

Переводы и публикации

Юлия Иванова

Джованни Пико делла Мирандола. «Особый комментарий к Канцоне о любви Джироламо Бенивьени». Строфы I–IV (перевод и комментарий)*

YULIA IVANOVA

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA. *THE DETAILED COMMENTARY ON THE CANZONE ON LOVE BY GIROLAMO BENIVIENTI*. STANZAS I–IV (A TRANSLATION AND COMMENTARY)

ABSTRACT. The publication presents a translation of Giovanni Pico della Mirandola's *Detailed Commentary on the Canzone on Love by Girolamo Benivieni* (*Commento particolare sopra la Canzone d'amore composta per Hieronymo Benivieni*) — the second section of the commentary on Benivieni's poem, which clarifies the meaning of individual words and phrases in the poetic text. As the author himself intended, this section followed the general main commentary on the *Canzone*, which provided a systematic exposition of the Platonic teaching on love, as Pico understood it. Pico's text enters into a dialogue, often polemical, simultaneously with the *dolce stil nuovo* natural philosophical interpretation of love (which found its fullest expression in Guido Cavalcanti's canzone *Donna me prega*), Kabbalistic theories of ecstatic love, and the "long history" of commentaries on Plato's *Symposium*. It opens up to the reader a world of Renaissance ecumenical scholarship, appearing alternately in the guises of myth, poetry, Christian Kabbalah, Peripatetic jargon, and Platonic wisdom. The present publication includes a short preface outlining the historical circumstances of the origin of the work in question, a literal translation of the first four of the nine stanzas of Benivieni's canzone, and parts of the "detailed commentary" relating to these stanzas. KEYWORDS: *dolce stil nuovo*, Christian Kabbalah, Giovanni Pico della Mirandola, Guido Cavalcanti, Neoplatonism, Girolamo Benivieni.

© Ю.В. Иванова (Москва). juliaivanova@list.ru. Московский физико-технический институт. Лаборатория ненужных вещей, Независимый московский ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.12

* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Джованни Пико, граф Мирандолы и Конкордии, родился 23 (в ряде источников 24) февраля 1463 г. в родовом замке графов Мирандола¹. Согласно семейному преданию, над ложем матери Джованни, Джулии Боярдо (приходившейся родственницей Маттео Марии Боярдо, автору «Влюбленного Орlando») во время родов ненадолго появилось огненное сияние — это знамение современники Пико интерпретировали как предвестие того, что новорожденному суждено прожить славную, но короткую жизнь. Отец Джованни Пико умер вскоре после его рождения. По желанию матери Джованни Пико воспитывался в ее имении близ Феррары. Его готовили к церковной карьере: связи матери позволили ей добиться того, что Джованни был номинирован апостолическим протонотарием в возрасте десяти (!) лет, в 1473 г. Четырнадцать лет Джованни поступает в Болонский университет, чтобы изучать там каноническое право. Но в августе 1478 г. Джулия Боярдо умирает. После этого события Джованни Пико выбирает тип образования, никак не связанный с тем, что ему приходилось делать раньше: он покидает болонский юридический факультет и сначала отправляется в Феррару. Следует принять во внимание, что в пятнадцатилетнем возрасте Джованни Пико не только обрел полную независимость, но и сделался обладателем огромного состояния. В Ферраре он принимается за изучение философии и делает в учебе, в которой оказывается весьма прилежным, большие успехи. Во время своего пребывания в Ферраре он знакомится с Джироламо Савонаролой, мистические способности и духовное рвение которого оценивает очень высоко. С этих пор Джованни Пико и Савонаролу связывает самая искренняя дружба. Джованни Пико продолжает обучение во Флоренции, а затем в Падуе, где проводит около двух лет (до 1482 г.).

В это время Падуя была одним из важнейших в Европе центров аристотелианской философии. Среди падуанских учителей Пико были Николетто Вернья да Кьети и Элияху бен Моше Абба дель Медиго (ок. 1460–1493), представитель традиции аристоте-

¹ Лучшими биографическими трудами о Пико остаются работы Garin 1937; Mesnard 1965; Lubac 1974.

лизма, выработанной в европейской иудейской среде, ученый еврейского происхождения, прославившийся исключительной эрудицией². Джованни Пико на протяжении всей жизни проявлял огромный интерес к традициям иудаизма³. В частности, он старательно поддерживал легенду, согласно которой он с таким рвением овладевал еврейским языком, что через месяц после начала своих гебраистических штудий мог уже написать средней длины письмо на этом языке (в дальнейшем Пико изучал Каббалу). В 1482 г. Марсилио Фичино опубликовал свой фундаментальный труд, в котором предложил оригинальную версию синтеза платонической философии и христианского учения, — «Платоновскую теологию о бессмертии душ»⁴. Пико был лично знаком с Фичино еще до этой публикации, во время своего первого посещения Флоренции (и платонические сочинения Фичино начал публиковать, когда Пико был маленьким ребенком: латиноязычный «Комментарий на „Пир“ Платона» вышел в 1468 г.). Теперь же чтение «Платоновской теологии» — сочинения, демонстрирующего, в первую очередь, экзегетическую «валентность» платоновских текстов в аспекте их согласования как с христианским учением, так и с учениями других религий, — определило для Пико его жизненный выбор. Основной интуицией, питавшей его разносторонние штудии, был поиск синтеза как можно большего количества направлений и видов знания, как научного, так и духовного. Так что работа, проведенная Фичино в «Платоновской теологии», вполне отвечала интеллектуальным запросам Пико. Что касается самого Фичино, то Пико произвел на него (как и других флорентийских платоников старшего поколения) очень сильное впечатление: Фичино увидел в нем сходство с юными персонажами платоновских диалогов — и стал позиционировать себя как любомудра Сократа, призванного отвратить от ложных мудрствований (то есть, в случае Пико, от аристотелианской схоластики) юношу одаренного, но пока еще не пришедшего к истинной филосо-

² О нем см. Hames 2001: 213–227; Bland Kalman 1994: 1–22.

³ Zatelli 2017: 75–94.

⁴ В 2020 г. был опубликован русский перевод этого труда, выполненный А.Я. Тыжовым (Фичино 2020).

фии (то есть к платонизму). Следует заметить, что сам Джованни Пико относился к философскому творчеству Фичино весьма критически, с очевидным удовольствием указывал ему на фактические или концептуальные ошибки в его работах и вообще не упускал случая иронически высказаться в его адрес. Можно предположить, что отношение увлекавшегося пророчествами и внимательного к нумерологическим совпадениям Фичино к младшему другу оказалось определено и некоторыми случайными, но примечательными фактами: Фичино приступил к переводу сочинений «Герметического корпуса» по поручению Козимо Медичи в год рождения Джованни, а приезд Пико во Флоренцию совпал со временем, когда Фичино начал работать над латинской версией сочинений Плотина⁵. Как бы то ни было, в 1484 г. Пико надолго остановился во Флоренции.

Здесь молодой Граф быстро сделался кумиром того круга интеллектуалов, который Фичино в комментариях к своим переводам диалогов Платона именовал платоновской Академией (и тем самым создал прецедент для того, чтобы ученые последующих веков восприняли эту метонимию как указание на фактически существовавшую институцию). К этому времени относится знаменитая цитата, которую любят повторять авторы учебников ренессансной философии и без которой, наверное, не могла бы быть создана «Афинская школа» Рафаэля: в одном из писем Пико сообщает своему корреспонденту о том, что он «перешел от Аристотеля к Академии... как разведчик», и отмечает величайшее сходство мысли Платона и Аристотеля при огромной разнице в словах⁶.

В круг Фичино входил и поэт-платоник Джироламо Бенивьени, жизнь которого оказалась на много десятилетий определена знакомством с Пико. Он был старше Джованни на десять лет (родился во Флоренции 6 февраля 1453 г.), хорошо знал латинских классиков, имел познания в греческом языке и, предположительно, изучал древнееврейский. Современники оценивали его уче-

⁵ Иную интерпретацию этих совпадений см. Шалагинов, Гурьянов 2025: 428–434.

⁶ Pico della Mirandola 1942: 9.

ность весьма высоко, равняя его по эрудиции и дарованиям не только с Лоренцо Великолепным, но и с Анджело Полициано. В возрасте 18 лет пораженный тяжелой болезнью, не отпускавшей его на протяжении всей его жизни — довольно долгой (он умер в 1542 г., прожив почти 90 лет), — Бенивьени не был в полной мере причастен политической или деловой активности, зато располагал временем, чтобы много читать и заниматься поэзией и музыкой. Когда из Флоренции Пико отправился в Перуджу ради изучения арабских и еврейских авторов, Бенивьени присоединился к нему в этом путешествии. Дружбе Бенивьени и Пико в дальнейшем суждено было стать легендой — увы, весьма неоднозначной и поддающейся самым невыгодным для репутации обоих толкованиям. Очевидно, что изучать отношения Пико с Бенивьени мы можем, лишь ориентируясь на самый недостоверный, с точки зрения историка, источник — сочинения, в том числе письма, двух авторов, старательно стилизующих свои биографии, описания собственных чувств и идей так, чтобы каждое слово демонстрировало их принадлежность к предпочитаемой ими философской традиции и удовлетворяло вкусам сообщества, к которому они принадлежали. Филипп Монье в «Опыте литературной истории Италии XV века» приводит серию парафраз и цитат из поэтических и прозаических посланий, которыми обменивались флорентийские интеллектуалы эпохи Лоренцо Великолепного. Джованни Кавальканти посылает Марсилио Фичино голубок; Полициано дарит Лоренцо Медичи розы и лилии; Кавальканти и Марсилио Фичино ставят под каждым из писем друг к другу две подписи — имена и адресата, и отправителя, — чтобы тем самым обозначить слияние душ, связанных узами дружбы⁷. Джованни Пико пишет Фичино: «Тебя, утешение моей жизни, ума моего отрада, законодатель нравов, наставник в учении, и алчу вечно, и жажду»⁸. Фичино обращается к Бернардо Бембо⁹: «Бернардо, я думал,

⁷ Монье 1904: 320–321.

⁸ Цит. по Монье 1904: 320, п. 3 (пер. мой — Ю.И.).

⁹ Бернардо Бембо — отец Пьетро Бембо, знаменитого поэта начала XVI в. и первого теоретика классицизма.

что я люблю себя в такой степени, что не мог бы любить себя более; но, к счастью, я ошибся в этом мнении, потому что, когда я узнал, что ты любил меня горячо, я сам начал любить самого себя еще горячее»¹⁰. Анджело Полициано пишет в греческих стихах, что, увидев своего друга Буонинсеньи, ощущает в сердце трепет — подобно тому, «как трепещет сердце молодого супруга, когда он готов обнять свою девственную молодую жену»¹¹. Не вдаваясь в культурологический анализ отношений, выражавшихся в столь сентиментальных жестах, а также в переписке, которую мы без преувеличения можем назвать любовной, и в поэзии того же рода¹², скажем только, что Джироламо Бенивьени и Джованни Пико, умерший при до сих пор не проясненных обстоятельствах в возрасте 31 года, почти на полвека раньше своего старшего друга, до сих пор покоятся в одной могиле в церкви флорентийского доминиканского монастыря Св. Марка¹³. Незадолго до

¹⁰ Цит. по Монье 1904: 320.

¹¹ Цит. по Монье 1904: 321.

¹² Приведем одно из стихотворений, обращенных Бенивьени к Пико: «Io ardo quando el ciel le spalle imbiancha / Agli altri poggi, e quando el sol le sgombra, / Che amor come il suo corso non si stanca. / Piansi dall'una già infino all'altra ombra / E dall'un sole all'altro, onde d'eterni / Pianti el cor mesto le mie luci ingombra. / Forse qualhor nel chiaro fonte cerni / L'imagin tua a te superbo arridi / Come Narcisso e me misero sperni. / Haimè! Che troppo in tua beltà ti fidi, / Già nude al sol si stan l'aride spine / Che pur mo in bianche spoglie ornate vidi» (Podestà 2013: 181–182). «Я стражду, когда небо окутывает дымкой плечи / У холмов, и когда туман рассеивает солнце, — / Ведь любовь неутомима, как бег солнца. / Я плакал от заката до нового заката, / И от восхода солнца до нового восхода, и вечными / Рыданиями скорбное сердце наполнило мои очи. / Быть может, порою в светлом ручье различишь ты / Образ твой — и смеешься, гордый, / Как Нарцисс, и меня, несчастного, презираешь. / Увы мне! Слишком ты веришь в свою красоту. / Вот стоят нагие терния под солнцем — / Их недавно в пышном убранстве белом я видел» (ср. Иванова 2007: 410, где впервые опубликован наш подстрочный перевод).

¹³ Этот монастырь еще в конце 1430 — начале 1440-х гг., задолго до рождения Пико и Бенивьени, стал одним из первых архитектурных проектов Козимо Медичи, призванных репрезентировать исключительное положение медичейского семейства во Флоренции и ее окрестностях. Перестраивал монастырь Микелоццо Микелоцци — любимый архитектор Козимо Старшего, а одна из келий братского корпуса была обустроена для пребывания в ней самого Козимо, кото-

смерти Пико Джироламо Савонарола, бывший с июля 1491 г. приором названного монастыря, торопил Графа с принятием монашества и угрожал страшными посмертными карами за промедление. Мы не знаем, как скоро принял бы Пико постриг и принял ли бы его вообще, если бы ему не помешала безвременная смерть, но его племянник и биограф Джанфранческо Пико свидетельствует о готовности Джованни к такому продолжению жизни¹⁴. Бенивьени за долгие годы жизни, прошедшие после смерти Пико, снискал славу виднейшего католического духовного поэта своей эпохи.

Канцона Джироламо Бенивьени продолжает ряд написанных на вольгаре «теоретизирующих» поэтических сочинений о любви, у истоков которого стоит канцона Гвидо Кавальканти «Донна просит меня» (*Donna me prega*)¹⁵. Пико в своем комментарии к канцоне Бенивьени, разбирая первую же строфу, упоминает это программное сочинение Гвидо. Комментарий к канцоне, написанный Джованни в возрасте двадцати трех лет, был опубликован впервые лишь после смерти автора, в 1519 г., в собрании сочинений Бенивьени, подготовленном им самим совместно с Бьяджо Бонаккорси для флорентийского издательства Джунти¹⁶. Комментарий состоит из двух больших разделов, и каждый из них как по задачам, решаемым автором, так и по форме является вполне самостоятельным произведением¹⁷. Первая часть в жанровом и со-

рый часто посещал эту обитель. Отметим, что именно Козимо Старшему позднейший медичейский семейный миф, в литературное оформление и распространение которого внес огромный вклад Марсилио Фичино, приписывал роль отца-основателя и щедрого патрона платонических штудий во Флоренции.

¹⁴ Salchenberger 1967: 22.

¹⁵ Исчерпывающее рассмотрение канцоны Гвидо Кавальканти, отражающее современное состояние исследований, представляет собой диссертация Scarabelli 2011.

¹⁶ Benivieni 1519.

¹⁷ Перевод основной части комментария Пико был выполнен Л.М. Брагиной (Пико делла Мирандола 1981: 266–305).

держательном отношении представляет собой, скорее, доксографический трактат, нежели комментарий или толкование в традиционном понимании этих форм: поэтическое сочинение Бенивьени оказывается здесь лишь поводом для систематического изложения «учения платоников». Композиция первой части «Комментария» Пико определяется не последовательностью образов канцоны, а внутренней логикой излагаемой доктрины: автор часто считает необходимым довольно подробно говорить и о тех сторонах учения, которые не нашли непосредственного отражения в стихах Бенивьени¹⁸. Так, «Комментарий» начинается с основных положений теологии платоников, и только во второй книге Пико переходит к обсуждению видов любви и способов ее бытия — то есть к тому, чему, собственно, и посвящено целиком сочинение Бенивьени. Известно, что канцона Бенивьени была создана под влиянием толкования Фичино на Платонов «Пир»¹⁹. Пико, вовсе не всегда согласный с пониманием платонической философии в сочинениях Фичино, использует канцону как прецедент для заявления собственной позиции по центральным вопросам учения и встраивает в свой комментарий прямые и косвенные выпады против автора «Платоновской теологии»²⁰. Внутрен-

¹⁸ Поэтому в некоторых изданиях поэтический текст Бенивьени помещается не прежде комментария Пико, а лишь перед последней его частью (в частности, так располагает его в своем издании Э. Гарен).

¹⁹ Salchenberger 1967: 62. В «Обращении к читателю» (многие издатели помещают его, наряду с письмом Бьяджо Бонаккорси к самому Бенивьени, перед текстом основной части комментария Пико к Канцоне) Бенивьени говорит: «я в немногих стихах собрал то, что Марсилио с величайшим изяществом изложил на многих страницах» (Pico della Mirandola 1942: 447).

²⁰ Пико позволяет себе делать в адрес старшего наставника в первой части своего комментария такие критические замечания: «Итак, читатель, ты можешь понять, сколько ошибок допустил на первом заседании наш Марсилио только по этому разделу, когда, говоря о любви, всё смешал и перепутал. Кроме того, он допустил ошибки по всем затронутым в каждой части его трактата вопросам, что я собираюсь показать в последующем изложении»; «Так, любовь в нашем смысле есть один из видов желания и связана с одним из благ, которое называется красотой. Отсюда можно заключить, что красивое от хорошего отличается как вид от своего рода, а не как форма от содержания, что утверждает

ние показания текста комментария Пико свидетельствуют о том, что автор предполагал рассмотреть платоническое учение о любви более обстоятельно в задуманных им собственном толковании на «Пир» Платона и труде о «поэтическом богословии»²¹.

Мы предлагаем читателю перевод второго раздела сочинения Пико. Этот раздел носит название «частного», или «особого», комментария (*Commento particolare*)²². Пико, по-видимому, предполагал, что проделанная им работа, поводом для которой стало поэтическое сочинение Бенивьени, откроет целый ряд комментаторских сочинений, где он в систематическом духе изложит пла-

Марсилио»; «Меня удивляет, однако, Марсилио, который считает, что, согласно Платону, наша душа была непосредственно создана богом, что отвергает как школа Прокла, так и Порфирия» (Пико делла Мирандола 1981: 278, 268). Критические выпады такого рода есть и в «Особом комментарии». Например, говоря о необходимости пережить «первую» и «вторую» смерти (то есть не только временное, но и окончательное отделение души от тела) для того, кто желает вполне насладиться «умной» красотой, Пико замечает: «Каковой смысл, притом что он и тонок, и возвышен, столь согласен с положением вещей, что мне кажется едва ли не чудом, что Марсилио (да и любой другой, кто захвачен словами Платона) не в силах его уразуметь» (здесь и далее пер. мой — Ю.И.). Гарен указывает, что по воле друзей Фичино и Пико из текстов последнего особенно критические в отношении Фичино пассажи в издании 1519 г. были устранены; он реконструирует их в использованном нами издании 1942 г.

²¹ «И совесть моя мне свидетель: впервые в жизни читая „Пир“, я не успел даже закончить чтение Платоновых слов в этом вот месте, как в уме моем явилась эта истина, которую мы намереваемся объяснить более обстоятельно в нашем комментарии к „Пир“ и в нашем же „Поэтическом богословии“» («Особый комментарий», Строфа IV); «Так поступил наш Поэт в этой своей канцоне, о чем мы здесь рассказали в меру наших сил, а в будущем расскажем в нашей книге о поэтическом богословии, как это делали другие латинские и греческие поэты» («Особый комментарий», Строфа последняя).

²² Выбирая русскоязычный эквивалент для термина «*commento particolare*», использованного Бенивьени, по мнению С. Джейна (Pico della Mirandola 1984: 9), в качестве заголовка для второго раздела комментария Пико, мы хотели отразить в слове «особый» место и назначение второго раздела в общей структуре толкования к канцоне Бенивьени: изложив общую теорию любви «согласно образу мыслей и мнению платоников» в первом разделе, здесь автор считает нужным обратить особое внимание на отдельные слова и фразы, употребленные Бенивьени для изложения платонической теории любви в поэтической форме.

тоническую философию любви (наряду с другими сочинениями, Пико намеревался написать и собственный комментарий к «Пирру» Платона). Однако этот замысел не был реализован. Можно предположить, что Пико просто утратил к нему интерес, обратившись к другим исследованиям и, соответственно, другим экзегетическим жанрам. Косвенным подтверждением тому может служить использование им ряда пассажей из комментария к канцоне Бенивьени в экзегетическом сочинении «Гептапл», представляющем собой чрезвычайно оригинальное, новаторское для его эпохи толкование первых стихов библейской книги Бытия²³.

Наш перевод «Комментария» сделан по изданию Эудженио Гарена 1942 г.²⁴ Переводу труда Пико мы предпосылаем итальянский текст первых четырех строф «Канцоны о любви» Джироламо Бенивьени, воспроизведенный в том же издании, и подстрочный перевод этой части стихотворения, выполненный нами с учетом тех интерпретаций темных мест канцоны, которые предлагают авторы двух важнейших исследований, посвященных этому тексту Пико: С. Дж. Зальхенбергер²⁵ и С. Джейн²⁶. Гарен имел в своем распоряжении четыре рукописи «Комментария» Пико: Riccardiano 2770, Riccardiano 2528, Palatino 708 из Флорентийской Национальной библиотеки и Estense K.I.16. В издании 1942 г. он в общих чертах характеризует их в сравнении с изданием сочинений Бенивьени 1519 г.²⁷, содержащим комментарий Пико к «Канцоне о любви». Бенивьени, участвовавший в подготовке этого издания, по мнению Гарена, мог исполнить роль цензора своего слишком смелого комментатора: в печатном издании отсутствует целый ряд имен, терминов, даже отдельных пассажей, которые можно обнаружить в рукописях Riccardiano 2528

²³ Allen 2008.

²⁴ Pico della Mirandola 1942.

²⁵ Salchenberger 1967. Итальянский текст канцоны Бенивьени приведен на pp. 88–97 этого издания, английский перевод — pp. 98–106.

²⁶ Pico della Mirandola 1984. Издание содержит только выполненный автором исследования английский перевод канцоны Бенивьени (pp. 173–178).

²⁷ Pico della Mirandola 1942: 56–59.

и Estense, — особенно тех, что представляли собой критические выпады в адрес Фичино, — в то время как версии текста Пико, содержащиеся в Riccardiano 2770 и Palatino, почти тождественны печатному тексту. Изданий комментария к канцоне при жизни Пико не было — и Бенивьени на протяжении многих лет после смерти друга не хотел печатать юношеское сочинение, в котором тот рассуждал о любви не как христианин, а как платоник. Зато поклонников таланта Пико, желавших переписать «сочинение Графа» и иметь у себя его экземпляр, нашлось достаточно и при его жизни, и после безвременной кончины. Время от времени на страницах известных рукописей комментария появляются не только признаки вмешательства читателей в текст, но и их эмоциональные реакции на те или иные тезисы Пико. Поэтому вполне вероятно, что не один только Бенивьени вносил в его комментарий изменения и создавал в нем лакуны, руководствуясь благим желанием исправить репутацию Графа. В своем издании Гарен стремился услышать голос Пико, насколько это было возможно, — и в этом, выполняя перевод, мы следуем Гарену.

*Canzona d'amore composta per Hieronymo Benivieni
Cittadino Fiorentino, secondo la mente & opinione de' Platonici*

*Канцона о любви, сочиненная Иеронимом Бенивьени, флорентийским
гражданином, согласно образу мыслей и мнению платоников*

Stanza I

Amor, dalle cui man sospes'el freno
Del mio cor pende, e nel cui sacro regno
Nutrir non ebbe a sdegno
La fiamma che per lui già in quel fu accesa,
Muove la lingua mia, sforza l'ingegno,
A dir di lui quel che l'ardente seno
Chiude, ma il cor vien meno
E la lingua repugna a tanta impresa.
Nè quel ch'è in me può dir nè far difesa,
E pur convien ch'el mio concetto esprima;
Forza contra maggior forza non vale.
Ma perchè al pigro ingegno amor quell'ale
Promesso ha, con le qual nel cor mio in prima
Discese, benchè in cima,
Credo per mai partir dalle sue piume,
Fa nido, quanto el lume
Del suo vivo splendor sia al cor mio scorta
Spero aprir quel di lui che ascoso or porta.

Строфа I

Амор¹, чьи руки напрягают поводья
Моего сердца, удерживая его на весу; Амор, в своем

¹ На протяжении всего подстрочного перевода канцоны Бенивьени мы старались передавать итальянское *Amor* («любовь») русской транслитерацией этого имени, следуя в этом русскоязычной традиции переводов Данте, в сочинениях которого (в частности, в «Новой жизни») Амор предстает как божество с отчетливо выраженными гендерными характеристиками мужского пола. Аргументом в пользу нашего выбора является оппозиция, которую Пико вводит, разбирая первую строфу канцоны Бенивьени: любовь-Амор мужского пола у Бенивьени он противопоставляет Даме (*donna*) из канцоны Гвидо Кавальканти. Однако в тех случаях, в которых в итальянском *Amor* актуализировано скорее категориальное значение, чем персонажность, — как это происходит, на наш

священном царстве
Не почитавший недостойным вскормить
То пламя, что было прежде зажжено Им в этом сердце,
Сей Amor приводит в движение мой язык и понуждает ум
Сказать о Нем то, что пылающая грудь
Скрывает, но сердце замирает
И язык противится такому начинанию.
Ни высказать не может он того, что есть во мне, ни защитить,
И всё же подобает мне это выразить:
Силе против большей силы не выстоять.
Но раз ленивому дарованию Amor те крылья
Дать обещал, на коих прежде сам мне в сердце
Слетел, ведь на вершине —
И, думаю, лишь для того, чтобы никогда не покидать ее, —
Он вьет гнездо из своего оперения, — сколько свет
Его сияния живого будет сопутствовать моему сердцу,
Столько надеюсь открыть из того, что ныне в сердце скрыто.

Stanza II

Io dico com'amor dal divin fonte
Dell'increato ben qua giù s'infonde,
Quando in pria nato e d'onde
Muove el ciel, l'alme informa, el mondo regge
Come poi ch'entro agli uman cor s'asconde,
Con quale e quanto al ferir dextre e pronte
Arme elevar la fronte
Da terra sforzi al ciel l'umana gregge,
Com'arda, infiammi, avvampi e con qual legge
Questo al ciel volga e quello a terra or pieghi,

взгляд, в последней строке IV строфы канцоны Бенивьени, — мы всё же считаем более уместным употребить в подстрочном переводе русское слово «любовь». В итальянском тексте канцоны, намеренно, в подражание Гвидо написанном «темным» языком, избыливающим предложениями с весьма сложной, затрудняющей понимание текста структурой, имя Amor часто заменяется личными, указательными и относительными местоимениями. Чтобы облегчить восприятие этого трудного текста, в переводе мы пишем с заглавной буквы те местоимения, которые замещают это существительное или отсылают к нему.

Ora infra questi dua lo inclini e fermi.
Stanche mie rime e voi languidi e 'nfermi
Versi, or chi in terra sia che per voi preghi?
Sì che à più giusti preghi
Dell'inflammato cor s'inclini Apollo.
Tropo aspro giogo el collo
Preme; Amor, le promesse penne or porgi,
All'ale inferme el camin cieco scorgi.

Строфа II

Я скажу, как Амор из божественного источника
Нетварного блага изливается сюда, долу.
Как в начале Он был рожден и как выходит, что
Он движет небо, душам сообщает форму и правит миром;
И, сокрывшись в сердце человека,
Какими и в какой мере готовыми и пригодными для того,
чтоб ранить,
Орудьями поднимать чело
От земли к небу Он понуждает человечье стадо,
Как зажигает, как воспламеняет, жжет и в чем Его закон,
По которому одного Он к небу обращает, другого
пригибает к земле,
А третьего между землей и небом согнет — и держит так.
Усталые мои рифмы и вы, больные, вялые
Стихи, есть ли кто на земле, кто мог бы просить за вас,
чтоб к праведным мольбам
Воспламененного сердца склонился Аполлон?
Слишком суровое иго व्यю
Давит. Амор, обещанное оперенье ныне дай
Слабым крыльям и по слепой стезе направь!

Stanza III

Quando dal vero ciel converso scende
Nell'angelica mente el divin sole,
Che la sua prima prole
Sotto le vive fronde illustra e informa,
Lei ch'el suo primo ben ricerca e vuole

Per innato disio che quella accende
In lui riflessa prende
Virtù, ch'el ricco sen dipinge e forma.
Quinc'el primo disio che lei trasforma
Al vivo sol dell'increate luce
Mirabilmente allor s'accende e 'nfiamma.
Quell'ardor, quell'incendio e quella fiamma
Che dalla oscura mente e dalla luce
Presa dal ciel reluce
Nella angelica mente è el primo e vero
Amor, pio desidero
D'inopia nato e di ricchezza allora
Che di sè il ciel facea chi Cipri onora.

Строфа III

Когда, от подлинного неба отвратившись, нисходит
В ангельский ум божественное солнце,
Что первое свое порождение
Под живой зеленыю листвы просвещает и сообщает ему форму,
Сей ум, первого своего блага взыскаю и вожделя
Врожденным ему желаньем, воспламеняющим его,
Обратившись к солнцу, стяжает
Добродетель, что украшает богатое лоно и дает ему форму.
И первое желанье, которое превращает ум
В живое солнце нетварного света,
Чудесным образом тогда возгорается и воспламеняется.
И этот пыл, огонь и пламень,
От темного ума и света
Взятый, — тот, что с неба светит
В ангельский ум, есть первый и истинный
Амор, благочестивое желание,
Рожденное от нужды и изобилия тогда,
Когда из себя небо создало ту, которую чтит Кипр.

Stanza IV

Questi perchè nell'amorose braccia
Della bella Ciprigna in prima nacque

Sempre seguir li piacque
L'ardente sol di sua bellezza viva.
Quinc'el primo disio che 'n noi si giacque
Per lui di nuova canape s'allaccia,
Che l'onorata traccia
Di lui seguendo al primo ben n'arriva.
Da lui el foco, per cui da lui deriva
Ciò ch'en lui vive, in noi s'accende e, dove
Arde morendo el core, ardendo cresce.
Per lui el fonte immortal trabocca, ond'esce
Ciò che poi el ciel qua giù formando move;
Da lui converso piove
Quel lume in noi che sopr'al ciel ci tira.
In noi per lui respira
Quell'increato sol tanto splendore
Che l'alma infiamma in noi d'eterno amore.

Строфа IV

Вот почему Амору, в любовных объятиях
Прекрасной Киприды первым рожденному,
Всегда по нраву следовать
За пылающим солнцем ее живой красоты,
Ибо первое желание, что в нас заложено,
Через Него связывает себя новым вервием,
И, почетной стезей
Следуя за Ним, к первому благу прибывает.
От Него огонь, через который от Него исходит
То, что в Нем живет, — возгорается в нас, и там, где
Пылает, умирая, сердце, — пылая, возрастает.
Через Него переполняется бессмертный источник,
из которого выходит
То, что потом движет ближайшее к нам небо,
придавая ему форму;
Из Него, обратившись, изливается
Тот свет в нас, что вверх, к небу нас влечет.
В нас через Него вдыхает
То нетварное солнце таковое сияние,
Что душу воспламеняет в нас вечной любовью.

Особый комментарий

Строфа I

Рассуждения о двух видах любви принадлежат к двум разным наукам (*scienze*). О любви общедоступной (*amore vulgare*) рассуждает тот, кто занимается естественной философией и философией нравственной. О любви божественной (*amore divino*) рассуждает богослов или, если говорить на манер перипатетиков, метафизик. Об одном и другом видах великолепно говорил Соломон: о любви общедоступной — в книге Екклезиаста, где он рассуждает в духе естественной философии, и в книге Притч, где говорит как философ-моралист; а о любви божественной и небесной — в своей Песни, и потому евреи Иоханаан и Менахем и халдей Ионафан говорят², что из всех песней Священного Писания Песнь Соломонова самая священная и божественная. О двух этих видах любви подробно рассуждали два поэта, писавшие на тосканском языке: об общедоступной — Гвидо Кавальканти в одной из своих канцон³, а о другой, небесной, — наш Поэт в этом своем сочинении,

² «Еврей Иоханаан» — Иоганн Алеманно бен Исаак (Ашкенази) (ок. 1435 – ок. 1504). См. о нем Garin 1937; Novak 1982: 125–147. Менахем — Менахем бен Вениамин из Реканати (ок. 1290 – ок. 1350), автор комментария к книгам Торы, чтению которого Пико был обязан своим знанием Каббалы. «Халдей Ионафан», т.е. Ионафан бен Уззиэль, предполагаемый автор таргума на Пятикнижие, упоминается также в «Гептапле» — во «Введении Первом» и «Седьмом объяснении» (гл. 5). См. о каждом из них Pico della Mirandola 1984: 219, nn. 3, 4, 5.

³ Пико противопоставляет платонической метафизике любви у Бенивьяни натуралистическое и даже «медицинское» толкование этого понятия в знаменитой канцоне Гвидо Кавальканти *Donna me prega*. Натурфилософский способ рассмотрения в канцоне Гвидо, «natural dimostramento», покоящийся на научных «доказательствах» (*prove*), видит в любви чувственный феномен (в тексте канцоны это подчеркивается многократно использованием различных форм глагола *sentire*), происходящий от «зримой формы» (*veduta forma*) предмета любви. Трактовка любви у Гвидо опирается на перипатетическую теорию познания: «чувственный вид» (*species sensibilis*) «очищается» от индивидуирующих признаков при посредстве «силы размышления» (*virtus cogitativa, aestimativa* или *intellectus passivus*), и получающийся в результате «умопостигаемый вид»

в котором хотя и говорится о любви обоих видов, но в первую очередь речь идет всё же о любви небесной, а о другой сказано лишь постольку, поскольку она есть только блеклый образ той первой.

Амор, чьи руки напрягают поводья... и после нескольких стихов он присовокупляет: *приводит в движение мой язык и понуждает ум*. Таково начало этой канцоны; другая же, сочиненная Гвидо, начинается словами: *Госпожа (Donna) просит меня поведать...* — и толкователи этой канцоны говорят, что под Госпожой в ней подразумевается любовь (*amore*). В таковых зачинах одного и другого поэтов можно отметить три различия.

Первое: Гвидо говорит, что любовь просит его, а наш Поэт — что любовь его понуждает (*sforza*). Второе: наш Поэт называет любовь ее собственным именем, чего не захотел сделать Гвидо. Третье: Гвидо представляет любовь в образе женщины (*donna*), а наш — нет: он употребляет имя любви, которое принадлежит к мужскому роду. И различия эти возникают не из-за ошибки кого-либо из двух поэтов и не из-за несогласия во мнениях между ними, но и один, и другой говорят так, как подобает говорить, следуя природе любви, которая становится предметом сочинения каждого из них. В предыдущей главе (*capitolo*) я сказал, что Гвидо рассуждает о любви общедоступной, а наш поэт⁴ — о небесной⁵.

(*species intelligibilis*) попадает в возможный интеллект (*intelletto possibile*), актуализируемый «действующим интеллектом» (*intellectus agens*). Однако любовь — это патологическое восприятие, в ходе которого *intenzione*, откладывающийся в памяти образ предмета любви, нарушает функционирование «силы размышления» («*ntenzione per ragione vale*»); исследователи указывают на очевидную параллель этой формулировки с «*sit pro ratione voluntas*» Ювенала, *Sat.* 6.223), вызывая патологию суждения («*for di salute — giudicar mantene*»). Scarabelli 2011: 224 отмечает, что о патологическом влиянии любви на суждение писал, например, Петр Испанский: «[*amor est*] *corruptio estimative iudicantis*» (*Petrus Hispanus. Questiones super Viaticum* A 88 Wack). В общем, именно «сенсуалистическая» интерпретация любви, опирающаяся на средневековую перипатетическую натурфилософию, характеризуется Пико как описание «простонародной» любви. См. подробнее Scarabelli 2011: 211–225.

⁴ Очевидной логики в использовании заглавной буквы в этом слове (и в выражении «наш поэт») проследить не удалось — следуем изданию Гарена.

⁵ Едва ли имеется в виду основной комментарий или конкретная его часть

А разумной душе не следует подчиняться общедоступной любви, но надлежит господствовать над нею, так как любовь эта возникает в чувственном вождении, низшем разумной части души и подчиненном ей (*subbietto alla parte razionale dell'anima*). Поэтому Гвидо, подразумевая эту любовь, и говорит, что любовь *его просит*, а не *понуждает его*, — чтобы обозначить тем самым, что чувственное вождение не может насиловать разум, хотя многие в извинение своих пороков и твердят, будто не в силах суждение (*el consiglio*) человеческого разума противостоять порыву чувственной части (*allo impeto della parte sensitiva*), каковая хотя и может просить разум о чем-либо, то есть приглашать его к чему-то и привлекать к своим желаниям, к которым, когда они умеренны, разум, не впадая в заблуждение, может снисходить и соглашаться с ними, — но принуждать его эта чувственная часть никак не может⁶. Противоположным образом обстоит дело с любовью небесной, которая присутствует (как я показал уже во втором разделе этого сочинения⁷) в той части, где располагается ум (*nella parte*

(они пронумерованы и называются «capitolo»), поскольку Гвидо там не упоминается, да и систематическое философское построение основного комментария не располагает к обсуждению таких частных. Речь о сказанном чуть выше в особом комментарии, хотя формально соответствующего деления на «главы» при анализе строф и нет. Возможно, это рудимент иного замысла по организации этой части комментария — по главам, аналогично основному. Однако понятие «главы» (*caput, capitulo*) было широко распространено в интеллектуальной культуре раннего Нового времени для указания на несомненную смысловую данность, а не только на формальный принцип организации текста. Так, например, через полвека после Пико Филипп Меланхтон прямо отождествляет *capita* с общими местами, см. Wels 2001: 142: «Я называю общими местами не только добродетели и пороки, но и основные главы в любом роде знания, заключающие в себе источники и общее содержание искусства. Не всеми из них мы пользуемся во всех случаях» (*Ac voco locos communes, non tantum virtutes et vicia, sed in omni doctrinae genere praecipua capita, quae fontes et summam artis continent. Neque tamen omnibus ubique utimur*).

⁶ Дискуссия о том, может ли любовная страсть блокировать свободу воли (*liberum arbitrium*), имеет отчетливую стильновистскую генеалогию; метафора «узды» (*freno*) также стабильно встречается именно в этом контексте (см. Barolini 1998: 31–63).

⁷ Nel secondo trattato fu dichiarato: речь об «Особом толковании» в целом.

intellettiva), и потому вполне заслуженно разумная часть, как низшая умной, должна быть ей подчинена; и никогда низшая природа не располагает свободой, кроме как в тех случаях, когда она целиком и полностью пребывает в услужении у природы высшей; а потому наш Поэт поступает подобающим образом, подчиняясь насилию небесной любви и познавая в ней величайшую свободу. Причина другого различия (того, что Гвидо не называет любовь собственным именем) заключается в том, что общедоступная любовь не есть любовь истинная. Как чувственная красота есть не истинная красота, но лишь образ ее, так и общедоступная любовь — некое подобие (*un simulacro*) и тень любви небесной, которая одна лишь заслуживает священнейшего имени любви. А иную любовь можно нарекь этим именем лишь в том смысле, в каком статую Геркулеса обыкновенно называют «Геркулесом» и нарисованный или изваянный лик Елены — «Еленой»⁸.

Причина третьего различия: того, что Гвидо обозначает любовь (*amore*) именем женским (*per nome di femmina*), а наш поэт — именем мужским (*per nome di maschio*) — в том, что общедоступная любовь относится к небесной так, как несовершенная вещь к вещи совершенной. И у пифагорейцев несовершенная природа обозначалась через женщину, а совершенная — через мужчину. К этому остается прибавить только, что общедоступная любовь, то есть любовь к телесной красоте, в большей степени имеет отношение к женщинам (*le donne*), нежели к мужчинам; а небесная — наоборот, как это написано в речи Павсания из Платонова «Пира»⁹: ведь любви общедоступной, которая является страстью чувственной души (*anima sensitiva*), очень свойственно побуждать нас сходить ради соития, ибо эта часть души скорее неразумна, чем разумна. И когда человек, побежденный немощью (*fragilità*), совершает таковое падение, то для женского пола

⁸ Отношение между изображением и его предметом — классический пример эквивокции (омонимии), ср. знаменитый пример из начала «Категорий»: ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον τούτων ἄρ ὄνομα μόνον κοινόν (Arist. Cat. 1a2–3).

⁹ Pl. *Smp.* 180c.

это не так нелепо, как для другого. В противоположность этому в любви небесной нет такой опасности, но всё в ней устремлено к духовной красоте души и ума¹⁰, а эта красота гораздо совершеннее в мужчинах, чем в женщинах, как и совершенства любого иного рода. Потому из всех тех, что пылают этой божественной любовью, большинство делают своим возлюбленным юношу благородного нрава, чья добродетель¹¹ тем более любезна другому, что обитает она в прекрасном теле. И юноши эти не похожи на тех женоподобных, из сонма блудниц, каковые не только не приводят человека к какой-либо степени духовного совершенства, но, подобно Цирцее, целиком обращают его в дикого зверя¹². Сократ любил этой чистой любовью не одного лишь Алкивиада, но и едва ли не всех афинских юношей, которые отличались изяществом и живостью ума. Так был Зенон любим Парменидом, Мусей — Орфеем, Никомах — Теофрастом, Клиний — Ксенофонтом¹³, и никто из них не желал предаваться со своим возлюбленным постыдным занятиям (как о том думают многие, измеряя мерой своих порочных желаний небесные мысли этих философов), но искали они лишь того, чтобы внешняя телесная красота воодушевила их узреть красоту души (*anima*) возлюбленного — ведь из души изо-

¹⁰ *Alla bellezza spiritale dell'animo e dello intelletto*; перевод стремится избежать тавтологии «духовная красота духа». Однако под *animo* имеется в виду не бессмертная душа согласно христианскому учению, а разумная часть души — высшая по отношению к прочим проявлениям единичной человеческой души, но низшая в иерархии умной жизни. В дальнейшем тексте *animo* довольно последовательно обозначает именно разумную часть единичной человеческой души. Однако *anima* не всегда обозначает душу в целом или же душу согласно христианскому учению: так, чуть выше говорится о «чувственной душе», являющейся «частью души» («*anima sensitiva... parte dell'anima*»).

¹¹ *Virtù*; наш перевод условен, поскольку некорректно редуцировать это, безусловно, положительное качество к одной лишь моральной сфере. Диапазон его означающих в ученом дискурсе Флоренции второй половины XV в. варьирует от добродетели, доблести и мудрости до жизненных сил живого организма и правильного устройства души (в натурфилософском смысле). И это подмечено исследователями достаточно давно, см., например, Gilbert 1951; Kahn 1994: 22 sqq.

¹² *Hom. Od.* 10.237–240.

¹³ *Pl. Prm.* 127b. См. также D.L. 5.39. О Клинии и Ксенофоне см. D.L. 2.6. Мусей почитался учеником Орфея (*Serv. In Aen.* 6.667).

шла и явилась и сама телесная красота. И так как красота души есть причастность красоте ангельской и нисходит она свыше, то она же и возводит к самой высокой ступени созерцания, где достигаем становится первый источник всякой красоты — Бог. Вот плод, коего искал Платон от своей любви, но однако же не от того бесчестия, что вменял ему Дикеарх¹⁴. От этого плода вкушал и Сократ, когда он, воодушевленный красотой Федра, не раз воспевал на берегу Иллисса¹⁵ возвышеннейшие тайны богословия.

Чьи руки... удерживая поводья... Между иными родами порядка (*fra gli altri ordini*), которому божественная премудрость подчинила тварные вещи, вот этот представляется главным. Всякой низшей природой руководит ближайшая к ней высшая. Повинуясь высшей, низшая природа, защищенная от всякого зла, влечется беспрепятственно к уготованному именно для нее счастью. Если же, сверх меры возлюбив свою свободу и предпочтя жизни более полезной жизнь во вседозволенности, она, подобно мальчишке, восстающему против ярма, налагаемого наставником, выйдет из повиновения природе высшей, то падение ее подлежит двум карам. Первая состоит в том, что, как корабль, покинутый кормчим, бьется она то об один риф, то о другой без всякой надежды обрести пристань. Вторая — в том, что она утратит власть (*l'imperio*) над другими природами, подчиненными ей так же, как сама она была подчинена той, против которой восстала. И, чтобы сделать сказанное понятнее, мы разъясним всё это при помощи примеров из священных таинств, переданных богословами. Неразумная природа руководима провидением другого (*providenzia altrui*), и в силу своего несовершенства она не годна к тому, чтобы руководить какой-либо из тварных вещей — так, как Бог, в силу своего неизреченного превосходства, заботится о каждой вещи и не имеет нужды в провидении, которым был бы наделен кто-

¹⁴ Свидетельство о злоречии Дикеарха в адрес Платона было почерпнуто Пико из сочинения Марсилио Фичино «О любви» (*In Convivium* 1.4), который, в свою очередь, ссылается на Георгия Трапезундского. О Дикеархе упоминает и Цицерон (*Cic. Tusc.* 4.34.71).

¹⁵ *Pl. Phdr.* 228e.

то другой. Между Богом и дикими животными есть как бы две крайние ступени — природа ангелов и природа разумных душ (*delle anime razionali*), каковые и сами управляются иными природами, и другие природы находятся под их правлением. Первые ангелы, просвещаемые непосредственно Богом и им словно бы наставляемые, окормляют и поучают ангелов низших чинов, как о том можно прочесть у пророка Даниила¹⁶ и более пространно разъясняется у Дионисия Ареопагита¹⁷. Последний чин ангелов, ближайший к нам, платоники и пифагорейцы именовали *демонами*, а евреи — *issim*, словом, которое происходит от *is*, обозначающего «человек»¹⁸. Они, словно стражи и пастыри людей, назначены править нами, подобно тому как мы призваны править всей неразумной природой. Однако Давид прямо говорит, что люди лишь немного умалены в сравнении с ангельской природой и к ногам их повержены и скоты, и рыбы, и птицы, и все неразумные звери¹⁹; в каковых словах надлежит обратить внимание на то, что дикие животные гораздо дальше отстоят от нашего совершенства, нежели мы — от совершенства ангельского. Это и имел в виду пророк, говоря, что звери повержены к ногам нашим и мы лишь немногим ниже ангельского достоинства. Итак, первые ангелы покорились ярму божественного могущества и так сохранили и свое достоинство, и власть (*impregio*), и способность главенствовать (*autorità*) над другими созданиями. Но когда из-за неумеренной любви к собственному превосходству они возжелали такого равенства Богу, чтобы, подобно Ему, существовать самим по себе, без чьей-либо помощи, только лишь собственными силами (в каковое заблуждение ныне благодаря дару благодати, в которой они укреплены, впасть ангелы не могут, но впали уже, как

¹⁶ Дан. 7:27.

¹⁷ Dion. Ar. CH 7.3.209a–c, 11.2.285d.

¹⁸ См. Moses Maimonides, *Mishneh Torah, Sefer Madda* 1.7: «И в то время, когда почит на нем дух [пророческий — Ю.И.], душа его приобщается уровню [или добродетели — Ю.И.] ангелов (*הַמַּלְאָכִים* *hama'la'chim*), именуемых *ишим* (*אִשִּׁים*), и он превращается в другого человека (*אִישׁ אֲחֵר*) (...) И он поднимется на уровень, превосходящий уровень других мудрых людей (*שְׁתַּעֲלָה עַל מַעֲלַת שָׂרָר בְּנִי*)». Я благодарю П.В. Соколова за помощь в переводе этой цитаты.

¹⁹ Пс. 8:7–9.

о том говорят и наши богословы, и древние каббалисты, Люцифер и иже с ним), — тогда и от блаженства своего были ввергнуты они в юдоль жесточайшей скорби, и всякая власть над другими творениями была у них отнята. Это произошло и с Люцифером, который ныне, видя нас избавленными от его господства, одержимый завистью, ежечасно посягает на наши блага. Подобным образом, пока Адам находился в повиновении у высших чинов и не восставал против божественных предписаний и наставлений, он знал величайшее счастье и был господином над всеми животными, но утратил и то, и другое, когда возжелал уподобиться в знании добра и зла самому Богу и решил, будто таким путем ему удастся освободиться от Его правления, сочтя, что больше в нем нет нужды, — тогда, вкусив запретный плод, он уклонился от божественной заповеди. Этот же порядок можно видеть и в малом мире, то есть в нашей душе (*nell'anima nostra*), в которой низшие способности направляются и наставляются высшими и, пока имеют в них веру, совершают, избегая заблуждения, всякое положенное им дело. Так, способность воображения (*la immaginativa*) часто исправляет ошибки чувств, обращенных к внешнему миру; разум (*la ragione*) наставляет эту способность воображения и сам просвещается умом (*dallo intelletto*). И он никогда не впадает в заблуждение, кроме тех случаев, когда или способность воображения, проявляя чрезмерное упрямство, отказывается верить разуму, или же разум, воспротивившись уму, слишком уж полагается на собственные силы. Равным образом в способностях вожделения заключено чувственное вожделение, управляемое вожделением разума (*razionale*), а самим вожделением разума управляет ум: это тонко отмечает в вышеуказанных строках наш Поэт, когда он говорит, что руки любви (*amore*) напрягают поводья его сердца.

Во второй книге мы нарекли небесную любовь вожделением ума²⁰. Однако во всякой хорошо устроенной душе (*anima*) любое иное вожделение должно быть управляемо этим вожделением,

²⁰ *Appetito intellettuale*; имеется в виду вторая книга основного комментария. Ср. Pico della Mirandola 1942: 509: «Disopra è stato dichiarato che cosa sia appetito

что и подразумевается здесь, в подражание речи из «Федра», под поводами²¹. И Поэт говорит, что сердце его удерживается любовью (amore), то есть всякое его желание зависит от нее; и говорит он «сердце», потому что, согласно философам и даже самим Священным Писаниям, действия познавательных способностей души обычно приписываются голове, а способностей вождения — сердцу.

В своем священном царстве... Человек, который ждет от других нового благодеяния, не может вызвать щедрость к себе лучшими средствами, нежели если он явит свою благодарность за благодеяния, которые ему довелось снискать прежде. И наш Поэт, ожидая от любви (amore) помощи в нынешнем предприятии, показывает, что дух (animo) его преисполнен благодарности, ибо то любовное пламя, которым дарование (lo 'ngegno) поэта было возведено к наивысшей умной красоте, он ни в зачине, ни в продолжении своего сочинения ни в коей мере не приписывает своим собственным достоинствам или силам, но, смиренно называя себя недостойным этого пламени, говорит, что оно и рождено, и вскормлено в нем лишь благодаря снисходительности (clemenzia) Амора.

Но сердце... Показав, как сила и заповедь любви путеводительствуют им в сем предприятии, в завершении этой первой строфы он делает два заявления: неся такое бремя, нельзя надеяться управить самим собою собственными силами — но если любовь будет в помощь, то можно надеяться достичь всего желаемого.

И язык... То самое бессилие (inabilità), что делает язык негодным слугой поэту в таковом деле, одновременно лишает его и способности сопротивляться и противостоять той более мощной силе, что заставляет его говорить.

Те крылья дать обещал... Поэт намекает здесь на одно знаменитое речение богословов и метафизиков: всякий раз, когда говорится, что некая высшая добродетель нисходит в нас, не следует понимать это так, будто она, нисходя со своей высоты, почует в месте более низком, чтобы соединиться с нами, — напротив, она

e che cosa è appetito intellettuale»; «Выше было объяснено, что такое желание и что такое интеллектуальное желание» (Пико делла Мирандола 1981: 284).

²¹ Pl. *Phdr.* 254c1.

своею силой возвышает нас до себя, и ее нисхождение в нас есть действие, возводящее нас к ней, ибо иначе следствием такового соединения стало бы несовершенство этой добродетели, а не совершенство того, кто ее восприимлет²². Обыденное воображение людей недалеких (*la comune immaginazione de' vulgari*) обманывается тем, что соединение вещей духовных они понимают через уподобление его соединению вещей телесных, которые соединяются путем сближения положений и мест. Так, некоторые верят, что умный свет (*el lume intellettuale*) никак не может соединиться с нашей душой (*all'anima nostra*), если только он, обитая в более высоком месте, не снизойдет к ней словно бы с небес на землю, чтобы сочетаться с нами. И это наш Поэт обозначает, когда говорит, что крылья, при помощи которых любовь снизошла к нему, и крылья, которые есть у него, чтобы он мог взойти к возвышенному созерцанию таинств любви, — одни и те же.

Ведь на вершине... Здесь наш Поэт являет две вещи. Первая: любовь, под властью (*sotto la signoria*) которой он и жил, и живет, есть любовь небесная, а не общедоступная (*vulgare*). На это он указывает, когда говорит, что любовь почиет на вершине его сердца: так он обозначает высшие способности вечной души, в то время как способности низшие, чувственные — пристанище любви общедоступной. И другая вещь: свидетельствуя, что любовь пребывает в нем уже столь долгое время, что она свила даже гнездо в его сердце, поэт указывает на то, что он может с преданностью и согласно истине говорить о ней как о предмете, ему родном и близком.

Строфа II

Я скажу, как Амор... В этой строфе автор делает две вещи: сначала он вкратце излагает то, что собирается сказать о любви; затем, словно движимый недавним воспоминанием о величии предмета, о котором намеревается говорить, возвращается к зачину, где

²² Вероятно, под «речением богословов и метафизиков» Пико разумеет здесь рассуждение о семантике глаголов «восходить» (עָלָה) и «нисходить» (יָרַד) в «Путеводителе растерянных» Моисея Маймонида (1.10; пер. Шнейдер 2010: 93–96).

должно содержаться обращение (*invocazione*) к божеству, и вместе с Амором призывает себе в помощь Аполлона. Он поясняет, что в первую очередь расскажет, как

...Амор из божественного источника

Нетварного блага... — то есть от божественной красоты, первого начала всякой красоты (как и было уже сказано) и, следовательно, от любви, которая от нее родится, *излился сюда, долу*, — то есть в наши души (*negli animi nostri*), в коих таковое истечение и достигает наконец своего предела.

Он расскажет — что он и делает в следующей строфе, — *как вначале Он был рожден*, то есть как вначале родилась любовь в ангельском уме в день рождения Венеры — от красоты идей (*ideale*), о которой во второй книге были сказаны три главные вещи. Первая: порядок идей, обозначенных у нас именем Венеры²³, — это порядок провидения, которое царствует над этим низшим миром и правит им. Вторая: это сияние идей через свободное участие ангельского ума (*mente*) причастно разумной²⁴ душе (*all'anima razionale*). И наконец, благодаря любовному обращению разумной души совершенный ум (*mente*) движет небесные тела. Об этих трех вещах обещает рассказать Поэт, когда говорит, что поведает, как Амор

...движет небо, образует души и правит миром. И начинает он с движения неба — последнего следствия (*l'ultimo effetto*) в этом ряду, и от него по порядку восходит к первому следствию, которое состоит в том, что провидение правит миром согласно строгому правилу. И потом, исполняя обещанное, он будет придер-

²³ Провидение Венеры как правительницы «низшего мира» относится к действию ее в качестве генады (ср. о провидении божества *Procl. Inst.* 120) на уровне «умопостигаемо-мыслящего» устройства, которое Прокл отождествлял с «поднебесным сводом» из диалога «Федр» (*ὑποϋράνιον ἀψίδα*, 247b). Именно здесь происходит рождение Афродиты из акта кастрации Крона, т.е. возникновение мира идей: Афродита рождается как надкосмический принцип провидения, как «цветок любви», то есть высшая и наиболее приближенная к единству форма жизни, самую любовь превосходящая, и назначение ее — блюсти гармонию между миром идей и материей (*Procl. In Ti.* 1.34.15–17 Diehl). См. Lankila 2009: 21–43. О Венере у Пико см. Allen 2008: 81–113.

²⁴ В издании Garin 1942: 544 общеизвестная опечатка: *nazionale*] *rationale*.

живаться обратного порядка. Поэт поступает так, чтобы обозначить, что в ходе исследования истины, когда уму явлен лишь тусклый отблеск ее и он обладает смутными познаниями (*confusa cognizione*) о ней, подобающий и необходимый порядок изложения состоит в том, чтобы, как о том заявляет Аристотель, продвигаться от вещей низших, более близких и знакомых нам, к высшим²⁵. А после того, как истина уже найдена, тому, кто способен вести о ней ученую и, как говорит Платон, божественную речь, в сочинении надлежит сохранять порядок природы самих вещей — иными словами, как из вещей высших исходят и истекают низшие, так и от познания вещей высших совершается нисхождение к вещам низшим согласно порядку науки (*con scientifico ordine*). Три этих названных следствия (*effetti*) поэт все-сторонне рассматривает на протяжении всей канцоны, где того требует место. И следует понимать, что любовь (*amore*) не является действующей причиной (*cagione... non effettiva*) всех этих следствий (*effetti*): не она производит идеи в ангельском уме — это делает Бог; не она просвещает душу (*l'alma*) сиянием идей — это делает ум (*la mente*); не она движет небо — ведь оно не имеет иного двигателя, кроме собственной души (*l'anima propria*). Но она названа причиной (*causa*) потому, что без нее все вышпереченные следствия (*effetti*) не могли бы произойти от их основных причин. Ибо если бы ум (*la mente*) не обратился к Богу, а душа (*l'anima*) к уму — а причиной этого ее обращения выступает любовь (*Amore*), — то ни в ум не снизошли бы идеи, ни в душу — те особые суждения (*quelle specifiche ragioni*), которые делают ее совершенной и просвещенной, и если бы она благодаря им не сделалась таковой, то не смогла бы стать причиной, способной возбудить движение неба и извести из лона низшей материи эти чувственные формы. Итак, Поэт будет повествовать и о том, каким образом любовь является причиной этих следствий, а потом, наконец, скажет, как сила небесной любви понуждает людей подниматься от земли, то есть от чувственных вещей, к небу, то есть

²⁵ Arist. *APo.* 2.13, 96b15–97a10, *Ph.* 1.1, 184a.

к вещам возвышенным и духовным. Он скажет и о том, согласно какому закону и каким образом ныне живет в нас то небесная любовь, что обращает нас к небу, то любовь общедоступная, что пригибает к земле, то удерживает нас в среднем между этими двумя крайностями состояния. Обо всем этом Поэт будет говорить в последних строфах своего сочинения и мы говорили уже подробно в предыдущей книге.

Под любовью небесной понимаются пятая и шестая ступени любви, а под общедоступной — первая, вторая и третья; под средним же состоянием — четвертая ступень. Но говорить здесь о них нет нужды, потому что, когда мы будем толковать зачины V, VI и VII строф, где Поэт говорит об этих ступенях, то скажем о них подробно. Что же до второй части, то надлежит высказать лишь одно сомнение — относительно причины, по которой Поэт призвал себе в помощь Амора и Аполлона. Чтобы разрешить это сомнение, следует знать, что каждому, кто собирается рассматривать какую-либо материю, необходимы две вещи. Первая — глубокое понимание ее природы, вторая — способность (*el potere*) изложить свои о ней понятия (*e' suoi concetti*) с подобающим изяществом на письме или в рассуждении. Чтобы соответствовать первому из этих требований, необходимо не только иметь в уме (*mente*) хорошие познания об этой вещи, но и всецело сделаться ею²⁶. Никогда не сможет хорошо изложить печальное происшествие тот, кто прежде в духе (*animo*)²⁷ своем не облачится в скорбь; а тому, кто захочет описать военные деяния — например, совершившуюся войну, — недостаточно простого знания о ней, но надлежит, желая воссоздать и изобразить ее в своей речи, прежде поставить себя самого в подобное положение. И так же следует поступать, когда приходится иметь дело с любым другим предметом. Так что тому, кто имеет намерение говорить о любви, следует и самому преобразиться в любовь. Кто может воду сделать огнем, если не огонь? Кто может обратить нас в любовь, если не сама любовь? А значит, тот, кто берется писать о ней, нуждается

²⁶ Ср. Plot. *Enn.* 1.6.9.

²⁷ Синонимично уму (*mente*); то есть это всецело рациональный настрой.

ся в ее помощи — ведь не сможет написать о ней тот, кто сам не станет ею. А чтобы отвечать второму из выше объявленных требований, необходимо заручиться помощью того, кто наделяет нас даром красноречия, каковой дар древние приписывали Музам и Аполлону. По этой причине и призвал наш Поэт Аполлона и Амора — подобно тому, как вознамерившийся писать о бракосочетании или о войне призовет не только тех, что даруют красноречие, но также и Марса или Гименея, о чем мы будем толковать гораздо более подробно в первой книге нашего «Поэтического богословия» (Poetica teologia).

Для разъяснения поставленных выше вопросов сказанного достаточно: мы показали, что не без причины призывание Амора имело место единожды, а призывание Аполлона не оставлено без надлежащего повторения и к нему присовокуплено призывание Амора. Ведь можно же постичь истину о какой-либо вещи и прекрасно разбираться в ней — и однако же об этой вещи не говорить и не писать, но невозможно ни писать, ни говорить о вещи должным образом, прежде не составив о ней понятия и в ней не разобравшись. Потому мы не можем снискать здесь помощь Амора и его благодетельное расположение, не заручившись при этом подмогой Аполлона. И Аполлон никоим образом не может оказать нам помощь, если она не будет исходить также и от Амора. К этому стоит прибавить, что, как понимание предшествует объяснению, так и призывание Амора, имевшее место в строфе I, по праву должно (как это и обстоит у нашего Поэта) предшествовать призыванию Аполлона, которое Поэт и помещает в строфе II.

Строфа III

Когда, от подлинного неба отведявшись, нисходит... В этой III строфе наш Поэт преизящнейшим образом объявляет о том, где впервые рождается любовь и как она рождается и, наконец, что она собой представляет. И так как во второй книге мы посвятили этому предмету изобильнейшее рассуждение, здесь довольно будет простого объяснения слов. Положение, которое обобщает

смысл всей строфы, следующее: когда от Бога в ум Ангела, *первого порождения*, то есть первого творения Божия, нисходит изобилие идей, то Ангел, возжелав их совершенства, обращается к Богу и от Него восприимлет в полное владение то, чего желал, и чем полнее в нем вышереченное изобилие, тем бóльшую любовь он к нему питает. И наконец, Поэт заключает, что это желание, рожденное от ума, самого по себе темного, и от идей, воспринятых им, — и есть любовь, о которой он говорит в данной строфе. Итак, он говорит:

Когда, от подлинного неба... — то есть от Бога, первого среди всех вещей, подобно тому как небо — первое среди всех вещей телесных; и говорит «подлинного», потому что пифагорейцы, да и все вообще древние богословы, почитали вещи умопостигаемые и духовные единственно истинными, а вещи чувственные — лишь образом и тенью умопостигаемых, и полагали, что они отличаются от умопостигаемых так же, как искусственное золото алхимиков, созданное в подражание подлинному, природному золоту, отличается от него. И так как между философом и софистом — разница того же рода, состоящая в том, что философ ищет истинное, а софист — кажущееся²⁸, то древние платоники и говорили, что творца чувственных вещей следует называть софистом. Но чтобы не дать никому повода к заблуждению, надлежит отметить, что Бог зовется истинным и умопостигаемым небом не в том смысле, чтобы Его можно было считать идеей этого чувственного неба. Как было объявлено в I книге, идеи заключены в первом уме (*nella prima mente*), произведенном Богом. А небом Бог назван в силу уподобления, в смысле переносном (*per via di similitudine e di traslazione*), потому что, как небо, будучи частью горнего мира, содержит в себе все другие вещи мира и спасает их, так и Бог в беспредельности своего неделимого и препростого единства содержит и сохраняет в Себе всякую сотворенную вещь.

...нисходит... божественное Солнце... — то есть свет идей, исходящий от Бога, который является творцом (*autore*) всякого духовного света, подобно тому как небесное солнце — творец всякого

²⁸ Pl. *Sph.* 233d–234d.

чувственного света; и принято говорить, что «свет солнца нисходит», если от солнца исходят его свет и сила (*la virtù sua*). В *ангельский ум*: ум и интеллект (*mente e intelletto*) — то самое «что», то есть солнце, которое *просвещает и сообщает... форму*, ведь, как и было сказано ранее, вышереченные идеи суть субстанциальные формы (*sustanziale forme*) Ангела; потому недостаточно было употребить только слово «просвещает», которое обозначало бы лишь акцидентальное совершенство. *Свое первое порождение* — то есть Ангела, первое творение Божие, *под живой зеленью листвы* — то есть под украшением всё тех же идей, а почему это украшение Поэт назвал листвою, станет ясно, если вспомнить, что об этом было сказано в XIV главе II книги. А дело обстоит так, что эта листва образует сущность (*essenzia*) Ангела, и у Платона обозначением для нее служат сады Юпитера, в которых идеи, подобно вечно зеленым и густо ветвящимся деревьям, насаждены Богом²⁹. А слово «живой» употреблено потому, что живую зовется та вещь, которая имеет в себе внутренний принцип свойственного ей действия, каковой в широком смысле иногда называется внутренним движением (*moto intrinseco*). Из чего следует, что об Ангеле, поскольку он через посредство вышереченных идей содержит в себе самом принцип свойственного ему действия (каковое состоит в понимании), по праву можно сказать, что он воспринимлет жизнь от этих идей. И жизнь это, безусловно, благородная

²⁹ Ср. комментарий Марсилио Фичино на «Пир» Платона: «*Iovis hortum, angelicae vitae foecunditatem intelligit: in quam cum descendit Porus, id est, ille dei scilicet radius, Peniae, id est, priori huius intelligentiae mixtus creat amorem. <...> In horto Iovis, id est sub umbra vitae progenitus. Quippe cum post vitae vigorem statim ardor ad intelligendum exoriatur*» (*In Convivium* 6.7.69). В итальянском автопереводе Фичино: «*L'orto di Giove s'intende la fecondità della Angelica vita: nella quale quando discende Poro, ciò è il raggio di Dio, congiunto com Pénia, ciò è con la povertà, che prima era nello Angelo, crea lo Amore <...> Nell'orto di Giove ciò è generato sotto l'ombra della vita. Con ciò sia che subito dopo il vigore della Vita nasce ardentissimo desiderio d'intendere*» (Фичино 1987: 127). Рус. пер.: «„Сад Юпитера“ означает плодородие ангельской жизни, снизойдя в которую этот Порос, или луч бога, соединившись с Пенией, то есть изначальной нуждой, породил Эрота <...> „В саду Юпитера“, то есть зачатый под тенью жизни, поскольку страсть понимания следует тотчас за силою жизни» (Фичино 1981: 195).

и достойная, такая, о которой Давид говорит Богу: «Дай мне ум (*intelletto*), и я стану жить»³⁰ — полагая, что всякий, кто живет, не зная ее, скорее мертв, чем жив, а тот, кто причастен ей, живет жизнью совершенной, вечной и достойной любви, и от таковой жизни, насколько это возможно в здешнем мире, в известной мере вкушают философы, предающиеся созерцанию. Наш автор пожелал также употребить эпитет «жизнь» применительно к идеям, чтобы тем самым последовать Иоанну Евангелисту. Ведь он, желая обозначить, что то, что было создано Богом, прежде существовало в Нем согласно своему идеальному бытию, сказал: «И все вещи, созданные в Нем, были жизнью»³¹. С этим согласны и сокровенные таинства каббалистов, которые второй *сефире*, то есть числу, что исходит от первого отца и само в себе является первой идеальной мудростью, присваивают имя жизни³².

Сей ум, первого своего блага... Свет и просвещает, и согревает, но прежде просвещает и лишь затем согревает, а согрев, просвещает более совершенным образом, чем раньше, так что тот, кто воспринимлет его, воспламененный жаром, делается более подобным природе света и лучше поддается ее оформляющему действию. Так идеальный свет, нисходя в ангельский ум, сперва просвещает его, однако же не вполне совершенным образом, но так как от этого света в уме зарождается жар препыльного желания и неутолимая жажда напиться из источника вышереченного света, то ум этот, несомый сим жаром, словно огненной колесницей, достига-

³⁰ Пс. 118:144.

³¹ Ср. Ин. 1:3–4.

³² Вторая из сефирот — это Мудрость (*Хохма*). Как отмечает Брайан Огрен, каббалистический источник Пико в этом месте не до конца ясен («жизнь» как эпитет второй сефиры встречается нечасто), однако предположительно Пико мог опираться на трактат «Небесные врата» (*Sha'ar ha-Shamayim*), переведенный для Пико Флавием Митридатом, где *Хохма* сопровождается эпитетом «земля живых» (*eretz ha-Hayyim*, *terra vivorum* в переводе Митридата). Еще более близкое место можно найти в «Исправлениях книги Зохар» (*Tikkunei ha-Zohar*), где сказано, что слово «жизнь» в *ha-Hayyim* отсылает к литерам *йод* и *хет*, первой из которых знаменует мудрость, *Хохма*, а второй — *Бина* («Разумение», третья из сефирот). В роли отца жизни выступает здесь Мудрость (а не «Первый Отец», т.е. *Keter Elyon*, как у Пико), а Разумение — в роли матери. См. Ogren 2016: 54–55.

ет того места, где, по беспредельной щедрости первого отца, то есть того Бога, в котором не утаится никакая зависть, в него вливается, подобно сладчайшему нектару, так много вожделенного света, сколько он в силах вместить. И чем больше ум пьет этот свет, тем больше он его жаждет и тем сильнее ощущает его сладость. Потому Поэт прибавляет:

И первое желание... — то есть желание в совершенной мере обладать идеальной красотой, и это желание, то есть эта любовь, превращает его, любящего, в предмет любви. И вот, говорю я, это желание тогда — то есть когда от божественного сияния приемлет в себя всё больше по мере всё возрастающего приближения к *живому солнцу нетварного света*, каковое и есть Бог,

Чудесным образом тогда возгорается и воспламеняется... из-за врожденного желания. Возможно, кто-то спросит, почему поэт говорит «врожденное», если желание это рождается в уме от воспринятых им идей, которыми он обладает не благодаря самому себе, но потому, что они вошли в него извне — от первого отца. На это следует ответить, что, хотя он и приемлет в себя извне идеи — начало этого желания, — но всё же он приемлет их не как нечто акцидентальное и отличное от его собственной сущности (*dalla sostanza sua*), а как свой собственный акт — первый, внутренне присущий ему и субстанциальный. И для того, чтобы обозначить именно это и никого не ввести в заблуждение, заставив поверить, будто эти идеи нисходят в Ангела как отличные от его субстанции и внешние по отношению к ней, Поэт и сказал, что этот пыл есть «врожденное», то есть природное, естественное, а не акцидентальное желание.

И этот пыл, огонь и пламень... О том, что Поэт присовокупляет здесь к сказанному, достаточно говорилось во второй книге: речь шла о желании обладать идеальной красотой, каковая рождается и от ангельского ума, самого по себе темного, и от первого совершенного света, возвращенного в этот ум, — о том, что это желание есть первая в мире любовь и самое истинное, так же, как красота, любимая этим желанием, есть самая истинная красота, которую только можно помыслить. И из тех же разъяснений яс-

но, как желание это рождается от изобилия и бедности, названных у Платона Пенией и Поросом, и как — подобным образом — рождается произведенная Небом Венера, почитаемая на Кипре. И, скорее всего, не без причины Поэт захотел с поэтическим изяществом вывести здесь и Пороса, и Пению под женскими именами, назвав их *роскошью* (*ricchezza*) и *нуждой* (*inopia*), тогда как, если точно следовать словам Платона, то одна из этих вещей представит под мужским, а другая — под женским именем. А поступил он так потому, что нужда и роскошь, то есть в каком-то смысле обладание любимой вещью, а в каком-то — нехватка ее, не есть главная и действующая причина любви — ибо таковая причина, как мы говорили выше, была обозначена именем отца, — но эти нужду и роскошь следует понимать как такой вид причины, о которой философы говорят, что без нее действие не может быть осуществлено³³. И потому платоники говорят, что причину эту надлежит свести к виду и способу действия материальной причины, как наименее важной и наименее достойной, каковая обозначается как материя. Вот почему Поэт и захотел обозначить и одну, и другую вещь женским именем.

Строфа IV

Вот почему... Совершенное познание всякой вещи состоит в понимании и природы ее, и всех свойств, производных от ее природы. Иногда мы исследуем природу вещи через известные нам ее свойства, а порой движемся в противоположном направлении — от познания природы самой по себе переходим к познанию свойств³⁴. Последний способ гораздо более совершенен, и его-то и избирает в этом месте наш Поэт: обозначив в третьей

³³ Causa sine qua pop. Этот особый тип причинности у средневековых авторов обыкновенно относился к четырем объектам: предмету воления как причине воления, предмету познания как причине познания, заслуге как причине награды или спасения, таинствам как причине благодати (Toth 2022: 140; исследования по этому вопросу см. в сноске 6 там же).

³⁴ Сирс Джейн предполагает, что это рассуждение могло быть частью комментария Пико к «Пиру» Платона, точнее — к тому месту, где Агафон и Сократ различают «природу» любви и производимые ею «эффекты» (Smp. 195a, 199c).

строфе природу любви, в этой строфе он, исходя из знания природы, изъясняет основное ее свойство и через то находит основание наиболее важных из тех следствий, что любовь производит в нас.

Вот почему... Поэт изъясняет первое из свойств вкупе с его причиной. И так как любовь первая и истинная, та, от которой зависит всякая иная любовь, рождена от идеальной красоты, именуемой Кипридой (Ciprigna), то есть Венерой, то, в силу вышечтенной причины, необходимо, чтобы всякая любовь и красота к ней тяготела и стремилась. И потому никакое вождение того, что безобразно и постыдно, не может быть удостоено священнейшего имени любви.

Ибо первое желание... Второе из следствий любви таково: через нее возбуждается в нас желание той небесной и умопостигаемой красоты, память о которой утратила душа, угнетенная телом, — и оттого желание этой красоты в нас притуплено и как бы дремлет. Но, возбужденное любовью, оно просыпается вновь и, восходя почетной стезей от чувственной красоты тел к красоте души и от нее — к красоте ангельской, в конечном итоге ведет на лоно божества, первого источника всякой красоты.

От Него огонь... Чудесные и сокровенные таинства любви содержатся в пяти следующих стихах, и особенно там, где он говорит, что от любви в нас занимается огонь, в коем пылает, умирая, сердце и, пылая, от такового умирания, однако же, возрастает. Конечно, он скрывает под исполненными краткости словами высочайший смысл, который таков. Чем пристальнее душа наша сосредоточивается на упражнении какой-либо из своих способностей (potenzia) или сил (virtù), тем слабее становится в ней действие других сил, и когда вся она обращается лишь в одну из них, все другие иссякают, за исключением тех, в которых заключается животная жизнь. Пусть сказанное станет яснее благодаря такому вот примеру: если некто очень сильно сосредоточится на воображении, то ему будет недоставать воздействий на его чувства со стороны внешних сил (le operazioni delle virtù sensitive esteriore) — как о том свидетельствует опыт тех, кто глубоко сосредоточен на мысли о какой-то одной вещи и оттого не слышит,

что ему говорят, и не видит, что у него перед глазами. Так и тот, кто весь обратился в разумную часть своей души и постигает чистым оком рассудка, не прибегая к помощи каких бы то ни было действий способности воображения; подобным образом, и тому, кто упражняет лишь разумную часть души (*parte intellettuale*), недостает действий и операций как рассудка, так и всех других низших познавательных сил. И потому, как и было уже сказано в первой книге, обладание разумной частью души есть свойство человека, и благодаря умной части души он состоит в общении с ангелами, и таковой человек живет уже не человеческой, но ангельской жизнью и, умерев для чувственного мира, возрождается в мире умопостигаемом к жизни более совершенной. Движение и действие есть признак жизни, а отсутствие их — признак смерти. Значит, человек, в котором не совершается никакого действия, свойственного человеку, как человеческое существо воистину мертв, и если от человеческого бытия он восходит к бытию разумному, то через таковую смерть преобразуется в ангела. И не иначе, как в этом смысле, следует понимать речение мудрецов каббалистов, когда они говорят как о превращении Еноха в Метатрона (*Matatron*), ангела божества (*angelo della divinità*)³⁵, так и о превращении всякого вообще другого человека в ангела. И потому, если божественная и небесная любовь, о которой говорит автор, есть разумное желание (как это было объяснено во второй книге), то к таковому бытию нельзя прийти, не испытав прежде смерти человеческой части души. И с полным правом говорит Поэт, что сердце, то есть человеческая душа, пристанище которой — в сердце, пылает в любовном огне и умирает в таком горении, но, умирая, не иссякает, а лишь возрастает, ибо, обожженная этим огнем, словно святейшим всесожжением, и принесенная в жертву первому Отцу, истоку красоты, неизреченной благодатью счастливо препровождается она к храму Соломонову, украшенному всеми богатствами духа, — к истинному жилищу божества. Неоценим дар любви, что делает людей равными ангелам, достойна всякого восхищения сила, что в смерти дарует нам

³⁵ *Быт.* 5:21–24, *Евр.* 1:5. См. также Ṭ^1 *Gn.* 5:21–24 (*Etheridge* 1862: 175).

жизнь! Отсюда ты поймешь, что за таинство подразумевает Платон в «Пире»³⁶ и в речи Федра, приводя сказание об Алкесте и Орфее. Мы увидим, что одно лишь аналогическое значение (*solo uno analogico senso*) этого сказания согласно с приведенным нами выше рассуждением, и через это значение совершенным образом изъясним и устройство мысли Платона (*la mente di Platone*), и всю глубину сего предмета. Итак, намерение Платона состоит в том, чтобы показать, что нельзя надеяться, следуя каким-либо путем, достичь наслаждения (*fruizione*) умной красотой, если прежде, отказавшись решительно ото всех низших способностей (*le inferiori potenzie*), не отказаться с ними вместе и от человеческой жизни: тот не любит в совершенном смысле, то есть совершенной любовью, кто не умирает ради этой любви. Я говорю о любви совершенной, потому что та любовь, о которой шла речь у нас во второй книге, — эта любовь, будучи образом любви небесной, может обитать и в том, кто еще остается человеком, так как ее пристанище — в разумной части (*nella parte razionale*) души. В то время как в любовь чистую и взаправду умную, о чьих древности и достоинстве поведал Федр, не может облечься тот, кто сперва не сбросит одежд этой жизни, отделив в себе не тело от души, но душу от тела³⁷. Потому Алкеста любила совершенным образом, раз пожелала прийти к возлюбленному через смерть и, умерев от любви, была восстановлена к жизни благодатью Богов, то есть к жизни возрождена — но не через телесное, а через духовное возрождение. Но всякий, кто верит, что, не оторвавшись от чувственного мира,

³⁶ Pl. *Smp.* 199c.

³⁷ Ср. в *Conclusiones Cabalisticæ numero LXXI* 2.11.11 («Семьдесят одно каббалистическое заключение»), цит. по Casoretti 2020: 172, n. 596: «*Modus quo rationabiles animae per archangelum Deo sacrificantur, qui a Cabalistis non exprimitur, non est nisi per separationem animae a corpore, non corporis ab anima nisi per accidens, ut contigit in morte osculi, de quo scribitur, preciosa in conspectu domini mors sanctorum eius*» («Способ, которым разумные души посвящаются архангелом Богу и который каббалисты оставляют без объяснения, есть не что иное, как отделение души от тела, а не тела от души, если только не приводящим образом, каковое отделение происходит от смертного поцелуя, о котором написано: драгоценна в очах Господа смерть святых Его (Пс. 116:15)).

а всё еще продолжая жить в нем, можно достичь совершенной идеальной высоты (*perfetta sublimità ideale*), предмета нашей любви, — тот пребывает в величайшем заблуждении, так как идеи сами по себе и в их истинном бытии можно видеть только лишь оком той силы ума (*con l'occhio della virtù intellettuale*), каковая не терпит, чтобы к ней присоединялось действие силы низшего порядка. Но если кто приблизится к ней, она всякий час побуждает его, обжигает, охватывает целиком и, подобно проворнейшему пламени, обращает в себя. А при посредстве других, низших способностей — способностей разума или воображения — можно видеть не идеи сами по себе, но лишь их образ и подобие, настолько более совершенные в разуме, называемом перипатетиками страдательным умом (*intelletto passibile*)³⁸, нежели в фантазии, или воображении, насколько сам разум ближе к уму. И Платон не мог дать этому ни более изящного, ни более тонкого объяснения, нежели обратившись к примеру Орфея, о котором он говорит, что тот, пожелав увидеть свою возлюбленную Эвридику, не захотел прийти к ней через смерть (ибо музыка сделала его женственно-изнеженным и нерешительным), но стал искать способ прийти к ней живым. А потому, говорит Платон, Орфей и не мог привести с собой истинную Эвридику, но лишь тень и призрак ее (*uno fantasma di lei*) были ему явлены. Не иначе происходит и с тем, кто верит, будто, не отказавшись от действия способности воображения и даже разумной части души, можно достичь истинного познания идей ума: ведь видит он не эти идеи сами по себе и в их истинном бытии, но только их призрак и подобие, высветившие-

³⁸ Различение активного и страдательного интеллектов, *voûς παθητικός* и *voûς ποιητικός*, восходит к четвертой и пятой главам III книги Аристотеля «О душе». Страдательному интеллекту свойственно становиться всем, чем угодно (*voûς τῷ πάντι ὀνείσθαι*), так как он отвечает за пассивный, рецептивный аспект познания, активному же подобает действовать и творить (*τῷ πάντι ποιεῖν*) (Arist. *Ан.* 4, 310a10–26) — это спонтанная, деятельная способность. Пико очевидным образом вступает в этом месте в диалог с «натурфилософской» трактовкой любви, согласно которой, как мы отмечали выше (сноска 3), именно страдательный интеллект считался подлежащим (субъектом) для «зримой формы» (*veduta forma*), от которой рождается качество любви (*che prende — nel possibile intelletto, / come in subietto, — loco e dimoranza*).

ся или в страдательном уме, или в способности воображения. Каковой смысл, притом что он и тонок, и возвышен, столь согласен с положением вещей, что мне кажется едва ли не чудом, что Марсилио (да и любой другой, кто захвачен словами Платона) не в силах его уразуметь. И совесть моя мне свидетель: впервые в жизни читая «Пир», я не успел даже закончить чтение Платоновых слов в этом вот месте, как в уме моем явилась эта истина, которую мы намереваемся объяснить более обстоятельно в нашем комментарии к «Пиру» и в нашем же «Поэтическом богословии». Этот узел я предоставляю развязать тому, кто прочтет, что та самая змея, которая лишила Орфея Эвридики, его же, то есть самого Орфея, наставила в музыке и запретила ему под страхом смерти всякие попытки вновь обрести возлюбленную³⁹. Я не хочу продвигаться дальше в раскрытии этой тайны, *et qui habet aures audiendi audiat*⁴⁰. Лишь для того, чтобы дать более удовлетворительное объяснение на этот счет, скажу, что иногда о душе говорится, будто она отделена от тела, но не тело от нее. Так происходит, когда каждая из способностей души, за исключением той, что питает тело и называется растительной, бывает связана и не производит никаких действий, как если бы она и вовсе не существовала. И случается это, как уже было сказано, когда умная часть, повелительница души, занята работой и действует, и в соответствии со своим достоинством она не терпит в себе действия никакой другой способности, за исключением питающей, чьи действия, из-за большого расстояния между ней и умной частью, не вовсе сводятся на нет работой умной части, хотя и бывают сильно ею ослаблены. Но если действие ума весьма усиливается и продолжается долго, необходимо, чтобы также и от этой последней, растительной части душа отделилась так, чтобы и она от тела, и тело от нее

³⁹ Пико, очевидно, считал Орфея философом или теологом, в поэтической форме преподававшим истины древней мудрости (*prisca sapientia*). Утратив подлинную Эвридику (истину), он обрел ее «тень и ложное подобие» (музыку), и если он не освобождался от деятельности воображения и разума (своего рода смерти), то не мог воссоединиться с подлинной Эвридикой, и пение его было лишь покровом, скрывающим истины.

⁴⁰ «Кто имеет уши, чтобы слышать, — да слышит» (Мф. 11:15; Откр. 2:7, 11).

были бы отделены. Итак, через первую смерть, каковая есть всего лишь отделение души от тела (и никак не наоборот), может любящий видеть возлюбленную небесную Венеру лицом к лицу, рассуждая о божественном ее образе и счастливо услаждая очищенные свои очи. Тому же, кто желает еще более полно овладеть ею и, не довольствуясь тем, что ему дано видеть и слышать ее, удостоиться тайных ее объятий и лобзаний, от которых перехватывает дух, следует отделить себя от тела полным отделением во второй смерти. И тогда он не только зрит и слышит небесную Венеру, но и сливается с нею в нерасторжимом объятии, и, в лобзаниях переливая друг в друга свои души, они не то чтобы обмениваются ими, а, скорее, соединятся столь совершенным образом, что душа каждого из них по праву сможет назваться двумя душами в одном существе, а две души обоих влюбленных — единой на двоих душою. И заметь, что самый совершенный и наитеснейший союз, какой только может связать любящего с небесной возлюбленной, обозначается через соединение в лобзании, ибо всякое иное сочетание и соединение, к которому прибегает телесная любовь, никоим образом не позволено употреблять в переносном смысле для обозначения этой святой и священнейшей любви. Потому и мудрецы каббалисты полагают, что многие праотцы древности умирали в таком вот восхищении ума. У них ты найдешь, что смерть праотцев наступала от *binsica*, что на нашем языке означает смерть от поцелуя, как говорят они об Аврааме, Исааке, Иакове, Моисее, Аароне, Марии и о некоторых других. И тот, кто не разумеет основания, которое мы привели выше, никогда не поймет в совершенстве и их замысла. И не о чем ином не прочтешь ты в их книгах, как о том, что *binsica*, то есть смерть от поцелуя⁴¹, приходит, когда душа в восхищении ума так соединяется с отвлеченными вещами, что, поднявшись от тела, вовсе покидает его. Но почему этой смерти подобает такое имя — в объяснении это-

⁴¹ Латинская транслитерация ивритского בִּנְשִׁיקָה *be-nešiqah*, «посредством поцелуя». Об этом термине, европейская карьера которого получила блестящее продолжение у Агриппы Неттесгеймского и Яна Баптисты ван Гельмонта, см. Wind 1967: 154 ff.; Casoretti 2020: 172–176.

го, насколько смог я понять из чтения книг, никто до сих пор не преуспел. Именно этого вожделеет божественный наш Соломон, когда в своей Песни восклицает: «Да лобзаешь ты меня лобзаниями уст твоих». В первом стихе Соломон являет всеобщий замысел книги и последнюю цель своей любви; и это же Платон обозначает, когда говорит о поцелуях своего Агафона⁴² (а не то, что многие о нем думают, усматривая Платона в самих себе). Ты никогда не увидишь, чтобы дальше поцелуя заходили Соломон, Платон и кто угодно другой, если только он, говоря о любви, рассуждал о любви небесной.

*От Него огонь, через который от Него исходит
То, что в Нем живет, — возгорается в нас, и там, где
Пылает, умирая, сердце, — пылая, возрастает.*

Мы показали, как сердце в любовном огне, пылая, умирает и через таковую смерть возрастает к жизни более возвышенной. А тезис другой части стиха — о том, как через этот огонь любви переходит в других то, что в ней живет, — будет подробно объяснен в толковании следующих слов текста.

Через Любовь переполняется бессмертный источник...

Под бессмертным источником подразумевается Бог⁴³, и такое имя приписывали ему еще древние каббалисты. Если бы не любовь, из этого источника не изошло бы необъятное изобилие

⁴² Гарен цитирует *Smr.* 197d как непосредственный источник экзегезы этого места у Платона, однако Wind 1967: 154 ff. указывает на то, что Пико ссылается здесь не на «Пир», а на эпиграмму, приписываемую Платону у Диогена Лаэртского (3.32), а также в «Греческой антологии» (5.78). Это сопряжение «поцелуев» из «Песни Песней» и «Пира» обосновывается Пико со ссылкой на идею «смертного поцелуя» (*osculum mortis*), т.е. высшего и окончательного соединения любимого и любящего в акте экстатической любви (араб. عَشَقَ, ивр. רָשַׁף) в иудейской теологии: образ, который родился из синтеза LI главы III книги «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида и ряда каббалистических текстов — в частности, комментариев к Торе Менахема бен Беньямина Реканати (Wirszubski 1989: 153–160).

⁴³ Вероятным источником этого образа можно считать «Путеводитель растерянных» Моисея Маймонида (2.12), где тот, изъясняя смысл еврейского глагола רָשַׁף, говорит о Боге как о неиссякаемом изобильном источнике.

живых вод, которые, сначала будучи восприняты в ангельском уме (*mente*), затем — благодаря любви! — орошают душу, которая при посредстве движения небес производит то, что в чувственном мире снова рождается у нас. Ангел не воспринял бы потока божественной доброты, если бы сам не обратился к ней, а обращение его происходит не иначе, как через любовь (как нам уже приходилось говорить). Сходным образом и душа не приобщилась бы ангельского света, если бы сама не обратилась к нему через любовное желание. А значит, любовь — вот причина произведения всякой вещи, которая исходит от Бога, — если под любовью разуместь то, что разумели под ней Платон и наш Поэт. Но не через любовь, которая в Боге, как полагает Марсилио, — потому что тогда в Нем было бы несовершенство, — а через любовь творений к Нему, как показали мы, и притом таким именно путем, как мы показали выше.

...от Него исходит то, что в Нем живет, то есть то, что живет в том уме (*mente*). И для того, чтобы показать, что любовь эта — не признак и не качество в том уме (*mente*), но принадлежит к его сущности (*a lei sostanziale*), Поэт наш говорит: то, что содержится в уме, пребывает в этой любви, посредством которой обретают совершенство идеи в нем, и затем любовь эта изливается в душу, создавая и украшая всё то, что содержится в чувственном мире. Остальные же стихи этой строфы ясны из сказанного выше и не нуждаются в ином истолковании, к тому же прежде, в первой и второй книгах⁴⁴, было объяснено, какова эта вечная любовь, от которой душа наша непрестанно пылает, когда нас, оледеневших в холоде материи, достигает ощущение этого жара. А значит, по праву, сочувствуя Давиду, мы можем сказать: воды проникли в сокровенные глубины души нашей⁴⁵. Блажен тот, кто может сказать: и великое множество вод сей моей телесной бездны не погасило во мне огня небесной любви.

⁴⁴ Речь об основном комментарии.

⁴⁵ Пс. 68:2.

Литература

- Иванова, Ю.В. (2007), “Возрождение философии. Джованни Пико делла Мирандола”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.406–438. М.: ИМЛИ РАН.
- Монье, Ф. (1904), *Опыт литературной истории Италии XV века. Кватроценти*. Пер. К.С. Шварсалона. СПб: Издание Л.Ф. Пантелеева.
- Пико делла Мирандола, Дж. (1981), “Речь о достоинстве человека. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени (пер. Л.М. Брагиной)”, in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.243–305. М.: «Искусство».
- Фичино, М. (1981), “Комментарий на «Пир» Платона (пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка)”, in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.139–241. М.: «Искусство».
- Фичино, М. (2020), *Платоновская теология о бессмертии душ в восемнадцати книгах*. Пер. А.А. Тыжова. М.: Владимир Даль.
- Шалагинов, Д.С.; Гурьянов, И.Г. (2025), “О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино”, *СХОЛН (Scholē)* 19.1: 417–453.
- Шнейдер, М.А., пер. (2010), *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных* [Часть 1]. Иерусалим: Маханаим; М.: Гешарим / Мосты культуры.
- Allen, M.J.B. (2008), “The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the *Commento* and the *Heptaplus*”, in M.V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, 81–113. Cambridge University Press.
- Barolini, T. (1998), “Dante and Cavalcanti (On Making Distinctions in Matters of Love): *Inferno* V in Its Lyric Context”, *Dante Studies* 116: 31–63.
- Benivieni, H. (1519), *Opere di Hieronymo Benivieni*. Firenze: Giunti.
- Bland Kalman, P. (1995), “Eliaja Del Medigo, Unicity of Intellect, and Immortality of Soul”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61: 1–22.
- Casoretti, A.M. (2020), *Pico della Mirandola. O Esoterismo como categoria filosófica*. Diss. Pontificia Universidade Católica de São Paulo.
- Ficino, M. (1987), *El libro dell'amore*. A cura di S. Niccoli. Firenze: Olschki.
- Etheridge, J.W., tr. (1862), *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.
- Garin, E. (1937), *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*. Firenze: Le Monnier.
- Gilbert, F. (1951), “On Machiavelli's Idea of Virtù”, *Renaissance News* 4.4: 53–55.

- Hames, H.J. (2001), "Elia Del Medigo: An Archetype of the Halachic Man?", *Traditio* 56: 213–227.
- Ivanova, I.V. (2007), "Rinascita della filosofia. Giovanni Pico della Mirandola", in M.L. Andreev (ed.), *Storia della letteratura italiana*, 2.1.406–438. Mosca: IMLI RAN. (In Russian.)
- Kahn, V.A. (1994), *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton University Press.
- Lankila, T. (2009), "Aphrodite in Proclus' *Theology*", *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3: 21–43.
- Lubac, H. de (1974), *Pic de la Mirandole*. Paris: Aubier Montaigne.
- Mesnard, P. (1965), *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. 2 voll. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Novak, B.C. (1982), "Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45: 125–147.
- Ogren, B. (2016), *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought. Ma'aseh Bereshit in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492–1535*. Leiden; Boston: Brill.
- Pico della Mirandola, G. (1942), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. A cura di E. Garin. Firenze: Vallecchi Editore.
- Pico della Mirandola, G. (1984), *Commentary on a Canzone of Benivieni*. Translated by S. Jayne. New York; Berne; Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Salchenberger, S.J., tr. (1967), *The Commentary of Giovanni Pico della Mirandola on a Love Song of Girolamo Benivieni. Translated with Introduction and Notes*. Diss. The Johns Hopkins University.
- Scarabelli, M. (2011), *Il «ver sentire». Nuovo commento a Donna me prega di Guido Cavalcanti*. Diss. Scuola Normale Superiore di Pisa.
- 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.)
- Toth, Z.V. (2022), "Sine qua non Causes and Their Discontents", *Res Philosophica* 99.2: 139–167.
- Wels, V., ed. (2001), *Philipp Melanchthon. Elementa rhetorices*. Berlin: Weidler.
- Wind, E. (1967), *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Harmondsworth: Penguin.
- Wirszubski, C. (1989), "Mors osculi", in Id., *Pico's Encounter with Jewish Mysticism*, 153–160. Harvard University Press.
- Zatelli, I. (2017), "Biblical Culture and Jewish Tradition in the Works of Giovanni Pico della Mirandola", *Revue européenne des études hébraïques* 19: 75–94.