (*vulgares*). Но другие подражают божественной и небесной гармонии с помощью наивесомейшего (*graviori*) и основательнейшего суждения (*iudicio*), перенося рождаемые в глубине ума понятия и смысл (*imitantes intime rationis sensum notionesque*) в стопы и метры (*pedes ac numeros*) стиха. Именно они, вдохновленные божественным духом (*spiritu*), изливают исполненные глубокомыслия (*gravissima*) и преславные песни, как говорится, округленными устами¹⁰⁰.

Платон называет эту глубокомысленную музыку и поэзию самой действенной подражательницей небесной гармонии¹⁰¹. Ибо более легкомысленная музыка, о которой мы упомянули выше, лишь услаждает сладостью звуков¹⁰²; а поэзия творит то, что свойственно божественной гармонии: она пылко выражает самые глу-

⁹⁹ *vocum numeris* — под лат. *vox* в данном тексте следует понимать высотно определенный звук (ср. англ. *pitch*); он может быть произведен человеческим голосом, а также с помощью музыкального инструмента или же возникнуть при движении (в частности, небесных сфер). У Бозция, например, *sonus* и *vox* могут использоваться синонимически, ср. *Inst. mus.* 1.1.27, 1.3.8. Терминология Фичино, полагаю, также не очень строгая. Так, лат. *numerus* всегда указывает на числовую природу как ритмической, так и мелодической гармонии; но поскольку флорентиец одновременно говорит о пении, инструментальной музыке и поэзии, выразить это одним термином весьма проблематично.

¹⁰⁰ *ore rotundo* — идиома, обозначающая совершенную речь; латинский источник Фичино, вероятнее всего, Ног. *Ars* 323. Однако она имеет древнегреческий прообраз и могла использоваться иронически, как, например, в *Phdr.* 234e7. К сожалению, этот фрагмент не был переведен Бруни, поэтому Фичино едва ли его знал (рассуждения Voloniyai 2014 о рецепции этой идиомы в эпоху Возрождения интересны, но, увы, не учитывают данный факт).

¹⁰¹ *Ti.* 47d.

¹⁰² *vocum suavitate* — ср. Boet. *Inst. mus.* 1.1.24, 1.8.3.

бокие и, как сказал бы поэт, Дельфийские смыслы¹⁰³, мерно чередуя звуки и изображая сменяющие друг друга движения души. Тем самым она не только улаживает слух, но и доставляет уму сладчайшую, подобную небесной амброзии пищу и таким образом, как кажется, приближается к божественности. По мнению Платона, это поэтическое неистовство исходит от Муз; а того человека, который подходит к дверям поэзии без наития (*instinctu*), даруемого Музами, в надежде сделаться хорошим поэтом с помощью одного лишь искусства (*arte*), он почитает никчемным и таковой же — его поэзию¹⁰⁴. А о тех поэтах, которые охвачены (*rapiuntur*) небесным вдохновением и силой, он говорит: весьма часто они, по внушению Муз (*Musis afflato*), выражают такие божественные смыслы, что потом, когда неистовство их проходит, сами едва понимают, что произнесли¹⁰⁵. И, как я полагаю, божественный сей муж желает, чтобы под Музами подразумевались небесные песнопения; ведь говорят, что «певчие» и «Камены» берут свое имя от «пения»¹⁰⁶. Таким образом, божественные мужи,

¹⁰³ *Delphicos sensus* — отсылка Фичино неясна. На уровне концепции понятно стремление флорентийца сблизить «высшие формы» поэзии с прорицанием, поскольку всё это «части» того неистовства, о котором учит Платон. О дельфийской прорицательнице говорится в *Phdr.* 244b, но поэзия в этом фрагменте не упоминается. Предположу, что Фичино может отсылать к свидетельству Диодора Сицилийского (D.S. 4.66), что поэт Гомер заимствовал многие из стихов дельфийской прорицательницы Дафны и украсил ими свою поэзию; о ней же говорится: «Поскольку она часто была одержима божеством и изрекала прорицания, ее прозвали Сибиллой, поскольку *sibyllainen* значит 'быть одержимым божеством'» (пер. О.П. Цыбенко). По меньшей мере первые пять книг историка были хорошо известны во Флоренции к 1449 г. благодаря переводу гуманиста Поджо Браччолини (1380–1459), но еще до этого с сочинением Диодора работал Леонардо Бруни (см. Robathan 1932). Косвенные аргументом в пользу отсылки к Гомеру может служить более позднее произведение Фичино *In Io.* 108–117 (см. Гараджа 2025: 276–277).

¹⁰⁴ *Phdr.* 245a. Ср. L. Bruni *Epist.* 6.1.39 Mehus–Hankins.

¹⁰⁵ *Apol.* 22bc. Berti 2012: 43, 53 показал, что Фичино использовал вторую версию выполненного Бруни перевода «Апологии Сократа». О том же состоянии поэтов Фичино говорит и в более поздних произведениях *In Io.* 117–119 и *Pl. Th.* 13.2.

¹⁰⁶ *canoras et Camenas a cantu appellatas* — ср. Macr. *Somn.* 2.3.4: *Musas esse mundi*

побуждаемые Музами, то есть небесными божествами и песнопениями, создают поэтические гармонии и метры¹⁰⁷ для подражания им. Так и Платон, рассматривая вращение небесных сфер в диалоге «Государство», говорит, что на каждой из орбит восседает своя сирена; это означает, как говорит один из платоников, что при движении сфер возносятся песнопения богам¹⁰⁸. Ибо «Сирена» (Siren) с греческого прямо переводится как «поющая богу» (deo canens). А древние богословы утверждали, что девять Муз — это мусические песнопения (musicos cantus) восьми сфер и одна величайшая гармония, складывающаяся из них всех. Итак, согласно этому рассуждению, поэзия возникает из божественного неистовства, неистовство — от Муз, а Музы — от Юпитера. Вот и последователи Платона многократно называют душу всего мира¹⁰⁹ Юпитером, который

⟨...⟩ небо, землю и водные просторы (liquentes),
Светящийся шар луны и Титановы звезды
⟨...⟩ изнутри питает, и, разлитый (infusus) по сочленениям, всю
⟨...⟩ движет массу, и примешивает себя к огромному телу¹¹⁰.

cantum etiam Etrusci sciunt, qui eas Camenas quasi canenas a canendo dixerunt. Макробий апеллирует к народной этимологии; научная этимология имени этих древнеиталийских божеств, обитавших в водных источниках, не ясна.

¹⁰⁷ modos ac numeros — речь о музыкальных ладах (ср. Boet. *Inst. mus.* 4.15) и каких-то иных числовых отношениях, которые могут выражать гармоничное звучания, в частности в поэзии. Перевод интерпретирующий.

¹⁰⁸ Macr. *Somn.* 2.3.1. В следующих предложениях продолжается парафраз Макробия, который отсылает к R. 617b. Ср. Calc. *In Ti.* 166–167. Платоническое учение о Музах-Сиренах Фичино позднее будет развивать в *In Io.* 128–141 и *Pl. Th.* 4.1.28.

¹⁰⁹ mundi totius animum — ср. Macr. *Somn.* 1.17.14: et apud theologos Iuppiter est mundi anima.

¹¹⁰ Verg. *Aen.* 6.724–727: ⟨...⟩ caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lune Titaniaque astra / ⟨...⟩ intus alit totamque infusa per artus / ⟨...⟩ agitat molem et magno se corpore miscet. У Вергилия подлежащее при *alit* — *spiritus*, а при *agitat* — *mens*; Фичино меняет *infusa* (согласуется с ж.р. *mens*) на *infusus* (согласуется с м.р. *Iove*). Но ниже флорентиец уточняет, что Юпитер — это также «ум» (*mens*) и «дух» (*spiritus*). Ср. Macr. *Somn.* 1.14.14, 17.5, у которого *spiritus* и *mens* из текста Вергилия, опущенные Фичино, интерпретируются как аллегории, указывающие на душу.

Из этого следует, что от Юпитера, духа и ума всего мира (*totius mundi spiritu ac mente*), поскольку он движет небесные сферы и правит ими, исходят и мусические песнопения (*cantus musici*) сфер, называемые Музами. Потому и прославленный платоник говорит:

От Юпитера — начало Музы; всё полно Юпитером¹¹¹, —

ведь та душа (*animus*), которая называется Юпитером, обитает повсюду, наполняет все вещи и, как говорит пифагореец Александр Милетский, приводя в движение небо, словно струны некой кифары, создает эту небесную гармонию¹¹². Вот и божественный пророк Орфей говорит¹¹³: Юпитер — первый, Юпитер — последний, Юпитер — глава¹¹⁴, Юпитер — средоточие, ибо всё (*universa*) рождено из Юпитера, Юпитер — основание земли и звездного неба, Юпитер явил себя мужем, Юпитер — непорочная невеста¹¹⁵, Юпитер — дух и форма¹¹⁶ всех вещей, Юпитер — ложе океана, Юпитер —

¹¹¹ *Ab Iove principium Muse, Iovis omnia plena* — так цитируется Verg. *Ecl.* 3.60. Dell'Oro 2018: 17, п. 54 отмечает, что в стихе Вергилия *Muse*, скорее всего, надо понимать как звательный падеж, а не как родительный (так это и у Маск. *Sonn.* 1.17.14). Но Фичино явно иллюстрирует высказанную выше мысль: неистовство — от Муз, а Музы — от Юпитера.

¹¹² Calc. *In Ti.* 140. Это описание (включающее образ неба как кифары) отсылает к историку, географу и эрудиту Александру Полигистору из Милета (род. ок. 105 г. до н.э.), который интересовался пифагорейской доксографией, см. Афонсин 2009: 11–14.

¹¹³ Fr. 31 F Bernabé. Фичино мог знать орфический гимн благодаря латинскому переводу псевдо-аристотелевского трактата «О мире» (*De mundo* 401ab), выполненному еще в XIII в. Николаем Сицилийским, которого отождествляют с Николаем Греком, сподвижником Роберта Гроссетеста.

¹¹⁴ *caput* — в переводе Николая Сицилийского стоит *argiceraunos*, соответствующее др.-греч. ἀργικέραυνος («мечущий сверкающие молнии»); это единственный эпитет, который еще раз повторяется в конце гимна, но Фичино вновь его не приводит.

¹¹⁵ Амбивалентности, представленные в этом гимне, хорошо резонируют с серьезно-смеховой интонацией послания. О «мистагогическом» стиле Фичино, наполненном при этом каламбурами и иронией, см. Hankins 1990: 247–248.

¹¹⁶ *spiritus speciesque* — у Николая Сицилийского только *spiritus*, соответствующее *πνοή* в оригинальном тексте.

движение неутомимого огня, Юпитер — Солнце и Луна, Юпитер — царь и князь всего; он сокрыл свет и вновь пролил его из животворящего сердца, свершая задуманное¹¹⁷. Из сказанного можно понять, что Юпитер наполняет все тела, содержит их в себе и питает, поэтому справедливы слова:

Юпитер — всё, что ты видишь, в какую бы сторону ты ни пошел¹¹⁸.

После этих следуют остальные виды божественного неистовства, которых Платон выделяет два. Один из них связан с таинствами (*mysteria*), а другой, который он называет прорицанием (*vaticinium*), касается будущих событий¹¹⁹. Первый вид неистовства Платон определяет как сильнейшее потрясение (*concitatio-nem*) души, стремящейся к совершенству во всём, что относится к почитанию богов, богослужению, ритуалам очищения и священным церемониям. Однако такое состояние ума (*affectum mentis*), которое ложно подражает ему, он объявляет «суеверием» (*superstitionem*). Природой же последнего вида неистовства, к которому Платон относит прорицание (*vaticinium*), он считает не что иное как предчувствие (*presensationem*), вдохновленное божеством (*divino afflatu*), — мы величаем это в собственном смысле «дивинацией» (*divinationem*) и «прорицанием» (*vaticinium*). Если же, прорицая, душа (*animus*) воспламеняется с особой силой, он называет это неистовством: ведь тогда ум, отрешенный от тела, бывает движим божественным наитием (*instinctu*). Но если кто-то предвидит будущие события скорее благодаря человеческой сметливости и проницательности, нежели влиянию божества, то такое предчувствие (*presensationem*), согласно Платону, сле-

¹¹⁷ В переводе Николая Сицилийского: *omnes enim abscondens lucem rursus emisit ex almo corde operans cogitata*. Таким образом, у Фичино Юпитер скрывает свет (*lucem*) и затем снова его испускает, тогда как в тексте Николая, корректно передающем оригинал, Юпитер скрывает «всё» (*πάντας, omnes*), чтобы затем снова испустить свет из своего сердца.

¹¹⁸ Lucan. 9.580.

¹¹⁹ *Phdr.* 244de. Ср. L. Bruni *Epist.* 6.1.37 Mehus–Hankins.

дует считать «предвидением» (*providentiam*) или «гадательным предположением» (*coniectionem*).

Из всего сказанного теперь ясно, что существует четыре вида божественного неистовства: любовь, поэзия, таинства и прорицание. Любви божественной ложным образом подражает другая, общедоступная (*vulgaris*) и совершенно безрассудная (*insanus*) любовь, поэзии — легкомысленная музыка, таинствам — суеверие, а прорицанию (*divinationem*) — гадательное предположение. И Сократ у Платона отдает первый вид неистовства Венере, второй — Музам, третий — Дионису¹²⁰, а последний — Аполлону¹²¹.

Я решил подробнее описать неистовство, связанное с божественной любовью и поэзией, по двум причинам: во-первых, потому что я узнал, что ты испытываешь сильное влияние (*affici*) и того, и другого, а во-вторых, чтобы ты помнил, что написанное тобой исходит не от тебя, а от Юпитера и Муз, духом и божественностью которых ты преисполнен. А потому, мой Пеллегрино, ты поступишь справедливо и благочестиво, если признаешь — как, я полагаю, ты уже признал, — что создателем (*auctorem*) и началом всего лучшего и величайшего являешься не ты и не какой-либо другой человек, а, скорее, бессмертный Бог. Будь здоров и верь, что дороже тебя для меня нет ничего.

Фильине, декабрьские календы¹²² 1457 г.¹²³

¹²⁰ *Dionysio* — вместо ожидаемого *Dionysio*. Фичино принципиально пишет *Dionysius*, говоря о Дионисе, — даже в тех произведениях, где не упоминается Дионисий Ареопagit (и можно увидеть явную игру на созвучии их имен). Ср. *In Io*. 42.

¹²¹ *Phdr.* 244a–245a, 249de, 265b. Фичино повторит этот тезис в *In Io*. 39–42, ср. 128–141: «Говоря о боге, Платон подразумевает Аполлона, о Музах — души мировых сфер. Юпитер — это ум бога, от какового ума — Аполлон, ум мировой души, и душа целого мира вместе с душами восьми небесных сфер» (пер. А.В. Гарджи).

¹²² То есть 1 декабря.

¹²³ Я благодарю Ю.В. Иванову за обсуждение черновой версии перевода и замечания к нему.

Приложение 2:

*Перегрино Альи. Послание к Фичино*¹²⁴

Перегрино Альи приветствует Марсилио Фичино.

Я не отвечал тебе, Марсилио, дольше, чем следовало. Причину же ты наилучшим образом узнаешь из стихов, которые найдешь приложенными к письму. Ибо, когда я вернулся из Болоньи в Феррару, больной, подавленный многими неприятностями, относящимися и к душе, и к телу, и к делам повседневным (не говоря о заботах о родственниках), и даже воздухом чужбины угнетенный сверх меры, — я в этом кратком ночном сочинении излил перед тобой свою боль, чтобы и причина моего долгого молчания стала тебе ясна, и сама эта жалобная песнь, обращенная к моему Марсилио, что мне дороже всех друзей, хоть немного облегчила мои тревоги. Ты их прочитаешь и, как я полагаю, не без слез, но не будешь искать в них ни природного дарования (*ingenium*), ни искусства. Они неуклюжи, как детеныши медведицы, ибо мой расстроенный ум (*perturbatus animus*) произвел их за кратчайшее время и после ему не достало сил довести их до совершенства. Хотя, как мне кажется, тщательная работа по их исправлению менее всего подходит для руки печальной и скорбной, какова сейчас моя. Будь здоров.

*Перегрино Альи. Стихи к Фичино*¹²⁵

⟨...⟩

Бедность — источник и причина всех моих забот.
Она возросла после поступка моего родственника
И с каждым днем тяготит всё сильнее.
Раньше мне не хватало лишь книг для учения,
А иногда и приличной одежды.
Теперь же не хватает и того, в чем стыдно признаться, но ты,
Человек ученый, услышишь бедность в моих словах.

¹²⁴ Перевод выполнен по Kristeller 1937: 205.

¹²⁵ Построчный перевод выполнен по Kristeller 1937: 206–208. Фрагменты подобраны с целью передать как основное содержание стихов, так и их стилистические особенности.

⟨...⟩

Таковыми дома, таковыми и вне дома я томим скорбями,
И не может меня утешить надежда на грядущую помощь.
Родитель мой не странствует ни по морям, ни по чужим берегам,
Чтобы, товаром суда нагрузив, скопить несметные богатства.
Не старость тому виной, не нищета препона —
Злосчастное препятствие — в великом бремени (*pondera*)¹²⁶
моего семейства.
Нет надежды на ученые труды. В наше время нищенствуют
Искусства. Добродетелям никакого почета.
Буду ли я в одном городе или в другом,
Раз обо мне там идет такая молва, останусь бедняком.
Если только кто-то с великой душой¹²⁷ не сжалится над нами,
нечастными,
Не решится поправить расстроенные наши дела,
Не знаю, что ждет нас, друг мой,
Не знаю, в какие края мне, несчастному, податься.
Но ты, кто вхож в высокие чертоги сиятельного рода, который
Добродетель красит, божье крапление¹²⁸, знатность, богатство;
Который Бог по заслугам безмерно превознес на вершину
Добродетели и хранит его высочайшее положение,
Когда-нибудь, выбрав время, смиренным голосом
Умоли великодушных (*magnanimos*) мужей, сыновей и отца.
Пусть будет вверено им и мое дело, и забота о родителе,
Пусть проявят милосердие ко всему моему семейству.
Я не прошу многого. Довольно будет их благосклонности,
Которая одна сможет облегчить наши беды
И поддержать готовый рухнуть шатающийся дом,

¹²⁶ Речь может идти как о «бремени» молвы, преследующей семью Альи (вследствие чего с ними отказываются вести коммерческие дела), так и о том, что в силу «бремени» своего знатного происхождения его отец отказывается заниматься очень выгодным предприятием — морской торговлей. Неясность этого места лишь возрастает в свете сообщения Flamini 1893: 13, что к моменту отъезда Перегрино из Флоренции в 1457 г. финансовое состояние его отца было весьма приличным: доходы составляли 1931 флорин, а расходы — 1860. Для сравнения в 1469 г. Фичино получил причитавшиеся ему 160 лир (40 флоринов) за чтение годового курса философии в *Studio fiorentino* в 1466 г. Место каноника кафедрального собора Флоренции Санта Мария дель Фьоре с 1489 г. приносило Фичино примерно те же 40 флоринов в год. См. Кудрявцев 2018: 201, 221–222.

¹²⁷ *magne mentis* — полагаю, ум здесь метонимически обозначает всю душу.

¹²⁸ *stigmata* — перевод интерпретирующий.

Который, помощи не получив, враз опрокинувшись, падет.
Скажи им, что стоящие на вершине власти
Должны быть твердой опорой для падающих сограждан,
Что помогать бедным и спасать гибнущих —
Достойное дело для столь великих мужей,
Что никакую другую добродетель небеса
Не ценят так высоко, как милосердие к своим согражданам
Мы знаем: если ты хочешь что-то от них получить,
Это семейство не даст твоим мольбам остаться тщетными.
Природное дарование (*ingenium*) и добродетель сделали их тебе
друзьями,
И они оказывают помощь тебе и твоим близким.
Нас они тоже всегда любили¹²⁹. Ты — семья столь великой любви,
Своими похвальными речами ты превращаешь в великие
реки то, что было ручьем¹³⁰.
Ты найдешь их благосклонными — мы точно в этом верим,
Только лови подходящий момент и изливай свои просьбы.
Тем более, что наш род по материнской линии идет от них:
Из их семейства происходит наша родительница.
Но пока ты лекарством не исцелишь великие страдания
И сей труд не получит помощи от медицинского искусства¹³¹,
Перестань удивляться, что праздными пребывают Музы
И безмолвствует лира под обессиленным пальцем.
Трудности мешают мне слагать изящные стихи,
И веселая Муза бежит от тяжких забот,
И ум недужный (*mens egra*) уж не может грубую песнь отточить,
Уставший от бедствий, разучился отделять стих.
Стыдно, увы, посылать тебе такие вирши,
Которые не выверены многократной правкой¹³².

¹²⁹ Перемена в отношениях Медичи с семьей Альби может объясняться тем, что к 1455 г. его мать скончалась, а отец женился повторно, см. Flamini 1893: 13.

¹³⁰ Отсылка к *Ov. Pont.* 2.5.22: *e rivo flumina magna facere*. Однако Перегрино, по-видимому, не знает, что у Овидия эта идиома имеет уничижительный смысл, идентичный выражению «делать из мухи слона».

¹³¹ *medice artis* — по моему мнению, это довольно прозрачный намек на фамилию Медичи.

¹³² Я благодарю П.В. Соколова за обсуждение черновой версии перевода и замечания к нему.

Литература

- Афонасин, Е.В. (2009), “Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1: 9–65.
- Гараджа, А.В. (2025), “«Введение к Платонову Иону, или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичино (текст, перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 22.1: 263–281.
- Григорова, О.Д., пер. (2001), “Марсилио Фичино. О божественном неистовстве (*De divino furore*)”, *Вестник Русского христианского гуманитарного института* 4: 267–272.
- Гурьянов, И.Г. (2023a), “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 18.1: 222–255.
- Гурьянов, И.Г. (2023b), “Философский этос Марсилио Фичино в его отношении к концептам современности и контрсовременности Мишеля Фуко”, *Платоновские исследования* 19.2: 187–214.
- Иванова, Ю.В. (2007a), “Жизнеописания в гуманистической литературе”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.139–186. М.: ИМЛИ РАН.
- Иванова, Ю.В. (2007b), “Возрождение философии: Марсилио Фичино”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.385–406. М.: ИМЛИ РАН.
- Иванова, Ю.В. (2015), “Речи Никколо Никколи в диалоге о трех венцах и норма аргументации в гуманитарных науках”, in П.В. Соколов (ред.), *Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени*, 209–235. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Плешков, А.; Сурман, Я. (2021), “За границами Объективности: исследовательские практики, эпистемические добродетели и личность ученого (беседа с Л. Дастон и П. Галисоном)”, *Новое литературное обозрение* 167.1. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/167_nlo_1_2021/article/23168/
- Шалагинов, Д.С.; Гурьянов, И.Г. (2025), “О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1: 417–453.

- Allen, M.J.B. (1984), *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*. University of California Press.
- Berti, E. (2001), “Marsilio Ficino e il testo greco del Fedone di Platone”, in J. Hamesse (ed.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le «Ettore Majorana Centre for Scientific Culture» (Erice, 30 settembre – 6 ottobre 1999)*, 349–425. Turnhout: Brepols.
- Berti, E. (2012), “Un codice autografo di Marsilio Ficino ancora sconosciuto: il Lond. Add. 11274”, in G. Borghello (ed.), *Per Roberto Gusmani: studi in ricordo*, 41–74. Udine: Forum.
- Bolonyai, G. (2014), “Ore rotundo: A Phrase Reborn in the Renaissance”, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 72: 223–246.
- Corrias, A., (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Dell'Oro, F. (2018), “Due scritti di Marsilio Ficino sul tema del *furor divinus*: l'epistola *De divino furore* e l'*Argumentum in Ionem de furore poetico*. Traduzione e note”, *Accademia* 20: 7–27.
- Doel, Marieke van den (2022), *Ficino and Fantasy: Imagination in Renaissance Art and Theory from Botticelli to Michelangelo*. Leiden; Boston: Brill.
- Flamini, F. (1893), *Peregrino Allio: umanista, poeta e confilosofo del Ficino*. Pisa: F. Mariotti.
- Garadja, A. (2025), “Introduction to Plato's *Ion*, or, *On Poetic Frenzy* by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes)”, *Platonic Investigations* 22.1: 263–281. (In Russian.)
- Garin, E. (1942), *Filosofi italiani del Quattrocento*. Florence: Le Monnier.
- Garin, E. (1951), “Ritratto di Marsilio Ficino”, *Belfagor* 6.3: 289–301.
- Gentile, S. (1983), “In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino”, *Rinascimento* 23: 33–77.
- Gentile, S. (2013), “Ficino, Epicuro e Lucrezio”, in J. Hankins, F. Meroi (eds), *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26–27 April 2007)*. For Michael J.B. Allen, 119–136. Firenze: Leo S. Olschki.
- Guryanov, I.G. (2023a), “Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino”, *Platonic Investigations* 18.1: 222–255. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2023b), “Marsilio Ficino's Philosophical Ethos in Its Relation

- to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity", *Platonic Investigations* 19.2: 187–214. (In Russian.)
- Hanegraaff, W.J. (2010), "The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino", in J. Dijkstra, J. Kroesen, and Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, 553–567. Leiden; Boston: Brill.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.
- Hankins, J. (2007a), "The significance of Renaissance philosophy", in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, 338–345. Cambridge University Press.
- Hankins, J., ed. (2007b), *Leonardo Bruni. Epistolarum libri VIII recensente Laurentio Mehus (1741)*. Vol. 2. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Hankins, J. et al., eds. (2001–2006), *Ficino. Platonic Theology*. English Translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin Text Edited by James Hankins with William Bowen. Harvard University Press.
- Kristeller, P.O. (1937), *Supplementum ficinianum: Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*. Vol. 2. Florentiae: in aedibus Leonis S. Olschki.
- Kristeller, P.O. (1943), *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Columbia University Press.
- Kudryavtsev, O.F. (2018), *Accademia Platonica of Florence: An Essay on the Intellectual History of the Renaissance Italy*. Moscow: LOOM. (In Russian.)
- Lackner, D.F. (2002), "The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 15–44. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Lauster, J. (2002), "Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 45–70. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Marcel, R. (1956), *Marsile Ficin. Commentaire sur le Banquet de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Miccoli, G. (1960), "Agli, Pellegrino", in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 1. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-agli_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-agli_(Dizionario-Biografico)/)
- Petrone, S. (2024), "In margine al *Fedro* di Leonardo Bruni: alcune considerazioni preliminari", *Studia Oliveriana* 10: 53–67.

- Robathan, D.M. (1932), "Diodorus Siculus in the Italian Renaissance", *Classical Philology* 27.1: 84.
- Robichaud, D.J.-J. (2017), "Working with Plotinus: A Study of Marsilio Ficino's Textual and Divinatory Philology", in F. Ciccolella, L. Silvano (eds.), *Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance*, 120–154. Leiden; Boston: Brill.
- Robichaud, D.J.-J. (2018a), "*Competing Claims on the Legacies of Renaissance Humanism in Histories of Philology*", *Erudition and the Republic of Letters* 3.2: 177–222.
- Robichaud, D.J.-J. (2018b), *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. University of Pennsylvania Press.
- Rubini, R. (2014), *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. Chicago University Press.
- Shalaginov, D.; Guryanov, I. (2025), "On soul: Platonism of multiplicity in the context of Marsilio Ficino's philosophy of nature", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1: 417–453. (In Russian.)