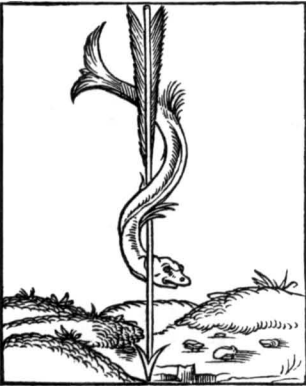




Йоан Петру  
Кулиану

Эрос  
и магия  
в эпоху  
Возрождения





**Ioan Peter Couliano**

**Éros et magie  
à la Renaissance  
1484**

**Fiammarion**

**Paris**

**1984**

Йоан Петру Кулиану

Эрос и магия  
в эпоху Возрождения  
1484

*Перевод с французского*

Научный редактор  
*Матвей Фиалко*



Издательство Ивана Лимбаха

Санкт-Петербург

2017



УДК 59.961.4 (4) «15» = 161.1 = 03.133.1

ББК 86.41(4) 511.1-021\*83.3

К 90



Перевод *Аллы Смирновой*

(Часть III и Приложение X переведены *Анастасией Захаревич*)

**Кулиану Йоан Петру.** Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484 /  
К 90 Пер. с фр.; Науч. ред. М. М. Фиалко; Вступит. ст. О. В. Горшуно-  
вой. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. — 592 с., ил.

**ISBN 978-5-89059-299-6**

Историческое исследование проблемы магии и фигуры мага. Автор утверждает, что пропасть, разделяющая наше восприятие и видение мира человеком Возрождения, не так глубока, как это порой представляется. Необходимо обладать незаурядной смелостью, чтобы утверждать, что маг — это прототип обезличенных систем массмедиа, механизмов по «промыыванию мозгов», глобальной манипуляции сознанием, осуществляющих оккультный контроль над массами. Обращаясь к творчеству величайшего ученого и мага XVI века Джордано Бруно, которого Кулиану называет «великим манипулятором», автор отмечает, что всякая магия основана на эросе, в том числе магия социальная или политическая, что между магией и эротическим влечением существует инструментальное сходство: маг, как и влюбленный, выстраивает вокруг интересующего его объекта разнообразные ловушки, а искусство любви или оболъщения структурно схоже с задачей мага.

*Подбор изобразительных материалов*

Алексей Наумов

© Editions Flammarion, Paris, 1984

© А. Н. Смирнова, перевод, 2017

© А. Б. Захаревич, перевод  
(Часть III, Приложение X), 2017

© О. В. Горшунова, статья, 2008, 2017

© А. В. Наумов, дизайн обложки, 2017

© Издательство Ивана Лимбаха, 2017

О. В. Горшунова

## ЙОАН КУЛИАНУ: В ЧЕТВЕРТОМ ИЗМЕРЕНИИ\*

Идея существования скрытого знания... растёт и укрепляется в умах людей при понимании ими неразрешимости многих стоящих перед ними вопросов и проблем.

*Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной

В 1996 году во время пребывания в Италии мне по случаю попала в руки только что вышедшая в свет книга Теда Энтона\*\* «Эрос, магия и убийство профессора Кулиану» (*Anton 1996*). Написанная в духе классического детектива, книга основана на реальных фактах: это результат многолетнего журналистского расследования и цикл биографических очерков, рассказывающих об удивительной судьбе и загадочной смерти хорошо известного в Новом и Старом Свете современного ученого — религиоведа и писателя Йоана Кулиану, трагически погибшего в 1991 году. Заполучив копию экземпляра, присланного автором моему коллеге — профессору Университета Салерно Д. Касадио, лично знавшего Й. Кулиану, по возвращении в Москву я несколько раз в течение года пыталась дочитать ее до конца: некоторые факты биографии Кулиану и

---

\* Сокращенный вариант статьи впервые опубликован: Этнографическое обозрение. 2008. № 6.

\*\* Тед Энтон — профессор Университета им. Винсента де Поля (*De Paul University*) в Чикаго.

обстоятельства его смерти просто шокировали. К тому же история жизни этого человека, как лакмусовая бумага, проявляет ситуацию, до боли знакомую многим нашим ученым: не понаслышке, обнажая проблемы, которые у всех на слуху: взаимоотношения науки и власти, причины «утекания мозгов» и судьбы эмигрантов из бывшего соцлагеря, порой оказывающихся в плену собственных иллюзий и веры в западный миф; взаимоотношения внутри самого научного сообщества со всеми его интригами и прочими сложностями. Иными словами, в ней есть все, что «наболело», но на что мы часто закрываем глаза, стесняясь говорить об этом откровенно и публично, и что лишь иногда скороговоркой упоминается в СМИ и на собраниях нашего научного сообщества. Разумеется, данная статья несколько не претендует на освещение этих проблем. Моя задача скромнее — рассказать о талантливом ученом, незаурядной личности, который сделал себя сам, став человеком-легендой, для многих — символом свободомыслия, и который, как и многие его предшественники, жившие в эпоху Возрождения и бывшие предметом его исследований, поплатился за это жизнью.

В то время как за рубежом труды Кулиану регулярно издаются и переводятся на различные языки, во многих странах проводятся конференции, публикуются книги и статьи об ученом и его творчестве\*, в России о нем и его работах почти ничего не известно даже специалистам в области религиоведения\*\*. Эта первая в России статья, посвященная Йоану Ку-

---

\* Anton 1992, 1996; Ciurtin 2005; Casadio 1993a, 1993b, 2001, 2002; Eco 1997; Idel 2001; Marchiand 1993, 2001; Sorin 2001, 2003; Zolla 1990 и мн. др.

\*\* Мне удалось обнаружить лишь переведенный на русский язык «Словарь религий, обрядов и верований» (Элиаде, Кулиано 1997), написанный в соавторстве с М. Элиаде, и поэтому, очевидно, удостоившийся внимания издателей.

лиану, написана в надежде привлечь внимание специалистов, издателей и более широкой аудитории к его творчеству. Она основана на материалах, которые пришли ко мне разными путями, главным образом во время зарубежных поездок, в том числе на конгрессы Международной ассоциации истории религий (IANR), в которой в свое время состоял Кулиану; в период моего полугодового пребывания в 2003 году в Гарвардской Богословской школе, в Центре изучения мировых религий (CSWR), возглавляемом в это время Лоуренсом Саливаном, который был дружен с Йоаном, помогал ему, когда тот приехал в США, и написал предисловие к последней книге Кулиану, опубликованной уже посмертно (*Culianu* 1991c). В статье использованы публикации о Кулиану, его собственные труды, работы других авторов, а также переписка Й. Кулиану с М. Элиаде и содержание моих бесед с зарубежными коллегами, лично знавшими Кулиану, прежде всего с профессором Д. Касадио, за что я выражаю ему свою особую признательность.

### *Из тени отравленного прошлого*

В ходе расследования убийства Йоана Кулиану полиция Чикаго обнаружила на столе его кабинета в Школе богословия Чикагского университета три ореха, привезенные кем-то из Румынии, с дерева в саду, где он часто играл в детстве. Друзья говорят, в последние годы он часто с ностальгией вспоминал свой родной город Яссы, его тенистые аллеи, извилистые мощеные улочки, и с восторгом восклицал: «Вот увидишь, мы устроим такой праздник!» — обсуждая с невестой Х. Виснер запланированную поездку в Румынию, первую за долгие годы эмигрантской жизни.

Йоан Кулиану родился 5 января 1950 года в семье аристократической интеллигенции, хорошо известной в городе и игравшей заметную роль в культурной жизни местной элиты.

Его дед, как и прадед, был ректором Университета в Яссах, одного из старейших университетов Румынии; отец — юрист и математик — тоже работал в этом университете и был заметной в интеллигентских кругах фигурой до тех пор, пока не потерял все, включая работу, в конечном итоге — жизнь, после прихода к власти коммунистов. Не выдержав преследований, он помешался рассудком и умер на 51-м году жизни, когда Йоан был еще ребенком. Кулиану не без гордости рассказывал друзьям о былом благополучии своей семьи, хотя всего этого он уже не застал. Все, что он помнил из своего детства, — несколько тесных комнат, пропахших гниющей обивкой, в которые семья вынуждена была переселиться из большого дома, экспропрированного новой властью, и еще сад с ореховыми деревьями, окруженный высоким забором, где он играл в одиночестве, изолированный от детей из «благонадежных» семей.

Не получив от своих состоятельных предков каких-либо материальных благ, Йоан унаследовал от них нечто более важное — страсть к познанию. Вопреки сложным обстоятельствам и благодаря своим способностям в 1967 году он поступил в Бухарестский университет на факультет иностранной литературы, где занимался классическими языками (латинский, древнегреческий) и древними культурами, санскритом и индийской философией. Особый интерес он питал к философии и религии итальянского Возрождения, отразившийся в его дипломной работе «Марсилио Фичино и платонизм эпохи Возрождения» (1972). Вместе с двумя его более ранними работами о философии и магических аспектах творчества Джордано Бруно она легла в основу одного из его главных трудов — «Эрос и магия эпохи Возрождения», который впервые был опубликован на французском языке (Culianu 1984) и позднее переведен на другие языки\*.

---

\* Книга была переведена на английский (1987), румынский (1994), итальянский (1995), испанский (1999) языки.

Рано проявившийся яркий талант Кулиану как исследователя не остался незамеченным, многие прочили ему «звездное» будущее. Он был еще очень молод, но достаточно амбициозен, уверен в себе, знал цену своим способностям и был полон желания реализовать их во что бы то ни стало. Тогда казалось, он сможет одолеть проклятие, возложенное на семью, и найти себе достойное применение. Однако перед окончанием университета его, как и других отличившихся выпускников, попыталась завербовать тайная полиция, поставив перед выбором: пойти на сделку с совестью или отказаться от того, к чему он чувствовал призвание. Отвергнув предложение сотрудничать с Секуритате, он оказался в положении своего отца — после окончания университета не мог получить работу по специальности и даже публиковаться. Несомненно, способный молодой человек нашел бы себе применение и в другой сфере. Однако наука была не только его призванием. Он должен был продолжить дело своих почивших предков (деда и прадеда), с которыми всегда ощущал внутреннюю связь. Конечно, он хотел, чтобы им гордились мать и сестра, которых он беззаветно любил. Но главное — его успех (и не просто успех, он должен стать лучшим!) был для него самого своего рода вызовом системе, протестом и даже реваншем за гибель отца, за его собственное, как он говорил, «отравленное прошлое». В этой ситуации оставался лишь один выход — уехать из страны. В 1973 году такая возможность появилась: Йоан получил грант от Итальянского министерства иностранных дел на кратковременную летнюю стажировку в Итальянском университете для иностранцев в Перудже.

Во втором многотомном издании Энциклопедии религии, выходившем в первый раз под редакцией М. Элиаде, говорится, что его пребывание в Италии было успешным. Он часто публиковался в журналах *Aevum* и *Studi e materiali di storia delle religioni*, написав множество статей и рецензий, касающихся различных областей истории религии и методологии иссле-

дований религий. Последующее направление его исследований прослеживается по статьям, опубликованным в престижных журналах, таких как *Numen* (после 1975) и *Revue de l'histoire des religions* (после 1976; *Culianu* 2005, 2079–2081). На этом я останавлиюсь, чтобы показать, что стоит за сухими фактами биографии, чего стоило 22-летнему человеку стать «невозвращенцем», через какие тернии пройти и добиться успеха, которому завидовали его коллеги — молодые итальянцы, не сталкивавшиеся с культурно-языковыми, бытовыми и прочими трудностями эмигрантской жизни.

Стажировка была короткой, но и этого времени оказалось достаточно, чтобы понять — шансов остаться в Италии на легальном положении, а следовательно, получить то, к чему он так стремился, почти не было. Он был обречен на бездомную жизнь и полуголодное существование, но не эти проблемы его тогда волновали. Мучительным было осознание, что он сжигал все мосты: обратного пути в Румынию не было. Он знал, что, возможно, никогда не увидит мать и сестру, знал и то, что его «предательство» может иметь и для них печальные последствия.

Был последний день первого этапа его легального пребывания в Италии. Другие румынские стажеры паковали чемоданы. Приехавшая с той же целью в Италию одна из соотечественниц Кулиану, его друг, рассказывала, что с первого до последнего дня пребывания в Италии он мучительно принимал решение, от которого зависела его судьба и судьба его близких. Срок стажировки был ненадолго продлен, но все же пришел день, когда нужно было принимать бесповоротное решение. Он остался, и жизнь его тут же изменилась. Лишившись права дальнейшего пребывания в Италии, он вместе с тем лишился и всего остального — жилья, средств к существованию, нормальных условий для научной работы. Иногда знакомые итальянцы предоставляли ему временный кров, но в конечном итоге, как обычный *émigré*, он оказался в лагере для

беженцев в Риме. Репетиторство, мытье посуды в ресторанах, чистка общественных туалетов... К этому ли он стремился? Во имя чего такие жертвы? Надежда, хотя и слабая, еще была: он писал проекты и отправлял их в различные итальянские университеты в поиске возможности продолжить дело, которому собирался посвятить себя. Но мысль о том, что цель не только не приближалась, но двигалась в прямо противоположном направлении, подавляла. Иногда он чувствовал приступы депрессии, и в один из таких моментов произошло то, чего он боялся больше всего. Из Румынии пришло известие о неприятностях в семье. Мать и сестра «невозвращенца» потеряли работу. Это было последней каплей, повлекшей за собой попытку самоубийства: перерезав вены на обоих запястьях, он лишь чудом остался жив. Подробности этой истории неизвестны; Кулиану не рассказывал об этом даже тем, с кем был дружен, и всегда носил рубашки с длинными рукавами, тщательно скрывая следы.

### *Времена меняются*

«Tempora mutantur» — любимое выражение оптимистичных итальянцев, которое, возможно, слетело с уст Кулиану, когда произошел новый поворот в его жизни. В ноябре 1974 года он узнал, что успешно прошел конкурс и получил стипендию от Итальянского Национального совета по исследованиям для продолжения образования в одном из престижных гуманитарных вузов страны — Миланском католическом университете Сакро Куоре (Universita Cattolica del Sacro Cuore). Теперь ему уже не надо было думать о своем статусе, о том, как выжить (помимо стипендии, он получал жалованье, поскольку его взяли на должность помощника профессора). Но главное — у него появилась возможность двигаться к цели.



Расположенное в бывшем бенедиктинском монастыре Сан-Амброджио, здание университета с его величественными колоннадами галерей, образующими внутренние живописные дворики, многочисленными скульптурами святых и фресками эпохи Возрождения, все еще хранит аромат прошлого, сочетающий в себе нечто мистическое и возвышенное. Находясь там во время своей недавней поездки на конференцию, глядя на все это великолепие, я пыталась представить, что ощущал в стенах «Святого Сердца» человек, который еще совсем недавно был в полном отчаянии, не видя выхода из тупика. Невольно вспомнилась фраза, произнесенная коллегой и другом Й. Кулиану Ф. Е. Рейнольдсом в день его смерти: «У него были все основания чувствовать себя на вершине мира. Перед ним открылось все». Хотя сказанное относилось, видимо, к его американскому периоду жизни, когда он уже был известным в мире специалистом-религиоведом, взлет его научной карьеры начался именно отсюда, из Сакро Куоре. Здесь Йоан занимался греческим языком, ивритом, более всего — историей религии, посещая лекции по гностицизму современного итальянского «классика», профессора Уго Бьянки, который сделал его своим помощником. Почти сразу он начал работать над докторской диссертацией под руководством того же Бьянки, защитив ее уже через два года. Диссертация под названием «Гностицизм и современная философия: Ганс Джонас» легла в основу его монографии, изданной в Риме 1985 году под тем же названием (*Culianu* 1985). Хотя этот этап был успешным и продуктивным, очевидцы говорят, что Кулиану почти всегда был замкнут в себе, грустен, редко и мало говорил о личном даже с теми, с кем был дружен; его не видели на вечеринках в университете. Но неожиданно он становился общительным и оживленным, когда встречал здесь кого-нибудь из соотечественников. Когда на конференции появлялся румын, вспоминает Д. Касадио, он забывал обо всех, никогда не оставался с участни-

ками на фуршет или банкет, а уединялся с гостем для беседы где-нибудь в баре.

В 1976 году Кулиану покинул Италию, уехав в Нидерланды, где преподавал в Институте романской филологии Гронингена историю религии, историю культуры Румынии, посещал курсы лекций по магии профессора Г. Г. Киппенберга, и провел здесь в общей сложности десять лет жизни. В это же время он работал над двумя своими диссертациями под руководством известного французского историка и антрополога религий, профессора Мишеля Меслина, с которым познакомился в Ланкастере в августе 1975 года на конгрессе Международной ассоциации истории религии (IAHR). Обе диссертации защищались в Сорбонне. Одна из них связана с темой экстатических техник и символикой путешествий в иные миры, которые рассматриваются в широком культурно-временном диапазоне — от эллинизма до ислама (*Expériences de l'extase et symboles de l'ascension, de l'Hellénisme à l'Islam*, защищена в 1980); другая представляет собой исследование дуализма на основе анализа западной мифологии (*Recherches sur les dualismes d'Occident: Analyse de leurs principaux mythes*, защита состоялась в 1987). В этот же период были опубликованы две его монографии на французском языке, пополнившие список основных работ Кулиану, которые впоследствии были переведены на итальянский язык\*.

Это время насыщено событиями, связанными не только с его научной деятельностью: В Нидерландах он познакомился с румынской эмигранткой по имени Зоя и женился, но союз оказался непрочным. В 1986 году он встретил другую женщину — американку, студентку Гарвардского университета Хиллари Виснер, которая позднее стала его невестой и соавтором

---

\* «Техники экстаза...» (Couliano 1984b) переведена и издана в Италии в 1986 г., «Исследования западного дуализма...» (Couliano 1986) — в 1989 г.

ряда работ. В последние годы пребывания в Европе он много ездил по миру, но, как отмечали его коллеги, он все реже появлялся на европейских конференциях, и все чаще его видели в США — в Чикагской Богословской школе, возглавляемой тогда знаменитым его соотечественником Мирчей Элиаде.

### *Слепящее солнце гуру*

Своей блистательной карьерой, помимо необычайных способностей и личных качеств, Кулиану обязан ряду выдающихся ученых, с которыми и под руководством которых ему довелось работать в различных странах мира. Но главным его мэтром стал Мирча Элиаде — «интеллектуальный гуру мировой величины», как его называют на Западе. Встреча с ним в 1975 году сыграла ключевую роль в жизни молодого ученого, но история их взаимоотношений, не лишенная драматизма и вопросов, на которые нет простых ответов, началась раньше.

Формирование Кулиану как ученого и как личности происходило под сильным влиянием «элиадизма». Несмотря на «табу», наложенное румынской цензурой на публикации М. Элиаде, Йоан находил возможность изучать ранние труды опального ученого-эмигранта еще до поступления в университет. В студенческие годы, когда он уже точно знал, как собирается распорядиться своей дальнейшей жизнью, и круг его интеллектуальных запросов был предельно ясен, его отношение к Элиаде было, очевидно, таким, какое часто возникает у молодого исследователя к какой-либо ученой знаменитости, которая становится буквально путеводной звездой. Дипломная работа Кулиану не случайно тематически была очень близка диссертации Элиаде на соискание степени магистра, которая также была посвящена философам итальянского Возрождения — от Марсилио Фичино до Джордано Бру-

но. Если сравнивать направления их научных поисков, можно сказать, что Кулиану буквально шел по следам своего кумира. Темы, проходящие «красной нитью» в его работах, начиная с самых ранних — эрос, магия, смерть, экстатические техники, путешествие в иные миры — были основными в творчестве Элиаде. Показательно и то, что первой монографией Кулиану стала книга «Мирча Элиаде», изданная в Италии в 1978 году (*Culianu* 1978)\*.

Параллели в жизни этих двух людей можно увидеть не только в области профессиональной. Элиаде и во многом другом (если не сказать больше) был для Кулиану образцом, примером для подражания, чью судьбу, осмелюсь предположить, он пытался повторить и принимая решение покинуть Румынию. Не только вынужденные обстоятельства, но и желание приблизиться к «светилу», кажущемуся недостижимым и таким влекущим, заставляло его двигаться к цели, невзирая на последствия. Он мечтал о встрече с «гуру» и верил в то, что его кумир когда-нибудь «в реальности» станет его учителем и наставником; он надеялся, что тот примет участие в его судьбе. По приезде в Италию он написал письмо Элиаде и с нетерпением ожидал ответа. (По некоторым сведениям, он написал ему еще раньше, из Румынии, и даже получил обнадеживающий ответ.) Когда срок стажировки подходил к концу, долгожданное письмо было получено. Однако вместе с ним пришло и освобождение от иллюзий: Элиаде желал молодому человеку успеха, в вежливой форме дав понять, что ничем не может ему помочь. Потрясение было сильнейшим, ведь это был единственный шанс и весомое «за», которое перевешивало всевозможные «против», когда Кулиану принимал самое трудное в жизни решение. Но это обстоятельство не изменило его отношения к Элиаде; преданность своему

---

\* В Румынии она переиздавалась в 1995, 1998 (Bucurcsti: Nemira) и в 2004 гг. (Iasi: Polirom).

кумиру он будет хранить всегда, даже в самые горькие минуты разочарований.

Впервые они встретились в Школе богословия Чикагского университета, куда Кулиану, будучи еще аспирантом Миланского католического университета, отправился на четырехмесячную стажировку. С того времени их отношения, профессиональные и личные, становились крепче и сильнее, несмотря на то что еще долгие годы после первой встречи их разделял океан. Как-то в разговоре о Кулиану с одним зарубежным ученым мой собеседник обронил фразу: «Без Элиаде не было бы Кулиану». Возможно, но история, как известно, не знает сослагательного наклонения. К тому же Йоан обладал феноменальными способностями и во многих вопросах не уступал своему учителю. Он свободно владел восемью языками (как и Элиаде), был специалистом в различных областях знания, помимо религиоведения (антропология, когнитивистика, лингвистика и филология, философия, политология и другие). Дожив до своего сорок первого дня рождения, он успел защитить три диссертации, стал автором 17 книг\* и сотен статей, огромное научное значение которых у специалистов не вызывает никаких сомнений. Коллекция его работ, издающаяся сейчас в Румынии, предположительно составит 40 томов. Не стоит сбрасывать со счетов и тот вклад, который внес Кулиану в «дело жизни» самого Элиаде. Практически сразу после их встречи в США и до последнего дня своей жизни он занимался изданием трудов учителя, писал рецензии на его книги и статьи, заканчивал то, что не успел сделать Элиаде при жизни. Однако было бы по меньшей мере неосмотрительно рассматривать отношения этих двух людей сквозь призму общих, сугубо профессиональных, интересов. Они

---

\* Научные труды: *Couliano* 1984a, 1984b, 1986; *Culianu* 1978, 1981, 1983; 1985, 1987, 1989a, 1991a, 1992; *Culianu*, *Wiesner* 1991 и др. Художественная литература: *Culianu* 1989b; *Culianu* 1991b.

были гораздо сложнее, глубже, личностнее. Кулиану был не просто учеником, а «любимым» учеником, о чем Элиаде много раз говорил и писал в своих мемуарах (*Eliade* 1990), в предисловиях к книгам Кулиану (*Culianu* 1978, 1987). Позднее ученик стал коллегой и доверенным лицом. «Мое восхищение Кулиану искренне и безгранично», — говорил Элиаде (цит. по: *Culianu* 1993: 8). Он назначил Кулиану своим литературным душеприказчиком (*literary executor*), о чем сообщил ему в письме за три года до смерти (*Eliade, Culianu* 2004, Letter 92. March 3, 1983). В 1986 году, когда дни Элиаде были сочтены, Кулиану приехал в Чикаго в качестве приглашенного профессора Школы богословия. В апреле того же года, в последний день жизни Элиаде, Кулиану находился подле смертного ложа умирающего мэтра.

Историю этих двух людей можно было бы назвать идеальной, но ничего такого, как известно, в нашем мире не бывает. И в ней была ложка дегтя, возможно, единственное понастоящему серьезное обстоятельство, омрачавшее их отношения, — некоторые факты биографии Элиаде, его связь с «Железной гвардией» (*Garda de Fier*) — ультраправой организацией, идеология которой сочетала в себе фашизм, мистику, христианские идеи, деятельность которой основывалась на терроризме, погромах (прежде всего евреев), политических убийствах и так далее.

Тот факт, что Элиаде был причастен к движению гвардейцев, сегодня почти ни у кого не вызывает сомнений. Одни считают, что он был главным идеологом движения, его вдохновителем. Сами гвардейцы его называли «одним из нас». Другие полагают, что слухи о его ключевой роли в этом движении преувеличены и что Элиаде был введен в заблуждение своим учителем, Нае Ионеску.

Известно, что в 1938 году Элиаде по политическим мотивам был сначала отстранен от работы в Бухарестском университете, а затем арестован и заключен в концентрационный

лагерь, когда король Румынии Кароль II начал войну против «Железной гвардии», в содействии которой ученый подозревался. Известно также, что Элиаде отказался подписать публичное отречение от «Железной гвардии». Несколько месяцев спустя у него возникли серьезные проблемы со здоровьем, и он был переведен в клинику в Мороени из-за подозрения на туберкулез, а 12 ноября 1938 года освобожден без предъявления ему каких-либо обвинений. В начале — середине 1940-х годов, в «фашистский» период правления Антонеску, Элиаде перешел на дипломатическую работу (в 1940 году занимал пост атташе по культуре при посольстве Румынии в Лондоне, в 1941–1944 годах — в Лиссабоне). В 1945 году, не дожидаясь прихода к власти коммунистов, он решил не возвращаться на родину и отправился во Францию, где благодаря связям в академических кругах (прежде всего с Жоржем Дюмезилем) снова начал преподавать и полностью ушел в мир науки. О его политическом прошлом почти забыли, но в середине — конце 1970-х годов, именно в то время, когда между Кулиану и Элиаде завязываются отношения, оно вновь дало о себе знать.

В различных европейских изданиях появились публикации, в которых Элиаде обвинялся в причастности к «Железной гвардии». В 1976 году в «Энциклопедии Европы», изданной в Италии, в статье об Элиаде (без имени автора) ученый был выставлен «одним из самых ярых защитников <...> традиционного права в гуманитарных науках» (*Enciclopedia* 1976, 449), в другом энциклопедическом издании, вышедшем в следующем году также в Италии, Амброджио Донини, автор статьи «Феноменология религии», назвал его антисемитом и филонацистом (*Donini* 1977, 189). Нападки не прекращались и в последующие годы. Элиаде довольно вяло реагировал на все это, но Кулиану, который верил в непогрешимость своего учителя, был серьезно озабочен и расстроен. Сначала намеками, затем открыто он пытался вызвать Элиаде в письмах

на откровенность: писал, что этот вопрос необходимо прояснить и прокомментировать в приложении готовящихся в то время к публикации трудов Элиаде, редактором и рецензентом которых был Кулиану.

Смутные подозрения появлялись, иногда они переходили в уверенность. Кулиану смущали некоторые совпадения, обнаруженные им в мифологии «Железной гвардии» и в работах Элиаде. Читая сочинение основателя движения К. Кодряну *Pentru legionari* (Моим legionерам), присланное ему Хорией Стамату, как говорят, по совету самого профессора, он пришел к выводу, что рассказ Элиаде «Великий человек» (*Eliade* 1969) был аллегорическим портретом Кодряну, что его роман «Запретный лес» (*Eliade* 1971) — это история создания движения, и что литература профессора отзывалась эхом во многих моментах истории «Железной гвардии». 10 января 1977 года в своем дневнике он написал: «Читаю *Pentru legionari* в полном отчаянии: его безумный антисемитизм ужасен». Касаясь мучительного для него вопроса, он пишет: «...я не могу согласиться с ним <Элиаде. — О. Г.> ...я нахожу идеологию „Железной гвардии“ столь же отвратительной, как и коммунистическую. Они так похожи... Неожиданность, что М. Е. <Мирча Элиаде. — О. Г.> был сторонником тоталитарного движения и остался преданным своей мифологии, переполняет меня горем...» Но даже после «прозрения», находясь в подавленном состоянии, он написал несколько дней спустя: «И все же я так его люблю, несмотря ни на что» (*Eliade, Couliano* 2004, примеч. 2). Он не лукавил, когда называл Элиаде «величайшим ученым», и был искренним в стремлении «докопаться» до истины, как бы ни была она ему отвратительна.

В мае 1979 года он отправил из Гронингена профессору очередное письмо, в котором сообщал о других скандальных публикациях, появившихся в Италии, с очередными обвинениями в адрес Элиаде. Итальянский германист, историк и писатель Фурио Джеси, рассуждая в своей книге «Культура



правых» о терроризме в Италии как «эманации» политики правых, утверждал, что Элиаде в этой «культуре» играл более разрушительную роль, чем сам Эвола\* (*Jesi* 1979). В статье Энрике Филиппине, опубликованной в *La Repubblica* в том же году, эта тема также была озвучена, и, кроме прочего, в ней утверждалось, что «профессор М. Э. сдавал румынских евреев СС, тем временем занимаясь написанием серьезных книг по истории религий» (*Filippini* 1979). Называя эти обвинения безумными, глупыми и необоснованными, Кулиану пишет в письме Элиаде: «...я все же задаю себе вопрос — откуда он взял эту (несомненно, ложную) информацию?» (*Eliade, Couliano* 2004, Letter 64. May 11, 1979).

Желая знать всю правду и проявляя настойчивость, Кулиану вряд ли хотел «вывести на чистую воду» своего учителя, которого не просто уважал, но ставил выше всех, кого когда-

---

\* Джулио Чезаре Эвола (1898–1974) — итальянский мыслитель, эзотерик и писатель, выходец из аристократической сицилийской семьи, который за свою долгую и активную жизнь перепробовал много ролей в поиске самого себя. Артиллерийский офицер Первой мировой после войны стал одним из ведущих лидеров дадаистов в Италии, увлекся оккультизмом. Учения Эволы основывается на противопоставлении современному профанному миру сакрального мира традиции. Он превозносил особый тип человека, внутренне принадлежащего к миру традиции, но вынужденного внешне пребывать в антитрадиционном и десакрализованном мире. «Черный барон», как его называют, весной 1936 г. взял интервью у лидера румынской «Железной гвардии» Кодряну. В «Моей встрече с Кодряну», опубликованной в Риме в 1973 г. в *Civiltà*, он с восторгом писал, что это «одна из наиболее благородных и чистых фигур». В период правления Муссолини Эвола не пострадал, хотя иногда позволял себе критиковать фашистский режим. В автобиографии он пишет, что не знал о том, что нацисты уничтожали евреев, а если бы знал, то «не одобрил бы этого». Тем не менее во время Второй мировой войны он вызвался поработать на Германию, переводя масонские документы, и в 1951 г. был арестован за «содействие фашистам».

либо знал. Он был убежден, что его «самый уважаемый Профессор», как он всегда обращался к нему в письмах, должен публично опровергнуть слухи. Нападки некоторых авторов, скомпрометировавших себя симпатией к коммунистам или связями с «тоталитарными режимами», в частности упомянутый Донини\*, не могли пошатнуть его веру в учителя. Он не верил даже своему другу и коллеге Роберту Сканье, написавшему диссертацию об исследованиях Элиаде. Кулиану считал, что эта работа «необходима» для глубокого понимания творчества и мировоззрения Элиаде (Culianu 1998, 27). Но Сканье все же выявил некоторые факты, позволившие ему говорить о бывшей связи Элиаде с «Железной гвардией»\*\*. Это было единственное, с чем Кулиану не мог согласиться.

Пролить свет на смутные догадки мог только один человек — сам Элиаде, единственный, кому Кулиану безоговорочно верил. Его попытки вызвать учителя на откровенность

---

\* А. Донини, занимавшийся историей христианства и обратившийся позднее к догматическому марксизму, был также известной политической фигурой в Италии. Преданный Москве коммунист, каким его считали, Донини в 1949–1950 гг. пытался препятствовать публикации работ Элиаде в Италии, распространяя обвинительные в адрес последнего слухи, источником которых было румынское посольство. И позднее его суждения относительно Элиаде основывались на недостоверных и сомнительных источниках.

\*\* Диссертация «Religiosita cosmica e cultura tradizionale nel pensiero di Mircea Eliade, 1972–1973», защищенная в Туринском университете, не была опубликована, но в 1982 г. Р. Сканье опубликовал в Турине другую свою работу «Свобода и террор в истории. Происхождение и значение антиисторизма Мирчи Элиаде» (Scagno 1982). В 1974 г. Элиаде встретил Сканье в Университете в Яссах, где тот преподавал итальянский язык. Позднее в одном из своих опубликованных Дневников (Journal) он напишет: «Я признался ему, что обычно мне очень трудно читать такие работы. Когда меня хорошо понимают, мне нечего добавить; когда не понимают — что я могу еще добавить?»

какое-то время, казалось, оставались без внимания, но однажды Элиаде заговорил... Он писал, что его связь с «Железной гвардией» была опосредованной, через Нае Ионеску\*, и это никак не влияло ни на его мышление, ни на то, что он писал. Эти слухи и клевета, жертвой которой он был в период 1944–1968 годов и дома, и за рубежом, как он утверждал, были лишь предлогом для того, чтобы отстранить его от участия в университетской жизни. В то же время он не был категоричен в оценке деятельности гвардейцев и их лидера. Вот несколько цитат из его письма Кулиану от 17 января 1978 года: «Я не особенно доволен ссылками относительно К. З. К. <Корнелиу Зея Кодряну. — О. Г.>, поскольку это может вызвать недоумение... не знаю, что и думать; он был, конечно, честным человеком и сумел привести целое поколение в чувство; но, поскольку ему не хватало политической проницательности, он также допустил лавину репрессий... обезглавившую целое поколение, которое он „привел в чувство“...» (*Eliade, Culianu* 2004, Letter 40, Jan. 17, 1978).

Ответы Элиаде о его политическом прошлом не были убедительными. Он так и не сказал Кулиану всего, что тот ожидал услышать, но дал ему возможность узнать правду: после смерти мэтра Кулиану, как его душеприказчик, получил доступ к личному архиву покойного. Со слов Д. Касадио, когда Кулиану спросили, какова доля истины в слухах о прошлом Элиаде, он ответил: «Больше, чем мне бы того хотелось». Был ли жест Элиаде высшим проявлением доверия и искренности? Может быть, это было актом раскаяния? Об этом можно лишь догадываться.

Вообще, Мирча Элиаде никогда не отрекался от того, что когда-либо писал, никогда не признавался (во всяком случае, публично) в своих политических «грехах», он никогда их не

---

\* Нае Ионеску (1890–1940) — учитель Элиаде, профессор, один из первых представителей интеллектуальной элиты, поддержавших К. Кодряну.

признавал. Но столь харизматичную личность не могла не волновать собственная репутация, не только прижизненная — посмертная особенно. Возможно, именно поэтому в диалоге со своим учеником он всячески обходил неудобную для себя и «больную» для Кулиану тему, и когда речь шла о его собственной политической судьбе, и когда возникали вопросы о прошлой и современной истории Румынии. «Я чувствую дискомфорт, когда речь идет о моих политических взглядах», — признавался он, ссылаясь на то, что «полный отчет» по этому вопросу занял бы сотни или даже тысячи страниц и что у него нет ни времени, ни желания делать это. Он не только не проявлял желания касаться этих вопросов, но и пытался увести Кулиану от скользкой темы: «Не думаю, что кто-либо может написать объективную историю движения „Железной гвардии“ или нарисовать портрет К. З. К. Доступных документов недостаточно...» (*Eliade, Culianu* 2004, Letter 40, Jan. 17, 1978).

Действительно ли так думал ученый, который только тем и занимался всю свою жизнь (и делал это великолепно), что пытался найти ответы на сложнейшие исторические вопросы, которые невозможно осветить на основании документов из-за их полного отсутствия?

В послании Кулиану, датированном 13 февраля 1978 года, он пишет: «Я знал уже в 1938 году (и я говорил об этом — но только друзьям!), что наше поколение было обделено политической судьбой (в отличие от поколения наших отцов, которые создали «Великую Румынию»). Если бы я знал, что тебя заинтересует этот вопрос, то показал бы, когда ты был в Чикаго, все статьи, которые я опубликовал в период эмиграции в 1946–1960 годов. Хотя меня, так же как всех остальных, волновало то, что происходило в нашей стране, и я выступал против действующего режима, мой взгляд на проблему был таковым: эмигранты не могут сделать ничего, что могло бы непосредственно повлиять на политическую ситуацию; наше

единственное «политическое оружие» — культура; все, что создано румынами, что действительно значимо, — это шанс выжить; поскольку в стране <Румынии. — О. Г.> история, филология, литературная история и т. д. фальсифицированы, наша задача «делать науку» и говорить то, о чем ученые в стране не могли говорить». В конце того же письма он добавляет: «Постарайся сохранять нейтралитет и держись на расстоянии от итальянцев (и даже голландцев). Твое призвание и судьба — для „других горизонтов“. Ты должен любой ценой закончить и опубликовать свою диссертацию» (*Eliade, Culianu* 2004, Letter 41, Feb. 13, 1978).

В этом настойчивом и одновременно деликатном наставлении можно почувствовать ноту беспокойства, опасение Элиаде — не за собственную репутацию, а за судьбу Кулиану, стремление отвести его от возможной беды. Это особенно чувствуется в строках того же письма, где он пишет: «...„Объективное“ отношение <к истории Румынии. — О. Г.> может оказаться фатальным для автора, который попытался бы это сделать... После Бухенвальда и Аушвица даже честные люди уже не могут позволить себе быть „объективными“...» Очевидно, Элиаде знал гораздо больше о современном состоянии дел (о политической ситуации в Румынии, о страстях, бушующих в среде румынских эмигрантов за рубежом, о том, насколько опасны политические игры), чем мог сказать об этом человеку, которым дорожил, понимая, что «вся истина» может его погубить не в переносном, а в буквальном смысле.

### *Игра ума*

Диапазон профессиональных интересов Кулиану, касающихся различных аспектов истории и феноменологии религии, очень широк, но основное его внимание было сфокусировано на нескольких темах: экстатические техники в различных

религиозных практиках, оккультизм, гностицизм, мистический дуализм и так далее. Эти «вечные» темы в его работах получили новое звучание благодаря оригинальной и до сих пор далеко не всегда одобряемой консервативно настроенной частью гуманитарного бомонда (историками религии в основном) трактовке источников и смелой методологии. Много нареканий вызвала его работа «Мифы западного дуализма», первоначально изданная в Италии (*Culianu* 1989)\*, в которой Кулиану буквально бросил вызов «старой школе», утверждая, что исследовать исторические корни дуалистических мифов в разных культурах абсолютно бесполезно, так как природа самого принципа дуализма, который является и «принципом функционирования», и «принципом производства», универсальна. Иными словами, дуализм существует сам по себе, независимо от каких-либо мифических «воплощений», как априорная структура, запущенная самим механизмом мышления. Отталкиваясь от идей Элиаде, установившего связь между дуалистической мифологией и системой бинарной классификации, Кулиану пришел к заключению, что дуалистическое видение — не что иное, как логическое следствие работы мозга, состоящего из двух полушарий.

В поиске ответа на извечный вопрос «Что есть религия?» путем скрупулезного сравнительно-исторического анализа гетерогенных по своей форме моделей религиозно-мифологического видения, мистических образов и эзотерических практик, исследуя явления не только традиционные, но и те, что относятся к так называемым религиям Нового века (*New Age religions*), он все больше приходит к выводу о необходимости изучения феномена религии как универсальной системы, объяснение которой невозможно без использования методов точных и естественных наук, особенно тех, что связаны с ис-

---

\* Позднее работа была переведена и издана во Франции (1990), в США (1992).

следованием процесса мышления\*. В то же время он призывает не относиться скептически к достижениям «предшественников» современной науки — магии, гностицизму и так далее. В предисловии к первой главе своей последней книги, посвященной исследованию постижения Вселенной через мистические практики (экстатические путешествия в «иные миры», различные формы измененного состояния сознания (ИСС), состояния, близкого к смерти (СБС) и так далее), он говорит, что физики и математики в значительной степени ответственны за то, чтобы вернуть интерес к методам мистического познания мира. «Они <предшественники. — О. Г.> сделали шаг вперед, утверждая, что видимая вселенная обусловлена нашим восприятием и что невообразимые миры спрятаны в мелких частицах, возможно, даже в близком пространстве, окружающем нас» (Culianu 1991c, 12).

Благодаря оригинальным идеям, нестандартному подходу к исследованию религии, не говоря о бездонной эрудиции и литературном таланте, Кулиану стал одним из самых читаемых в США современных «академических» авторов. Но пожалуй, наиболее важным фактором популярности его трудов было то, что отличало его от других историков религии и что сделало его объектом критики со стороны «консерваторов», — страсть, с которой он предавался своим занятиям. Резонно задать вопрос: каково было личное отношение Кулиану к религии? Мнения об этом диаметрально расходятся. Единственное, с чем согласно большинство, — он не был «верующим» человеком в привычном понимании. Йоан происходил из еврейской семьи, знал иврит и много писал об иудаизме. Но,

---

\* Эти идеи подвигли его и на создание в 1990 г. журнала *Incognita*, где публиковались работы, базирующиеся на синтезе исторических и филологических наук, эпистемологии и когнитивистики. Журнал прекратил существование после смерти Кулиану. За период 1990–1991 гг. вышло четыре выпуска.

разговаривая с людьми, знакомыми с ним лично, мне ни разу не довелось слышать о том, что он был иудеем. В Италии ходили слухи, что Кулиану собирался стать католиком, когда работал у профессора Уго Бьянки. Однако, как сказал мне Д. Касадио, писавший диссертацию под руководством того же профессора в то же время, что и Кулиану, «это полный бред: Уго Бьянки был ревностным католиком и критиковал Кулиану за взгляды и методы, которые противоречили его <Бьянки> религиозным убеждениям».

Многие полагают, что Кулиану был скорее светским человеком. Ему не были чужды маленькие человеческие слабости: как говорят, он «любил быть хорошим потребителем», любил красивые вещи и заказывал их по каталогам, ценил хорошее итальянское вино, был галантен с женщинами, нравился им и отвечал им взаимностью. К тому же, говорят некоторые, по его собственному определению, религия — это не что иное, как «игра ума». Но можно ли допустить, что столь незаурядная личность, человек с глубочайшим, тонким внутренним миром не верил, что называется, ни в Бога, ни в черта? И что в его понимании означала «игра ума»?

Среди коллег Кулиану и тех, кто исследовал его работы, бытует мнение, что он не просто интересовался мистицизмом, оккультизмом, магией, но и сам был мистиком, оккультистом, магом. Т. Энтон в своих статьях и в книге о Кулиану пишет, что профессор проводил сеансы со студентами и аспирантами, на которых демонстрировал мастерство предсказателя, используя старинные карты и различные «магические» техники. Его «прогнозы» поражали точностью даже самых скептически настроенных людей. В одном из эпизодов рассказывается, как Кулиану раскрыл секреты одной из своих студенток — озабоченность карьерой, которую та тщательно скрывала от других, и оскорбленные чувства из-за любовного треугольника, в который она попала. Это было точно в цель и «ударило меня как порывом ветра», призналась она.



Т. Энтон, ссылаясь на свидетельства студентов и аспирантов, пишет, что Кулиану во время лекций в Школе богословия призывал их отбросить неверие, чтобы стать хорошими «детективами», способными проникнуть в сферу оккультного (Anton 1992). Некоторым штрихом к его «религиозному» портрету может быть признание невесты Хиллари Виснер: «Он изобрел своего рода религию, сосредоточенную на мне... мои друзья не могли этому поверить».

В статье о Кулиану Д. Касадио пишет, что он балансировал на опасной грани между изучением религий и практикой собственной религии. (Casadio 1993, 8). В разговоре с автором статьи я поинтересовалась, что он думает по поводу оккультизма Кулиану. «Никакой магической силой Йоан не обладал, он просто был увлечен оккультизмом и эзотеризмом как ученый, — ответил Касадио и добавил: — Правда, в некотором смысле он предсказал и мою судьбу».

Сам Кулиану об этом прямо не говорил (хотя многие считают, что его действия говорят сами за себя). Однажды кто-то из студентов, бывавший на его сеансах, спросил: «Как это работает?» — на что Кулиану ответил: «Это работает, потому что работает». В предисловии к одной из своих книг Йоан вспоминает случай, который произошел с ним в мае 1985 года в Шамбери во время конференции во Французском исследовательском центре, где он делал доклад на тему «Магия в эпоху Возрождения». В аудитории оказались три дамы, представившиеся «настоящими» ведьмами, и обвинили докладчика в том, что он говорит о вещах, о которых не может судить из-за отсутствия собственного опыта в области оккультизма. «Я охотно согласился с этим, — пишет он, — и смиренно попросил их с пониманием отнестись к бедному историку, который лишь выполняет свою работу». Он сообщает также другие любопытные детали, связанные с этим случаем: после этого инцидента несколько человек, присутствовавших в аудитории, потеряли сознание, а у него самого, как и у его коллеги-афри-

каниста Ханса Витте, началась страшная головная боль, которая не проходила даже после того, как они ушли из конференц-зала. Они с коллегой попытались найти этому случаю рациональное объяснение, исключаяющее воздействие магических заклинаний ведьм, но Кулиану все же принял решение «в будущем воздерживаться от подобных лекций» (Culianu 1987, xvi). Этот эпизод дал пищу для размышления и тем, кто считал Кулиану оккультистом, и их оппонентам\*. Хотя он не был однозначен в обсуждении собственных магических способностей, он не скрывал своей веры в силу магии. В начале мая 1991 года, незадолго до гибели, Кулиану выступал на конференции, посвященной американской научно-фантастической литературе, которая проходила в «Хилтоне» Шаумбурга (штат Иллинойс). Он читал доклад по магии Возрождения и участвовал в секции, где обсуждался, в частности, вопрос: всякая ли магия является вредной? Магия — это не беспорядок, — сказал он, — наоборот, она способна восстановить мирное сосуществование между сознательным и бессознательным, когда оно находится под угрозой.

Многие судят о пророческих способностях ученого по его рассказам, написанным в жанре фантастики и детективных историй, публиковавшихся в *Exquisite Corpse*\*\* в США и в журналах других стран мира. В них описываются события, которые имеют поразительные сходства с тем, что впоследствии,

---

\* We found a rational explanation to this in the awesomemistral *awesomemistral* a wind so fatal that Moroccan traditional law used to excuse a husband if he killed one of his wives during the windy season. Этот случай, как подтверждение оккультного мироощущения Кулиану, упоминается в книге Т. Энтон (Anton 1996: 119), а также в рецензии на нее Клер Фангер, где дается иная интерпретация события (Fanger 2000: 109–111).

\*\* *Exquisite Corpse* — журнал румынской эмигрантской интеллигенции в США, основан известным писателем А. Кудреску.

через несколько месяцев или лет, действительно происходило. Так, в коротком фантастическом рассказе «Вторжение в Джорманию» (искаженное название Румынии), опубликованном в Италии еще до переворота в Румынии 1989 году, описывается мятеж, аналогичный тому, что предшествовал перевороту и свержению Чаушеску. Второй рассказ, также опубликованный до известных событий на родине Кулиану, «Свободная Джормания» (*Culianu* 1990) — об уже состоявшейся революции, о том, какую роль сыграла в ней тайная полиция. Некоторые детали этой фантастической истории, например эпизод с показом фильмов, где фигурировали эксгумированные трупы нищих, выдаваемые лидерами переворота (из числа состоявших в тайной полиции, служившей прежнему режиму) за тела убитых повстанцев, совпадают с тем, что в действительности позднее имело место в Румынии (*Anton* 1992). Главное, что подчеркивают многие, видя в рассказах Кулиану пророческий подтекст, он знал не только о том, что все это произойдет, но и то, что революция в Румынии окажется лишь «псевдореволюцией».

Он писал и об убийствах, которые многие сравнивают с его собственным и считают, что он предвидел свою смерть. Его предчувствие близкого конца некоторые усматривают в странностях поведения. Х. Виснер незадолго до убийства Кулиану заметила, что он был необычно рассеян и расстроен, настаивал, чтобы она не уезжала в Кембридж, и когда смотрел на нее, провожая в аэропорту, выглядел таким подавленным, каким она никогда его раньше не видела. Как будто на его плечах была тяжесть всего мира, говорила она, думая тогда, что ему просто нужно хорошо отдохнуть. За неделю до гибели Кулиану проводил в Богословской школе Чикагского университета международную конференцию под названием «Другие Реальности: смерть, экстаз и путешествие в иные миры в современных исследованиях», где, как выразился его коллега Г. Д. Бетц, он говорил о смерти и загробной жизни как о чем-

то близком и знакомом (*Casadio* 1993, 7). Действительно, даже при первом взгляде на библиографию Кулиану нетрудно заметить, что исследованию вопросов, связанных с такими понятиями, как смерть, жизнь после смерти, путешествие в иной мир, он уделял повышенное внимание. К моменту его смерти уже находилась в печати книга, посвященная «путешествию в иные миры» (*Culianu* 1991c), еще раньше он опубликовал монографию под названием «Психанодия I: Исследование свидетельств, связанных с вознесением души...» (*Culianu* 1983), которую многие считают шедевром.

Конечно, этим «чудесам» можно, если постараться, найти «реалистическое» объяснение. Предсказания относительно грядущих политических событий в Румынии — Джормании, как можно догадываться, в значительной степени основывались на его отменном знании истории собственной страны, положении дел в современной политической ситуации Румынии, за которой он пристально следил, которую знал «изнутри» и мог анализировать на собственном опыте, на опыте своих близких. Феноменальные аналитические способности и особенно интуиция (о чем говорят многие) также помогали ему ставить точные «прогнозы». И предчувствиям собственной скорой смерти можно найти простое объяснение. В ходе расследования обстоятельств его гибели выяснилось, что за некоторое время до трагедии в его жизни стали происходить странные события (за месяц до этого из его дома был похищен компьютер, документы и другие вещи, что, как он признался своему другу, было «предупреждением»), он получал звонки и письма с угрозами.

Что касается его магических сеансов, надо учитывать, что Кулиану, как специалист в области оккультизма, отлично знал и, можно предположить, испытывал на себе различные магические приемы и экстатические техники. Не исключено, что сеансы, которые он проводил со своими студентами, были отчасти «трюком», рассчитанным на то, чтобы привлечь вни-

мание подопечных к предмету изучения. Иногда в своих опытах прорицателя он попадал в цель, но ведь никто не может знать наверняка, каков был процент этих попаданий. Возможно, ближе всего к истине в вопросе о магии Кулиану подобрался известный американский писатель-фантаст и сценарист Джон Кроули, который познакомился и подружился с Йоаном незадолго до его смерти, но прочел его работу «Эрос и магия...» раньше и находился под сильным впечатлением от нее. В своей статье «Силы тьмы» в *Washington Post* он пишет, что Кулиану «был или стремился быть магом: хорошим магом во всех смыслах. Это была игра, но он играл в нее без отдачи» (Crowley 1996).

Обычно ученые (за некоторым исключением) пишут о проблемах, которые их либо очень занимают в познавательном смысле, либо глубоко волнуют в личном плане. Интеллектуальные запросы Ученого, истинного исследователя, всегда являются отражением его экзистенциального мира, индивидуальных устремлений, его личного отношения к этому миру и к миру иному. Страсть, с которой Кулиану погружался в невидимую, таинственную сферу «иных миров» и сакрального знания, говорит о том, что это было непосредственно связано с его внутренним, личным миром, с его собственным «я». Однако (многие со мной согласятся) самые сокровенные мысли и выводы в трудах «мыслящих» авторов обычно не лежат на поверхности, они читаются между строк и понятны как бы по случайным и неуместно с точки зрения «непосвященного» брошенным фразам. Это происходит, как правило, не потому или не только потому, что о сокровенном не принято распространяться. Одна из главных причин — страх быть непонятым, высмеянным и отверженным даже в своем окружении (традиция, корнями восходящая к временам инквизиции, а возможно, и к более ранним этапам истории, к сожалению, дожившая до сегодняшнего дня). Известно, что Кулиану, как и другие харизматические ученые, обладающие

оригинальным мышлением, способные создать нечто не вписывающееся в «общепринятую» концепцию, а потому для многих неприемлемое, сталкивался с подобными проблемами. В академической среде, в университете, где он преподавал, как сказал мне один из его коллег, было немало тех, кто с недоверием относились к его увлечению оккультизмом, критиковали его методы обучения студентов. Это неприятие порой переходило в личную неприязнь. Не случайно после убийства Кулиану один из его студентов обронил фразу: «Теперь они счастливы».

Профессор Лауренс Саливан, известный на Западе религиовед, симпатизировавший Кулиану, объясняет его научные поиски стремлением выявить базовые структуры фанатизма и веры, чтобы найти «шаблон» предсказуемости самого процесса мышления. По мнению другого ученого, профессора религии Кэрола Залесского, основной интерес Кулиану заключался в понимании того, как разум изобретает миры и делает их столь реальными, что они действительно становятся реальностью. Л. Смит в статье «Игры ума: введение в научные исследования Йоана Кулиану» (*Smith 1992, 32*) также пишет о поиске теории, которая помогла бы не только объяснить «образцы» мышления прошлого, но предсказывать будущее. Его научная «формула», предназначенная для исследования истории и религий, должна была основываться на синтезе различных теорий, включая теории хаоса, фракталов\* и физику Эйнштейна. Его интерес к другим наукам (особенно к психологии и даже нейрофизиологии) был также вызван стремлением объяснить пока еще необъяснимое — универсальность сакрального знания о Вселенной, вышедшего из глубины веков и отразившегося в различных оккультных учениях, которое сегодня практически утрачено или

---

\* Фрактал (от *лат. fractus*, буквально: состоящий из фрагментов) — структура, состоящая из частей, каждая из которых подобна целому.

воспринимается (в его современных формах) как нечто экзотическое.

Несомненно, Кулиану верил в существование иных миров, в сверхъестественную мощь человеческого разума, который способен создавать не только абстрактные, мистические образы, но и «реальности» мира земной цивилизации. Он верил в возможность управлять этой силой и влиять на мир, столь далекий от совершенства. Именно в таком контексте следует понимать то, что он называл «игрой ума». Но что его, блистательного молодого ученого, хорошо известного в Новом и Старом Свете специалиста в своей области, человека, который наконец обрел счастье в личной жизни, не устраивало в этом мире, что и почему он хотел изменить в нем?

В небольшом фантастическом рассказе «Язык творения» (*The Language of Creation*), опубликованном в журнале *Exquisite Corpse* за месяц до смерти Кулиану, повествуется об одном ученом и истории, которая приключилась с ним, когда он неожиданно стал обладателем странной музыкальной шкатулки. Вещица была не обычная — в ней был заключен код языка, на котором говорит Бог, — Языка Творения.

Ученый долго пытался взломать секретный код, но ему это не удавалось. К тому же с ним начали происходить всеческие неприятности, и он понял, что рано или поздно его постигнет та же участь, что и прежних трех владельцев шкатулки, которые были убиты в прошлые века. Герой долго раздумывал, как поступить, и в конце концов, оставив шкатулку на дворовой распродаже, бежал на свободу, бежал от того, что стало его «интеллектуальной тюрьмой» — от страстного тайного желания изменить несовершенный мир.

В образе героя и в других деталях рассказа легко обнаруживаются сходства с реальным человеком — самим Йоаном Кулиану: ученый-историк сорока лет, который преподавал в университете и жил на берегу озера в современном, хорошо

охраняемом доме\*. Если исходить из того, что Кулиану действительно подразумевал себя, можно догадаться, что не устраивало ученого и что он хотел изменить. Герой его рассказа пытался взломать код с единственной целью — уничтожить «отвратительный» политический режим. Иными словами, то, что его не устраивало в «этом мире», было связано с политикой и общественным устройством.

### *Шкатулка с секретом*

Творчество Кулиану сделало его известным при жизни и «человеком-мифом» после смерти, а сама смерть придала ему ореол мученика в глазах многих его почитателей\*\*. Сообщение в СМИ об убийстве в Чикагском университете произвело настоящую сенсацию: «Первое убийство профессора на американской земле!» В то же время всех, кроме, собственно, того, кто это сделал, интересовал один вопрос: кто и зачем его убил?

Университет Чикаго не случайно считается одним из самых престижных вузов США: он дал путевку в жизнь 64 нобелевским лауреатам, 113 членам Американской академии искусств и наук\*\*\*. Духовное ядро университета, Богословская

---

\* Кулиану жил в таком же доме в чикагском Гайд-парке, где находится озеро.

\*\* Недавно я обнаружила в Интернете сайт одной известной прорицательницы, которая опубликовала свое «интервью» с духом Кулиану, где последний предстает мессией, посланным на землю примерно с той же целью, что и Иисус.

\*\*\* Среди его выпускников — известный композитор Филипп Гласс, который получал здесь знания по математике и философии, и не менее известная писательница и художественный критик Сьюзен Сонтаг, защитившая здесь дипломную работу по искусствоведению. Здесь преподавали выдающиеся физики Энрико Ферми и Леон Ледерман.



школа, на базе которой в Чикаго было открыто несколько семинарий, стала «домом» для таких ученых-теологов мировой величины, как П. Тиллич и П. Рикер, не говоря уже о знаменитом учителе Кулиану Мирче Элиаде. 21 мая 1991 года в Школе богословия было особенно многолюдно из-за книжной распродажи, которая здесь ежегодно устраивается, и очень оживленно: студенты в предвкушении каникул и перед скорым расставанием собирались группами, чтобы поболтать о планах на лето; кто-то готовился к предстоящим экзаменам, сидя прямо на ступеньках; какой-то инструктор водил новичков, знакомя их с правилами безопасности. Даже в обеденное время в некоторых аудиториях еще продолжались лекции и семинары.

Около полудня в аудитории № 202 Свифт-холла Йоан Кулиану заканчивал курс лекций по основам сравнительного изучения религий; темой дня был «Гностицизм». Профессор рассказывал о текстах кодексов гностического христианства, написанных на коптском языке на папирусных свитках, которые были обнаружены неподалеку от египетского селения Наг-Хаммади лишь в 1945 году: «Как в классической детективной истории, эти свитки скрывались в надежном месте в течение столетий, поскольку в них были варианты Библии... бросающие вызов идее истины христианской Церкви... Гностики рассматривали жизнь как саботаж, мятеж и уход от невежественных богов, которые правили миром... Проблема гностических знаний состояла в их применении, в том, как их использовать, чтобы изменить мир... В них <текстах кодексов. — О. Г.> предлагается идеальный порядок, который полностью выходит за представления о жизни, какой мы ее знаем... Тот, кто даст толкование этих текстов, не узнает, что такое смерть» (цит. по: *Anton* 1996, 10).

После лекции Кулиану и несколько его студентов пошли на книжную распродажу, где к нему подошел его студент Александр Аргеллес, который очень волновался, поскольку после

обеда впервые должна была обсуждаться его дипломная работа. «Это всего лишь ритуал, нечего бояться. Ты отлично справишься. Увидимся через пару часов», — сказал Кулиану, и, улыбнувшись, похлопал студента по спине (*Anton 1996, 11*). Но два часа спустя профессор Кулиану был уже мертв. Вспоминая последнюю встречу с Кулиану, Аргеллес позднее скажет Т. Энтону: «Я никогда не забуду ту улыбку» (*Anton 1992*).

Полиция разрабатывала несколько версий. Как известно, Кулиану незадолго до смерти оформил развод и собирался жениться на Х. Виснер. И хотя многие считали, что для Йоана «других женщин, кроме Хиллари, не существовало», полиция проверяла личные связи убитого, поскольку слухи ходили разные\*. Однако версия убийства на почве ревности не нашла подтверждений, как и предположение, что преступление совершено на почве профессиональной — каким-либо коллегой или даже студентом. Среди коллег у Кулиану, как говорилось выше, были недоброжелатели, но настоящих врагов в академической сфере у него не было. Если с коллегами он был замкнутым и даже скрытным, со студентами молодой профессор был открытым, веселым и незабываемым. Высокий, с улыбкой, оставляющей ямочки на щеках, и выразительными глазами, он был обожаем студентами, пишет Т. Энтон. Встречаясь, он приветствовал их по имени, говорил с ними об их внеучебных интересах и проблемах, поэтому некоторые из них с нетерпением ожидали окончания летних каникул, чтобы снова увидеть профессора (*Anton 1992*).

---

\* Весной 2002 г. в Мессине, где проходила конференция Европейской ассоциации истории религий (EAHR), я познакомилась с одним из коллег Йоана, англичанином, хорошо его знавшим. В приватной беседе он высказал уверенное предположение, что причина убийства банальна — ревность. Некоторые студентки Йоана, по его словам, «были без ума» от него.

Эксперты пришли к заключению, что «по исполнению» убийство было профессиональным, но по выбору времени и места преступления «безумным». Почему преступник не выбрал для своего деяния более «подходящего» места — дом жертвы или дорогу, по которой Кулиану возвращался домой, а предпочел публичное место, многолюдное здание, рискуя в любой момент быть застигнутым? Была и другая странность в поведении «профессионала». Убийство было изуверским и совершилось в месте, хуже которого для смерти выбрать невозможно, — в мужском туалете (убийца забрался на сиденье унитаза в соседней кабине и сверху одним выстрелом из «беретты» прострелил голову жертвы). Лицо было обезображено, и коллеги не смогли сразу опознать убитого. Все говорило в пользу того, что это было не убийство, а казнь, которая непременно должна была быть публичной, позорной, унижающей человеческое достоинство.

В ходе расследования выяснилось, что Кулиану был вовлечен еще в одну сферу деятельности — общественно-политическую, связанную с его родиной, о чем многие знали, но не подозревали, насколько это было серьезно.

Т. Энтон, начавший независимое расследование сразу после случившегося, родственники Йоана Кулиану, его друзья и коллеги — все, за очень небольшим исключением, убеждены в том, что убийство было политическим и совершено (по заказу или непосредственно) последователями дела прекратившей свое существование в Румынии еще в 1940-е годы «Железной гвардии». Многие из участников этого движения, бежавшие из Румынии и нашедшие пристанище в различных странах, в том числе в США, особенно в Чикаго, были связаны с тайной полицией (Секуритате) времен правления Чаушеску и до сих пор сотрудничают со спецслужбами Румынии. Версия политического убийства подтверждается хотя и косвенными, но довольно вескими и многочисленными уликами.

В течение последних пятнадцати месяцев Й. Кулиану написал более тридцати политических статей в *Lumea Libera* (газета нью-йоркских эмигрантов), *Corriere della Sera* (ежедневная итальянская газета) и других СМИ с жесткой критикой не только прежних режимов Румынии, но и ныне действующего. Он выступал с подобной критикой на *Радио Свободная Европа* и в прямом эфире Би-би-си. За месяц до смерти в румынском диссидентском журнале общественно-политической направленности «22» появилось большое интервью с Кулиану, где он бросил обвинения в адрес нового союза левых и правых сил в Румынии и назвал Секуритате «силой эпохальной глупости». Отвечая на вопрос о свободных выборах и прессе Румынии, он ответил, что основными благодетелями их стали еще недавно свободные фашисты; революцию в Румынии назвал «трагическими отходами» деятельности КГБ. Это было его смертным приговором, сказал Ион Пачепа — бывший генерал и глава румынской внешней разведки, бежавший из страны в 1978 году в США (Anton 1992). Автор «Red Horizons» («Красных горизонтов») — нашумевшей и изданной в 27 странах мира книги, видимо, знал, о чем говорит, ведь в свое время именно ему сам Чаушеску поручил организовать «устранение» Ноэля Бернара, директора румынского отдела радиостанции «Свободная Европа», сильно докучавшего диктатору и его жене своей критикой (Самошкин 2004). По словам И. Пачепы, выстрелом в затылок, так же как был убит Кулиану, тайная полиция казнила политических заключенных, это — «подпись Секуритате». Бывший шеф румынской разведки, подтвердив слова Кулиану о том, что и после создания Информационной Службы Румынии вместо тайной полиции Секуритате существует и продолжает свое дело в рамках новой структуры, высказал предположение, что это и могло привести к трагедии (NYT 1993). Ему ли не знать, где находятся мозоли «большой» румынской политики, на которые нельзя наступать никогда: зная это, беглый генерал, приговоренный к смерти «за

измену» еще при Чаушеску, сделал две пластические операции и продолжает скрываться.

Хотя Кулиану не был ни генералом, ни даже профессиональным политиком, он был хорошо осведомлен о том, что происходит в его стране, как знал и то, что его жизнь находится в опасности. Незадолго до смерти он начал получать по телефону и в письмах угрозы и требования «заткнуться», о чем, впрочем, почти никому не говорил и в полицию не заявлял. Но все же он переехал жить в другое место, поменял замки в своем университетском кабинета, оформил еще одну страховку жизни. Многие его американские друзья, пишет Д. Кроули, не знали о том, насколько он был вовлечен в общественную жизнь посткоммунистической Румынии и в какой опасности из-за этого находился (Crowley 1996). Лишь одному из друзей он сказал, что в своих политических статьях и выступлениях «вторгся на опасную территорию». О тайнственных посланиях и звонках с угрозами знали только близкие. Накануне гибели поздно ночью он позвонил сестре Терезе Петреску и долго говорил с ней. Она убеждала его приехать, поскольку за три дня до этого решил отложить запланированную поездку в Румынию, сообщив, что ему угрожают (NYT 1993).

К расследованию подключилось ФБР, оно находилось в поле зрения Правительства США, тем не менее убийца так и не был установлен. Детектив Чикагского департамента полиции, опросивший более 100 человек, через два года после случившегося сказал, что в этом «таинственном» деле слишком много вопросов, на которые нет ответа. Но каким бы запутанным оно ни было, как показали последовавшие за преступлением события, его нити так или иначе ведут в Румынию. После убийства в феврале 1992 года в румынской ультранационалистической газете *Romania Mare* («Великая Румыния») появилась статья с оскорбительными высказываниями в адрес Кулиану, где недвусмысленно говорилось о «подходящем»

выборе места «казни». Вслед за убийством Кулиану угрозы с упоминанием его имени начали получать другие известные румынские эмигранты, состоящие в оппозиции к румынской власти, как к прошлой, так и к настоящей (*Anton 1992*).

Т. Энтон, обращаясь к рассказу Кулиану «Язык творения», задается вопросом скорее риторического толка: если он знал об угрозе, нависшей над ним, то почему не последовал примеру своего героя, оставив прошлое на дворовой распродаже? Я думаю, потому, что литературный герой должен отличаться от своего реального прототипа, и он весьма отличается. Как и его герой, Кулиану был свободолюбивым человеком, и одержимость идеей свободы, «абсолютной свободы», выходящей за пределы собственной «интеллектуальной тюрьмы», в возможность которой он верил, у него преобладала над страхом смерти.

В письме к М. Элиаде в 1979 году он написал: «...у меня нет, к сожалению, никаких иллюзий на тот счет, что „свобода“ сегодня, где бы то ни было в мире, не является чистой химерой. Мне кажется, что Вы думаете, что социалистический режим в Румынии сегодня — неизбежное проклятие. Вы полагаете, что этого нельзя изменить... Но я думаю, мы являемся свидетелями очень интересного явления... которое, возможно, могло бы привести к „подъему сознания“, как бы сказал Вебер. Верно, что внутренняя история Румынии всегда определялась извне: это то, что сделал Союз, и то, что случилось в 1877-м и в 1919-м, когда мирный договор уже был подписан в Буффе. Мы лишь однажды испытали „рост сознания“... — тот, что произошел в период между этими двумя войнами, — но он так и не „набрал большой скорости“! ...Но что такое „абсолютная свобода“? Я простой интерпретатор, и мне приходится метаться между множеством гипотез.

1. Свобода возможна лишь в пределах сферы искусства. Но если дело обстоит таким образом, абсолютной свободы не может быть никогда.

2. Свобода возможна лишь тогда, когда найдены новые сферы сознания. Этот тезис поддерживается многими американскими группами (*Consciousness III* и их теоретиками), которые, точно так же как янсенисты\*, верят, что если они встанут на этот путь, то выиграют „войну“ с „плохими парнями“, просто применив свою мистическую силу, когда те придут их „съесть“.

3. Свобода возможна только в момент, когда активизирована определенная зона воображения, которая даст импульс к спонтанному существованию... Эта третья гипотеза включает две прежние.

4. Абсолютная свобода означает, что она возможна лишь в невероятных условиях. Но... ее можно достичь посредством веры — веры в одну из традиционных религий или в любую другую доктрину об ином мире» (*Eliade, Couliano* 2004. Letter 65. May 17, 1979).

## ЛИТЕРАТУРА

Самошкин 2004 — Самошкин В. Предатель или герой? «Побег века» снова будоражит умы в Румынии // Военное обозрение «Независимой газеты». 19 марта 2004.

Элиаде, Кулиано 1997 — Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Рудомино; СПб.: Университетская книга, 1997.

Anton 1992 — Anton T. The Killing of Professor Culianu // *Lingua Franca*. Vol. 2. September–October 1992. № 6.

---

\* Янсенисты — последователи учения голландского богослова Корнелия Янсения (1585–1638) — и сторонники движения (XVII–XVIII вв.) внутри Католической церкви, которое подчеркивало испорченную природу человека вследствие первородного греха, проповедовало необходимость Божественной благодати и утверждало идею предопределения. Янсенизм был осужден и признан ересью.

- Anton* 1996 — *Anton T.* Eros, Magic and the Murder of Professor Culianu. Northwestern University Press, 1996.
- Casadio* 1993a — *Casadio G.* Ioan Petra Culianu (1950–1991) // Manichaeen Studies. Newsletters. 1993. P. 4–15.
- Casadio* 1993b — *Casadio G.* Ricordo di Ioan Petra Culianu (1950–1991) // Religioni e società. 1993. № 8. P. 85–92.
- Casadio* 2001 — *Casadio G.* Ioan Petra Culianu ou la contradiction // Archævs. 2001. № 5. P. 15–24.
- Casadio* 2002 — *Casadio G.* Ioan Petra Culianu, ovvero la storia delle religioni come vita e come arte // Archævs. 2002. № 6. P. 313–324.
- Ciurtin* 2005 — *Ciurtin E.* Culianu, Joan Petra // Encyclopedia of Religion / Ed. by L. Jones. Second edition. Vol. 3. New York: Thomson Gale, 2005. P. 2079–2081.
- Couliano* 1984a — *Couliano J. P.* Éros et Magie à la Renaissance. 1484. Paris: Flammarion, 1984.
- Couliano* 1984b — *Couliano J. P.* Expériences de l'extase: Extase, ascension et récit visionnaire de l'héllénisme au Moyen Age. Paris: Payot, 1984.
- Couliano* 1986 — *Couliano J. P.* Recherches sur les dualismes d'Occident: Analyse de leurs principaux mythes. Lille: Lille-Theses, 1986.
- Culianu* 1978 — *Culianu J. P.* Mircea Eliade. Italy: Assisi: Cittadella Editrice, 1978.
- Culianu* 1981 — *Culianu J. P.* Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi. Messina: EDAS, 1981.
- Culianu* 1983 — *Culianu J. P.* Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance. Leiden: Brill, 1983.
- Culianu* 1985 — *Culianu J. P.* Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas. Roma: L'Enna, 1985.
- Culianu* 1987 — *Culianu J. P.* Eros and Magic in the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Culianu* 1989a — *Culianu J. P.* I miti dei dualismi occidentali. Milan, 1989.



- Culianu* 1989b – *Culianu J. P.* La collezione di smeraldi. Milan, 1989.
- Culianu* 1990 – *Culianu J. P.* Jormania libera // *Agora*. Vol. III. № 2. Juli, 1990. P. 215–219.
- Culianu* 1991a – *Culianu J. P.* I viaggi dell'anima. Traduzione di Maria Sole Croce. Milano: Arnoldo Mondadori, 1991.
- Culianu* 1991b – *Culianu J. P.* Hesperus. Milan, 1991.
- Culianu* 1991c – *Culianu J. P.* Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein. Boston, 1991.
- Culianu* 1992 – *Culianu J. P.* The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco: Harper Collins. 1992.
- Culianu* 1998 – *Culianu J. P.* Mircea Eliade. Bucurcști: Nemira, 1998.
- Culianu, Wiesner* 1991 – *Culianu J. P., Wiesner H. S.* The Eliade Guide to World Religions. San Francisco: Harper Collins. 1991.
- Crowley* 1996 – *Crowley J.* Forces of Darkness // *The Washington Post*. October 20, 1996.
- Donini* 1977 – *Donini A.* Fenomenologia della religione // *Enciclopedia delle religioni*. Milano: Teti Editore, 1977.
- Eco* 1997 – *Eco U.* Murder in Chicago // *The New York Times*, Review of Books. April 10, 1997.
- Eliade* 1969 – *Eliade M.* Un om mare (A Great Man) // *Fantastic Tales*. Translated by Eric Tappe. London: Dillon's, 1969. P. 1199–1203.
- Eliade* 1971 – *Eliade M.* Noaptea de Sânziene. Vol. I–II. Paris: Ioan Cusa. 1971.
- Eliade* 1990 – *Eliade M.* Journal IV, 1979–1985 / Tr. by Mac Linscott Ricketts. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Eliade, Couliano* 1990 – *Eliade M., Couliano I. P.* Dictionnaire des Religions. Paris: Plon, 1990.
- Eliade, Culianu* 2004 – The Correspondence between Mircea Eliade and Ioan Petra Culianu // *Archævs*. Issue VIII (1–4). 2004.
- Enciclopedia* 1976 – *Enciclopedia Europea*. Milano: Garzanti, 1976.
- Eanger* 2000 – *Eanger C.* Ted Anton. Eros, Magic, and the Murder of Professor Culianu // *Esoterica*. Vol. 11, 2000. P. 107–113.

- Filippini* 1979 — *Filippini E.* Quando Liala incontra Julius Evola // *La Repubblica*. 1979. № 4.
- Idel* 2001 — *Idel M.* Ioan Petra Culianu // *Archævs*. 2001. № 5. P. 11–14.
- Marchiand* 1993 — *Marchiand G.* Un uomo per altre latitudini: Ioan Petra Culianu // *Estetica* 1993. Oriente e Occidente. Bologna, 1993.
- Marchiand* 2001 — *Marchiand G.* I primi dieci anni postumi di Culianu: congetture su un pensiero fermato // *Archævs*. 2001. № 5. P. 7–10.
- NYT* 1993 — *Scholar's Death Remains a Mystery* // *The New York Times*. January 17, 1993.
- Jesi* 1979 — *Jesi F.* Cultura di destra. Milano: Garzanti, 1979.
- Scagno* 1982 — *Scagno R.* Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade. Torino: Print Centra Copyrid, 1982.
- Smith* 1992 — *Smith L.* Mind Games: A Guide to Scholarship of Joan Culianu // *Lingua Franca*. September–October 1992. № 6.
- Sorin* 2001 — *Religion, Fiction, and History. Essays in Memory of Ioan Petra Culianu* / Ed. by A. Sorin. I–II vol. Bucharest, 2001.
- Sorin* 2003 — *Ioan Petru Culianu: Omul și opera (The Man and the Works)* / Ed. by A. Sorin A. Iasi, Romania, 2003.
- Zolla* 1990 — *Zolla E.* Ioan Petru Culianu // *Leggere*. February 18, 1990.

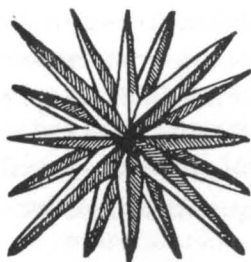


**ЭРОС И МАГИЯ  
В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ**



*Мирча Элиаде*

## ПРЕДИСЛОВИЕ



Специалист по истории религий, поздней Античности и гностицизму, а также романист и балканист (помимо прочего, он преподает историю румынской культуры в Университете Гронингена (Нидерланды), Йоан Петру Кулиану опубликовал множество статей в научных журналах и трехтомнике, последний том которого («Religione e Potere», Turin, 1981) написан в сотрудничестве с двумя молодыми итальянскими учеными\*. Но именно «Эрос и магия» — первая в серии важных работ, которые вскоре увидят свет; нас ждет еще публикация обширной сравнительной монографии о мифах и способах экстатического вознесения.

Памятуя о том, что итальянское Возрождение было моей юношеской страстью и моя диссертация посвящена учениям Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и Джордано Бруно, автор попросил меня написать краткое предисловие к «Эросу и магии». Слишком велико

---

\* Джанпаоло Романато (Gianpaolo Romanato) и Марио Ломбардо (Mario Lombardo). — М. Ф.

было искушение напомнить основные этапы и великие имена современной историографии Возрождения, обратив, помимо прочего, внимание на недавнюю переоценку традиций оккультных наук и алхимии. Какое это захватывающее исследование истории философской мысли: изучение интерпретаций итальянского Возрождения различными учеными: от Якоба Буркхардта и Джованни Джентиле до Эудженио Гарена, Пауля Оскара Кристеллера, Эрнста Гомбриха, Фрэнсис Амелии Йейтс, Д. П. Уокера, Аллена Д. Дебю и прочих выдающихся современных исследователей!

Увы! В силу возраста мне уже не хватает ни энергии, ни времени. Так что я не стану здесь оспаривать самые важные интерпретации автора; мне достаточно подчеркнуть их новизну и оригинальность. Хотелось бы, например, привести анализ довольно невразумительного сочинения Джордано Бруно «*De vinculis in genere*» («О связях в общем»), которое Й. П. Кулиану сравнивает с «Государем» Макиавелли. В самом деле, если Фичино отождествлял Эрос с Магией (поскольку, как он писал, «магия должна сближать вещи одна с другой»), Джордано Бруно исследует возможности эротической магии вплоть до самых незначительных последствий. *Все* может быть объектом манипуляции воображения, то есть фантазмов, имеющих эротическую природу и происхождение, которые могут возникать как у отдельного индивида, так у некой общности; при условии, что сам манипулятор при помощи магии защищен от собственных фантазмов. В средствах и методах, изложенных в «*De vinculis...*» автор с полным на то основанием признает непосредственных предшественников такой современной дисциплины, как прикладная психосоциология. Маг из «*De vinculis...*» это прототип «обезличенных массмедиа, самоцензуры, глобальной манипуляции

и „механизмов по промыванию мозгов“, осуществляющих оккультный контроль над массами...» (с. 204 наст. изд.).

Я привел этот пример, во-первых, потому, что «*De vinculis...*» до сих пор не слишком известно, а во-вторых, потому, что вскоре после смерти Джордано Бруно Реформация и Контрреформация навязали — и довольно успешно — радикальную цензуру воображения. Причина, разумеется, коренится в религии: ее фантазмы были идолами, воспринимаемыми «внутренним чувством». И разумеется, цензуре удалось воспрепятствовать «наукам», основанным на все-силнии воображаемого, причудливом эротизме, искусстве памяти и магии. И, что еще хуже, по мнению автора, победное наступление Реформации на воображаемое в конечном итоге и разрушило культуру Возрождения.

Эту цензуру над воображаемым, которую ввела Западная церковь, можно сравнить с иконоборчеством, развязанным Восточной церковью в VIII и IX веках. Теологические аргументы были сходными: в прославлении воображаемого таилось идолопоклонство. Зато теологи-иконофилы подчеркивали преемственность духовного и природного: воплощение Христа в образе человека сняло ветхозаветный запрет на изображение божественного. К счастью, в 843 году синод окончательно установил культ икон. «К счастью» — потому что именно созерцание образов давало верующим доступ к миру символов. В конечном итоге образы давали возможность неграмотным людям дополнить и углубить религиозное образование. (В самом деле, если брать практически все сельское население Восточной Европы, эту роль — роль просвещения — выполняла иконография.)

Как и большинство историков, Й. П. Кулиану убежден, что «с точки зрения теории глобальная цензура в отношении воображаемого привела к появлению точных наук и современных технологий». Другие исследователи, напро-



тив, подчеркивали роль творческого воображения у великих гениев — представителей западной науки, от Ньютона до Эйнштейна. Не имеет смысла затрагивать здесь столь сложный и деликатный вопрос (поскольку творческое воображение играет определяющую роль в развитии математики и теоретической физики, чуть в меньшей степени в естественных науках и в технике). Скорее, стоит учесть замечания Кулиану относительно живучести или возрождения некоторых видов «магии» в современных психологических и социологических науках. Показательно, что книга, которая начинается с истории такого понятия, как «внутреннее чувство», от Аристотеля до эпохи Возрождения, заканчивается легендой о Фаусте в толковании Марлоу и Кальдерона. Оба эти писателя иллюстрируют, хотя и по-разному, подъем пуританства: их литературное воображение старательно сдерживается тем, что автор называет «избыточным морализмом».

*Университет Чикаго,  
февраль 1982*

*Йоан Петру Кулиану*

## ВСТУПЛЕНИЕ



Книга — семена причудливых образов, плоды которых взойдут на радость неведомому жнецу, — прежде всего итог исследований, побед, но главным образом поражений. За то, что мне удалось преодолеть последние, я должен поблагодарить многих людей, способствующих, порой самым решающим образом, появлению именно той версии сочинения, с которой читатель наконец имеет возможность ознакомиться. Без одобрения, необыкновенно компетентных советов и действенной помощи Мирчи Элиаде я бы, вероятно, бросил на полпути эти исследования, начатые около 1969 года. Кристин Элиаде, образ которой тесно связан с образом моего учителя, я выражаю такую же любовь и благодарность.

Ив Бонфуа пожелал включить этот текст в свою замечательную серию изданий «Мысли и исследования», это лишь увеличило мою радость от того, что после двенадцати лет кропотливых исследований рукопись наконец готова к печати и я наконец получил возможность посвятить себя другому предмету.

Между 1970 и 1972 годом я имел возможность представить своему научному руководителю, ныне покойной Нине

Фасон (1908–1974), две работы об учении Джордано Бруно. Она, принадлежавшая к ныне безвозвратно исчезающей породе людей, румынских ученых с основательным университетским образованием, не отступила перед идеологической опасностью, не испугалась названия моей диссертации, защищенной в 1972 году: «Марсилио Фичино (1433–1499) и платонизм в эпоху Возрождения». Три эти работы и составляют основу настоящей книги. Благодаря моему дорогому учителю Цицерону Погирку я смог восстановить другую свою диссертацию, которую считал безвозвратно потерянной; но эта юношеская работа оказалась столь несовершенной, что я не считал возможным положить ее в основу серьезного исследования.

Первая румынская версия этой работы, завершенной в 1979 году, столкнулась с непреодолимыми сложностями перевода, и, лишь подготовив французскую версию, я смог эти сложности преодолеть. Она была отредактирована Домиником Г. Лапортом, он также указал мне на некоторые недочеты в работе и подсказал название, которое я охотно принял, тем более что в нем прослеживалась связь (на мой взгляд, совершенно уместная) между утопией Оруэлла «1984» и годом, перевернувшим судьбу Старого Света: 1484. Новая французская версия готовилась в течение двух лет. За это время мне удалось не только разъяснить мои собственные взгляды в ряде статей, не оставшихся незамеченными, но также коренным образом пересмотреть библиографию и сделать несколько робких шагов в изучении истории науки в эпоху Возрождения и тех проблем, что она ставит перед современными исследователями. С некоторым разочарованием пришлось констатировать, что, за исключением весьма небольшого количества объективных работ (которые к тому же далеко не всегда давали стимул к дальнейшему изучению), большинство исследований, посвященных этой эпохе, базировались на наивных рационалистических предрассудках. Поскольку данную литературу использовать

невозможно, остается лишь вооружиться терпением и внимательно читать оригинальные тексты.

Невозможно перечислить всех, кто помогал выполнить эту работу, в Италии, во Франции и в Голландии. В университете Гронингена Г. Г. Киппенберг предоставил мне возможность прочесть курс лекций о магии в эпоху Возрождения, курс, восторженно принятый моими студентами, дал мне надежду, что публикуемая ныне работа будет иметь отклики, при условии что читателю удастся преодолеть трудности первой части.

Я хочу поблагодарить и мою жену за терпение, с каким она следила за подготовкой двух последовательных редакций этой работы, — притом что это представляет собой лишь малую часть работ последних лет, среди которых публикация четырех книг и сотни статей.

Благодаря одному из первых читателей этой книги, Хансу Петеру Дюрру, я уточнил некоторые свои суждения относительно эпохи Возрождения. Побудив меня прочесть довольно провокационную работу Пола К. Фейерабенда, он предоставил мне возможность найти в ней слабые места. Во всяком случае, именно Фейерабенд, хотя, возможно, и против собственной воли, ставит сегодня вопрос о *новой* истории наук, истории, которая еще ждет своих исследователей. При условии, что эти исследователи не станут считаться с *историческими* суждениями самого Фейерабенда, исповедующего тот самый рационализм, к которому должен питать отвращение.

И наконец, последняя благодарность — в адрес издательства «Фламмарион», сотрудники которого не только доказали свою профессиональную компетентность, но и проявили исключительную любезность, сделавшую весьма приятной мое с ними сотрудничество.

*Гронинген,  
3 июля 1983*

# ВВЕДЕНИЕ



До сих пор принято считать, что наше видение мира и его восприятие человеком эпохи Возрождения разделяет пропасть. Очевидным признаком этого разрыва являются якобы современные технологии, плод «точных наук», которые развиваются с XVII века. И хотя самые выдающиеся деятели истории науки утверждают, что рассуждения Ньютона, Кеплера, Декарта, Галилея и Бэкона не имеют ничего общего с так называемыми «точными науками», мы по-прежнему цепляемся за эти ложные представления наших предшественников, рационалистов XIX века. Они в конечном итоге твердо верили в идеи разума и прогресса и защищали их до победного конца. В те времена подобные утверждения — о существовании разрыва между детством человечества, которое закончилось с Возрождением, и его зрелостью, то есть эпохой современных технологий, — служили социополитическим целям наших сторонников прогресса, окруженных (в действительности или в собственном воображении) враждебными силами. Но сегодня, когда осязаемые доказательства технического прогресса делают бессмыс-

ленным ностальгический взгляд в прошлое, необходимо коренным образом переосмыслить это отношение, столь же запелляционное, сколь и ошибочное.

Представление современного человека о магии весьма странно: он видит в ней лишь нелепый набор рецептов и приемов, основанных на примитивном — не научном — понимании природы. К сожалению, немногие «специалисты», которые отваживаются на исследования в этой области, в качестве единственного инструментария переносят сюда все те же предрассудки. По пальцам одной руки можно пересчитать работы, ломающие эту устойчивую традицию.

Разумеется, было бы сложно утверждать, будто приемы, используемые в магии, следует применять в естественных науках. Структура вещества совершенно неизвестна, а явления, относящиеся к физической химии, приписываются оккультным силам, действующим в космосе. Тем не менее у магии есть нечто общее с современными технологиями: она, хотя и иными методами, стремится достичь тех же результатов: связь на расстоянии, стремительное перемещение в пространстве, межпланетные путешествия — довольно обычные действия, совершаемые магами.

Однако отнюдь не в этом заключается суть магии, которая продолжает существовать, словно в насмешку над теми, кто полагает, будто она давно исчезла. Именно психологические и общественные науки явились ее следствием. Вот почему для того, чтобы верно представлять себе, чем именно мы ей обязаны, прежде всего необходимо получить корректное представление о сущности и методологии магии.

В принципе, магия, изучением которой мы занимаемся, — это наука о воображаемом, которое она исследует собственными ей средствами и манипулирует им по собственному усмотрению. На высшей ступени развития, которого она достигла в работах Джордано Бруно, магия —

метод контроля над отдельным человеком и множеством людей, в его основе — глубокие знания индивидуальных и коллективных эротических пульсаций. В ней можно распознать не только далекую предшественницу психоанализа, но также — и главным образом — предтечу прикладной социальной психологии и психологии масс.

Будучи наукой о манипуляции образами, магия прежде всего работает с воображением человека, стремясь вызвать устойчивые ощущения. Маг эпохи Возрождения — психоаналитик и пророк, но в то же время он предвосхищает такие современные профессии, как руководитель по связям с общественностью, пропагандист, шпион, политический деятель, цензор, глава средств массовой коммуникации, специалист по рекламе.

Процессы в сфере воображаемого, с которыми было знакомо Возрождение, более или менее сложны: прежде всего это эрос, который проявляет себя в природе помимо человеческой воли. Магия — эрос, вызываемый, руководимый, осуществляемый кем-то извне. Но существуют и другие аспекты манипуляции воображаемым, один из них — удивительное искусство памяти. Связь между эросом, мнемотехникой и магией нерасторжима, причем последнюю невозможно понять, не изучив прежде принципы и механизмы двух первых.

Исследуя воображение в эпоху Возрождения и изменения, которые оно претерпело во времена Реформации, мы, в какой-то степени, будем первооткрывателями. Впрочем, наивно было бы утверждать, будто наша книга не имеет никакого отношения к традиции изучения истории и философии наук, порой она задается целью исправить некоторые оптические его погрешности.

Речь идет прежде всего о трудах Пола К. Фейерабенда; нельзя сказать, что они инспирировали наше исследова-

ние, но нашли в нем множество подтверждений исторического порядка. В самом деле, Фейерабенд многим обязан исследованиям в области социологии наук, которые, в свою очередь, появились (если говорить об англосаксонском мире) благодаря влиянию работ Макса Вебера, объясняющих зарождение современных наук в XVII веке. Следует упомянуть также Роберта Мертон, который констатирует *shift of vocational interests* (смещение профессиональных интересов) в сторону науки в пуританской Англии, устанавливая связь между наукой и религиозным пуританством<sup>1</sup>. Так, пуританство, которое, согласно Веберу, приведет к формированию «духа капитализма»<sup>2</sup>, расширит свои границы и захватит сферы общественных интересов, способных объяснить быстрое развитие современной науки и техники. (Правда, среди основополагающих факторов, объясняющих этот необыкновенно важный феномен, Мертон, наряду с пуританизмом, отмечает *военные* интересы. Технологические основы нашего общества, похоже, базируются на двух видах человеческой деятельности, которые на первый взгляд имеют мало общего с наукой: это религия и война.)

Макс Вебер, первый, кому попытались приписать антипуританство (уравновешивающее чрезмерное пуританство его семейства), утверждал, что соображения социологического и исторического порядка должны быть *wertfrei* (нейтральными), то есть лишенными всякого оценочного суждения. Что касается Мертона, он в целом разделяет эту точку зрения, но и ему было свойственно — хотя и не явное — восхищение английским пуританством, которому по прошествии нескольких десятилетий суждено будет коренным образом изменить судьбу западной цивилизации. Что же касается Пола Фейерабенда, он не скрывает своих предубеждений, приходя к поистине странным выводам<sup>3</sup>. В са-



мом деле, в своей работе, достоинство которой состоит, по нашему мнению, в том, что в ней автор четко обозначил границы рационализма, Фейерабенд не боится утверждать, что вмешательство государства бывает благотворным, когда оно сдерживает одностороннюю эволюцию науки. В качестве примера удачной корректировки «стремления господствовать» в науке он приводит традиционную медицину, возрожденную в Китае по приказу Мао, а также напоминает о влиянии пуритан в Англии XVII века, которое способствовало появлению современных точных наук. Разумеется, точка зрения Фейерабенда не является единственно возможной. Она предполагает оценочное суждение применительно к историческому феномену (в данном случае — возникновение современной науки под влиянием пуританства), а здесь никакая оценка невозможна. У Фейерабенда, как и у всех историков науки, которых можно отнести к *рационалистам* (от них наш философ по возможности пытается дистанцироваться), влияние английского протестантизма на развитие наук получает оценку, и оценка эта по всей очевидности *безусловно позитивна*. Однако возможно изменить угол зрения и утверждать, к примеру, что причиной самого большого несчастья, постигшего современное человечество на заре новой технологической эры, являются два важных фактора: религия и война. Мы отнюдь не собираемся вставать на эту радикальную позицию, но вынуждены констатировать, что она так же допустима, как и позиция сторонников «торжества» науки, к которым принадлежит и тот, кто решительно объявил себя их противником: Пол К. Фейерабенд.

Мы же стремимся, скорее, следовать за Максом Вебером и по возможности отказаться от оценочных суждений по поводу исторических фактов, которые в данной книге не подвергаются скрытому анализу.

Само собой разумеется, предмет изучения в этом произведении — *человеческое воображение*, как оно представлено в документах, имеющих отношение к эросу и магии в эпоху Возрождения; мы будем рассматривать все исторические перипетии данного явления. Порой будет невозможно обойти вопрос о притязании магов на выполнение неких необычных действий. И следовательно, невозможно будет сопоставить эти притязания — мы ни в коей мере не собираемся оспаривать их основательность — с современными достижениями науки и техники. Магия и наука представляют в конечном итоге воображаемые потребности, а переход от общества с магической доминантой к обществу с научной доминантой объясняется в первую очередь *изменением воображаемого*. Именно этим и определяется новизна данной книги: она изучает трансформации на уровне самого *воображаемого*, а не на уровне *научных открытий*; начиная, разумеется, с самой идеи о том, что открытие становится возможным лишь на определенном уровне знаний и верований относительно самого понятия «возможного».

Если сегодня мы можем похвастаться, что в нашем распоряжении находятся научные знания и технологии, которые существовали лишь в фантазиях магов, следует признать, что со времен Возрождения наши способности оперировать с нашим собственным воображением, не говоря уже о чужом воображении, значительно уменьшились. Соотношение между сознательным и бессознательным коренным образом изменилось, а наше умение управлять собственными процессами воображения сведено к минимуму.

Интересно не только узнать, каковы были взаимоотношения человека Возрождения с его собственным миром образов, но и понять идеологические причины, по которым эволюция этих отношений пошла именно таким, а не иным путем. В сущности, это означает постичь истоки со-

временной науки, которая не могла бы появиться, если бы не существовало факторов, способных изменить человеческое воображение. Это были не экономические факторы, речь не идет и о так называемой исторической «эволюции» нашей расы. Напротив, породившие эти факторы силы были регрессивными в психосоциальном плане и даже «реакционными» в плане социополитическом. Как же случилось, что им мы обязаны зарождению сознания, которое постепенно приведет к подъему современной науки? Дать ответ на эту загадку истории и предлагает книга.

Чтобы предупредить дискомфорт читателя, столкнувшегося со столь шокирующими утверждениями, первое из которых заключается в том, что мы по-прежнему живем в мире, где магия играет важную роль и занимает почетное место, мы решили: пусть за нас говорят сами тексты. Мы за него (читателя) предприняли серьезные усилия: понять тексты, их букву и суть. В конце концов выводы, к которым мы пришли, показались нам достойным вознаграждением за двенадцать лет почти непрерывных кропотливых исследований, в которых филология была лишь инструментом, а не самоцелью. Тот факт, что усердное размышление о *смысле* документов заменило здесь обычную информацию об их содержании, в достаточной мере объясняет своеобразие этой работы, за которое, как нам кажется, мы не должны извиняться. Об остальном пусть читатель судит сам.

В этой книге, как и во всякой другой, воображаемое является лишь семенным материалом, а семена взойдут на радость неведомому жнецу.

Пусть он и судит, какое ей найти применение.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## РАБОТА ВООБРАЖАЕМОГО



Supprime gl'eminenti, e inalza i bassi  
Chi l'infinite machini sustenta,  
Et con veloce, mediocre, et lenta  
Vertigine, dispensa  
In questa mole immensa  
Quant'occolto si rende e aperto stassi\*.

*Джордано Бруно*

---

\* Тех, кто вознесся, [гордость] умерь, а несчастных возвысь, [Ты], кто [десницей своей] поддерживаешь бесконечный механизм [космоса], быстрым, умеренным, медленным ли круговоротом в этой безбрежной громаде вселенной распредели ты все, что сокрыто ни будет, как и то, что открыто себя проявляет. *Здесь и далее переводы со ст.-ит., испанского, латыни и ст.-фр. выполнены Матвеем Фиалко.*



## ГЛАВА I

# ИСТОРИЯ ВООБРАЖАЕМОГО



### 1. О ВНУТРЕННЕМ ЧУВСТВЕ

*Несколько  
предварительных замечаний*

Наша цивилизация возникла в результате встречи множества культур, в которых трактовка понятия «человеческая жизнь» различалась столь коренным образом, что для достижения прочного синтеза понадобились разительные исторические потрясения, коим сопутствовало фанатичное верование. В этом синтезе составные части различного происхождения подвергаются новым осмыслениям и трансформациям, несущим в себе следы доминирующей в данную эпоху культуры: культуры побежденного народа, греков, но процветанию которой способствовал народ-победитель — римляне.

В греческой философии сексуальность являлась лишь второстепенной составляющей любви. Безусловно признавая причинную связь между сексуальностью и репро-

дукцией, греки вовсе не выделяли существование некоего «природного разума», который направлял бы сексуальность исключительно на воспроизводство; так, предназначенная женщине роль механизма для размножения ни в коей мере не предполагала любовной связи между двумя полами, скорее это была связь политическая: плоду супружеского союза суждено было стать новым гражданином, полезным государству, — солдатом или производительницей солдат. Так, у Алкивиада, обычная любовь — это соединение физического влечения, дружбы и уважения, внушенного исключительными качествами, а мощный любовный порыв соответствовал скорее гомосексуальным отношениям. Платон, призывающий изгнать поэтов из своего идеального города под тем предлогом, что их неконтролируемая поэтическая страсть представляет опасность для Государства, понимает, задается вопросом о социальном применении столь огромной потенциальной силы, какой является эрос. Вид любви, о которой рассуждает Сократ в диалогах Платона, представляет собой последовательное восхождение по лестнице бытия: от зримых проявлений — оттисков материального мира — до идеальных (концептуальных) форм, следствием которых и являются эти зримые проявления; огромное понятийное пространство, которое, будучи единым и неделимым источником Истины, Добра и Красоты, знаменует собой также конечную цель бытия. Любовь есть наименование этого стремления со множеством проявлений, и даже в самом своем простом аспекте, где сексуальное влечение ярко выражено, по-прежнему сохраняет бессознательное стремление к совершенной Красоте.

Платон, без сомнений, самый выдающийся философ в истории западной философии, отделяет собственно любовь от сопутствующих ей (но не совпадающих с нею) понятий, таких как сексуальность и репродукция, придавая эросу

статус — очень важный, хотя и не определенный с точки зрения идеального порядка, — *связи* между существованием и бытием в его подлинной сущности. Любящий — прежде всего философ, обладающий мудростью, то есть искусством возвыситься до Истины, которая есть в то же время Добро и Красота, выказывая свою отрешенность от мира.

Осознанное влечение и в то же время бессознательное стремление, даже пошлый (*profane*) эрос, есть, согласно Платону, нечто неуловимое. Во всяком случае, физическое желание, выраженное иррациональной душой и утоленное телом, является лишь одним — малопонятным и второстепенным — проявлением такого аспекта, как эрос. Тело всего лишь инструмент, между тем как любовь, даже имеющая сексуальную направленность, является прерогативой души. Наконец, сократовская майевтика (буквально: родовспомогательное искусство, то есть умение помочь собеседнику разродиться мыслью) делает акцент на возможность *преобразования* всякого эроса, в том числе физического (то есть психофизического) в интеллектуальное созерцание.

Аристотель не ставит под сомнение существование платоновской дихотомии души и тела. Но, интересуясь тайнами природы, чувствует необходимость определить эмпирическим путем соотношение между этими двумя разобобщенными сущностями, чье единение, почти невозможное с метафизической точки зрения, являет собой одну из величайших тайн вселенной. Вмешательство Аристотеля, который, вполне вероятно, руководствуется теориями сицилийской, или Эмпедокловой<sup>1</sup>, медицинской школы, даст невероятно важные для истории западной философии результаты: с одной стороны, эрос как деятельность, относящаяся к сфере чувственного, будет рассматриваться как некий процесс, предполагающий взаимосвязь души и чувственного мира, что освободит его от безграничной, абсолютной власти души;



с другой стороны, соответственно, эротический механизм, как процесс чувственного познания, будет рассматриваться в связи со спиритической природой и утонченной психологией аппарата-посредника между душой и телом.

Этот аппарат состоит из той же субстанции — жизненного духа (*pneuma*) — из которого состоят звезды, он выполняет функцию первичного инструмента (*proton organon*) души в ее взаимоотношениях с телом. Подобный механизм обеспечивает надлежащие условия для решения противоречий между телесным и бестелесным: он настолько тонок, что почти сливается с бесплотной природой души; но тем не менее он является телом, способным войти в контакт с чувственным миром. Без этой астральной пневмы душа и тело совершенно не осознавали бы друг друга, были бы друг к другу слепы, поскольку душа лишена онтологического выхода к низшему (земному, материальному) миру, между тем как тело — всего лишь форма организации природных начал, форма, которая мгновенно распадется, если душа перестанет обеспечивать ее жизненными силами. Наконец, все виды жизнедеятельности, как и подвижность, душа может сообщить телу лишь при помощи *proton organon*, духовного аппарата, расположенного в сердце. С другой стороны, тело открывает душе окно в мир через пять органов чувств, чьи послания тоже адресованы сердцу, и ему предстоит их кодифицировать и сделать понятными. Под именем *phantasia*, или представление, космический дух преобразует послания пяти органов чувств в образы, воспринимаемые душой. Потому что душа способна осознать лишь то, что превращено в последовательность образов, иными словами, без образов-фантазмов (*aneu phantasmatos*) она постичь ничего не может<sup>2</sup>. Вильгельм из Мербеке, переводчик Аристотеля, передает этот пассаж так: *Numquam sine phantasmate intelligit anima* — «Душа никогда не мыслит без пред-

ставлений» (Аристотель. «О душе», 431 а 17). А святой Фома Аквинский почти дословно использует его в работе «Сумма теологии»<sup>3</sup>, чье значение на протяжении последующих веков невозможно переоценить: *Intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam* — «Мышление без помощи представлений противоречит самой природе души». Это *sensus interior*, представление, или аристотелевское «внутреннее чувство» — «общее для людей представление», ставшее неотделимым понятием не только схоластики, но всей западной философской мысли вплоть до XVIII века, еще сохранит свое значение у Декарта и появится, возможно в последний раз, на страницах «Критики чистого разума» Канта. Для философов XIX века оно потеряет свою значимость, превратившись в некую историческую диковинку, достояние специальной литературы, или в острóту, призванную доказать, что оно еще не забыто в интеллектуальных кругах. Не зная, что для Аристотеля разум имеет характер представления (*phantasma*), невозможно понять высказывание Кьеркегора: «Чистая мысль — это фантом».

В сущности, все сводится к сложностям коммуникации: души и тела говорят на языках не просто разных или несовместимых один с другим, а *неслышимых* один для другого. И только сознание способно расслышать и понять их обоих, оно также выполняет роль переводчика данного послания с одного языка на другой. Но, учитывая, что вокабулами (словами) языка души являются образы, то и все послания тела — в том числе произнесенные вслух — должны быть преобразованы в некую последовательность образов. Кроме того — имеет ли смысл это повторять? — душа главенствует над телом. Отсюда следует, что *образ главенствует над словом*, что он предшествует и тому, что произнесено, и тому, что воспринято, это касается любого языкового

послания. Значит, существуют две различные, обособленные грамматики, причем первая куда менее важна, чем вторая: грамматика языка речи и грамматика языка образов. Интеллект — продукт души и порожденных ею образов — единственная субстанция, обладающая привилегией понимать грамматику образов. Можно писать об этом учебники и даже организовывать серьезные игры. Но все это будет служить для понимания души и исследования ее скрытых возможностей. Это понимание, будучи скорее искусством, нежели наукой, поскольку необходим определенный дар, чтобы разгадать тайны этой плохо изученной области, в которой странствует душа, представляет собой постулат всех процессов эпохи Возрождения, относящихся к области воображаемого: эрос, искусство памяти, магия, алхимия и практическая каббала.

### *Психическая пневма*

Аристотелевская теория психической пневмы возникла не на пустом месте. Напротив, можно даже утверждать, что в ней нет ничего оригинального, кроме способа соединения элементов, из которых она состоит. Сама *система* принадлежит Стагириту, между тем как элементы этой системы существовали и ранее. Если принять формулировку Аби Варбурга, Аристотелю можно приписать «избирательную волю», но не изобретение самого материала этой доктрины.

Необходимость вспомнить здесь самые важные моменты истории психической пневмы — не просто мания коллекционера. Ограничившись одним Аристотелем и упустив из виду всю историю этого понятия, толкователи Возрождения, даже самые искушенные, так и не уяснили ни сути многочисленных процессов, связанных с пневмой, ни их единства. Пока не понят сам феномен, вся эрудиция мира

бессмысленна, поскольку эта эрудиция может разве что углубить наши познания относительно самого существования и проявления данного феномена, не затрагивая при этом гораздо более важную проблему: культурные посылки, обуславливающие его существование в ту или иную эпоху. Иными словами, доктрина психической пневмы не есть отдельно взятая диковинка, возникшая на этапе, когда наука делала первые шаги; напротив, она представляет собой главную тему, которая поможет нам понять механизм и цели этой науки, а также перспективы и надежды<sup>4</sup>, к которым стремилось человечество в течение долгого периода прошлого нашего вида.

Уже Алкмеон Кротонский, сицилийский врач VI века до н. э., сторонник учения пифагорейцев, говорит о жизненной пневме, циркулирующей в артериях человеческого тела. Родство крови и пневмы — вторая является самой тонкой, неуловимой частью первой, — становится общим местом сицилийской медицинской школы, главой которой был знаменитый Эмпедокл из Акраганта, греческий жрец V века до н. э. Будучи целителем (*iatros*) и прорицателем (*mantis*), Эмпедокл был знаменит как самый крупный в древности специалист по лечению каталепсии (*apnous*), или клинической смерти<sup>5</sup>. Неизвестно, что думал сам Эмпедокл о жизненной пневме, но представители школы, главой которой он признан, считали дух летучим испарением крови, перемещающейся в артериях человеческого тела, в то время как венозное кровообращение было предназначено только для собственно крови. Сердцу, главному хранилищу пневмы, отводилась центральная роль в поддержании жизненных функций организма.

Более грубая, чем теория *prânas* [дыхание, жизнь] древнеиндийских Упанишад, сицилийская доктрина при ближайшем рассмотрении напоминает ее, поскольку тоже для

объяснения функций организма рассматривает концепцию летучих флюидов. Как мы уже показали, исходя из этой «летучей физиологии» и на ее основе развиваются мистические теории и приемы, в которых «сердце» или «местоположение сердца» играют основную роль<sup>6</sup>.

Косская медицинская школа, основанная Гиппократом, современником Сократа, отличалась от сицилийской школы, приписывая пневме другое происхождение и определяя другое место. Согласно учению Гиппократа, артериальная пневма была всего лишь вдыхаемым из окружающей среды воздухом и поступала прямо в мозг.

Эта доктрина, переданная Праксагором Косским своему ученику Герофилу из Александрии, без сомнения, способствовала становлению учения Эрасистрата, более молодого соотечественника Герофила. Эрасистрат, чьи научные воззрения известны нам благодаря работам Галена, пытается примирить взгляды двух медицинских школ, высказав предположение о децентрализации пневмы. Соглашаясь с приверженцами учения Эмпедокла, он размещает жизненную (*zôtikon*) пневму в левом желудочке сердца, а место психической (*psychikon*) пневмы определяет в мозгу. Правый желудочек сердца содержит венозную кровь, между тем как пневма, и это признано, циркулирует в артериях, но — согласно учению Гиппократа — это лишь вдыхаемый воздух; данная теория не находит одобрения у Галена, который считает, что в артериях распространяется кровь, смешанная с пневмой<sup>7</sup>.

Эти положения сицилийской медицинской школы заслуживают внимательного изучения хотя бы потому, что нашли свое отражение в трудах Платона. Кроме того, два самых влиятельных мыслителя Античности, Аристотель и Зенон Китийский, основоположник стоической школы, на основе этих идей сформировали собственные теории

души и, кроме того, — в основном это касается Зенона — дали цельное и основанное на аналогиях толкование микрокосма и макрокосма.

Существуют два неравной ценности доказательства знакомства Платона с сицилийской медицинской школой. Около 370–360 годов до н. э. один из представителей этой школы, Филистион, побывал в Афинах<sup>8</sup>. Это исторический факт, который не имел бы большого значения, если бы не нашел своего подтверждения в произведениях Платона: в них можно отыскать элементы учений и сицилийской школы, и учения Гиппократов. Поскольку нас интересует здесь лишь ограниченный аспект этой проблемы, мы не станем рассматривать ее во всей полноте<sup>9</sup>. Интерес стоиков к теории чувственного познания хорошо известен, и мы к этому еще вернемся. Можно было бы предположить, что речь идет о многочисленных заимствованиях из сицилийской медицинской школы, поскольку мы увидим в дальнейшем, что и пневматическая медицина, и Галенова медицина активно занимались этими проблемами. Порой именно благодаря работам стоиков можно воспроизвести более давние медицинские учения, в том случае, если невозможно отыскать непосредственных свидетельств.

Платон не принимает концепцию пневмы, но данные им объяснения механизмов зрения («Тимей», 45 b–d) и слуха («Тимей», 67 b), близкие к более поздним воззрениям стоиков и врачей, могут, вероятно, восходить к учению сицилийцев. Формирование оптических образов имеет много общего с принципами действия радара: глаза, носители внутреннего огня, испускают луч через зрачок, и этот огонь, устремленный изнутри, сталкивается с «внешним огнем», потоком света, испускаемым воспринимаемыми телами, находящимися вовне. Аристотель («О душе», 428 a) свел все «огни» к одному — «внешнему», и зрение означает про-

цесс его отражения в окулярных мембранах. Для Платона слух — «это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души» («Тимей», 67 а); почти аналогично эту проблему рассматривает и стоицизм, за тем лишь исключением, что у стоиков звуковая волна получает название *голосовой пневмы*<sup>10</sup>.

После Платона устанавливается более тесный контакт между доктринами сицилийской медицины и великими мыслителями той эпохи, прежде всего благодаря выдающейся деятельности Диокла из Кариста, современника, если не предшественника Аристотеля<sup>11</sup>. Пока еще преждевременно выражать свое мнение по поводу того, чем Стагирит обязан Диоклу; во всяком случае, сравнивая аристотелевскую теорию психической пневмы и понятие стоиков *hégémonicon*, или «господствующее начало» души, понятие, разработанное стоиками на основе данных Эмпедокловой медицины, можно, и даже необходимо, сделать вывод, что именно Аристотель руководствовался учением Диокла, а не наоборот.

По мнению Зенона, сведения, почерпнутые из учения Диокла, и прежде всего медицинское понятие пневмы, формируют каркас всей микро- и макрокосмической анимологии, которая представляет собой самую серьезную попытку эллинистического сознания примирить человека с окружающим миром, высокое с низким. Созданная на основе синтеза стоических учений, магия поздней Античности, чьи основные положения, но уже в усовершенствованном виде прослеживаются в магии эпохи Возрождения, является лишь практическим продолжением медицинских теорий Эмпедокла, переработанных философией стоицизма.

Если для Аристотеля пневма была лишь тончайшей оболочкой души, для стоиков, как и для врачей, пневма — это сама душа, которая заполняет все человеческое тело целиком, руководя всеми видами деятельности — подвижно-

стью, пятью органами чувств, выделениями или секрецией спермы. Стоическая теория чувственного познания близка к теории Аристотеля: *hégémonikon*, «господствующее начало», вбирает в себя потоки пневмы, которая передается ему всеми органами чувств и порождает «умопостигаемые образы» (*phantasia kataleptiké*), воспринимаемые разумом<sup>12</sup>. Он (разум) может постичь лишь «запечатленное в душе» (*typosis en psyche*), порождаемое *hégémonikon*, которое, словно паук в сердцевине паутины, расположившись в центре тела, вбирает всю информацию, передаваемую ему периферическими чувствами<sup>13</sup>. По утверждению Хрисиппа, «восприятие предмета происходит благодаря потокам пневмы, которые, исходя из *hégémonikon*, направляются к главному зрачку, где соприкасаются с частью воздуха, расположенного между зрительным органом и воспринимаемым объектом. Это соприкосновение порождает в воздухе определенное напряжение, которое распространяется в виде конуса, чья верхушка расположена в глазу, а основание ограничивает наше зрительное поле»<sup>14</sup>. Та же циркуляция пневмы возбуждает наши пять органов чувств, порождает голос и способствует образованию спермы<sup>15</sup>. Более поздние стоики, такие как Эпиктет, руководствуясь, возможно, платоновской теорией радара, допускают даже, что зрение есть выход пневмы за пределы зрительного органа, чтобы вступить в контакт с осязаемым предметом и доставить его образ в *hégémonikon*<sup>16</sup>.

Теория пневматического познания, производная древних медицинских теорий, но усовершенствованная стоиками, вновь становится частью дисциплины, из которой когда-то возникла благодаря медицинской школе Атеней, существовавшей в Риме начиная с I века н. э. Согласно доктрине пневматической медицинской школы, самым известным представителем которой является Архиген из



города Апаimei в Сирии, получившей распространение в Риме при императоре Траяне, *hégémonikon* непосредственно не участвует в процессе чувственного познания. Великий Клавдий Гален, известнейший врач II века, руководствуясь взглядами «пневматиков», допускает, что *hégémonikon* расположен не в человеческом сердце, а в мозге. Тем не менее, он определяет сердцу важную функцию *synaisthesis*, «соединения» пневматической информации<sup>17</sup>.

Нельзя не сказать хотя бы несколько слов о судьбе Галена в Средние века. Его сочинения нашли применение в арабской медицине и благодаря этому сохранились. Культурное явление, которое некоторые называют «возрождением XII века», означало новое открытие греческой Античности арабами. Гален вновь появляется в европейской культуре через переводы на латинский язык арабских авторов<sup>18</sup>. В начале XIII века средневековые ученые словари констатируют появление новых знаний, которые отныне становятся общим достоянием эпохи.

Одной из вершин научного знания того времени является трактат *De Proprietatibus rerum libri XIX* («Девятнадцать книг о свойствах вещей»), написанный между 1230 и 1250 годом монахом францисканского ордена Бартоломеем Английским, преподававшим в Магдебурге и Сорбонне. Многочисленных инкунабул, девятнадцати изданий и перевода на шесть местных наречий недостаточно, чтобы дать представление о популярности — превосходящей, увы! достоинства — этого весьма посредственного произведения. Показательный факт: в начале XIV века копия, принадлежащая Петру Лиможскому, была прикреплена цепью к аналогу университетской часовни в Париже<sup>19</sup>.

Психология свойств, или теория «добродетелей» души, изложена Бартоломеем в третьей книге его энциклопедии<sup>20</sup> по латинским переводам с арабского: *Hysagoge in me-*

*dicinam* («Введение во врачебную науку») Хунайна ибн Исхака, известного в средневековой Европе под латинизированным именем *Johannitius*, арабского врача IX века<sup>21</sup>; работам Константина Африканского или таким компилятивным трудам как *De motu cordis* («О движении сердца») Альберта Английского или *De spiritu et anima* («О духе и душе»), труд XII века в духе Псевдо-Августина, приписываемый сегодня Гуго Сен-Викторскому или, скорее, Альшеру Клервосскому.

Согласно довольно неумело сформулированной Бартоломеем доктрине, где перемешаны взгляды Галена и Аристотеля, человеческая душа разделена на три части: рациональная, или интеллектуальная, душа, вечная, нетленная и бессмертная; чувственная душа, состоящая из бестелесных субстанций, и вегетативная душа. Вегетативная душа является общей у людей и растений, чувственная душа роднит человека с животными, а разумная душа бывает только у человека (III, 7). Вегетативная душа отвечает за воспроизводство, сохранение и развитие тел, она руководит процессами питания, пищеварения и выделения (III, 8). Чувственная душа — та, что нас здесь интересует, — имеет три свойства: *природное, насущное и животное*. Через свое природное свойство, чье местонахождение определено в печени и которое сообщается с сердцем посредством венозной циркуляции, чувственная душа берет на себя функции вегетативной души, а именно: питание, воспроизводство и развитие (III, 14). Местонахождение насущного или духовного свойств души — сердце, которое распространяет жизнь по всему организму посредством циркулирующего в артериях духа. Что касается животного свойства, его средоточие — мозг. Оно делится на три направления (III, 16): *ordinativa, sensitiva* и *motiva*. Различие между первыми двумя определить довольно трудно, так что в другом месте (III, 12) сам

Бартоломей о нем забывает, останавливаясь лишь на чувственном свойстве<sup>22</sup>.

Передний желудочек, или камера мозга, где располагается воображение (или, на языке Бартоломея, *virtus imaginativa*, одна из областей *ordinativa*), наполнена нервными окончаниями, соединяющими сенсорные органы. Тот же дух — называемый здесь «чувственным» — циркулирует в нервах и артериях (III, 9), и это доказывает, что в основе излагаемых Бартоломеем доктрин находилась распространенная в арабской медицине идея, что сердце — единственный источник жизненного духа, который, добравшись до мозга, именуется чувственным духом. Послания пяти «внешних» чувств посылаются духом в мозг, где находится *внутреннее*, или *общее, чувство*. Внутреннее чувство, по Бартоломею, зависит от *virtus ordinativa*, которое занимает три желудочка мозга: передний, где находится воображение, средний, где находится разум, и задний, где находится память. Воображение преобразовывает язык чувств в язык фантазии, так чтобы разум мог понять и осознать образы. Разум и воображение хранят свои данные в памяти (III, 10).

Бартоломей довольно точно отражает концепции эпохи, их разделяли Альберт Великий, Роджер Бэкон и Фома Аквинский. Большинство этих теорий были доступны на латыни начиная со второй половины XI века, когда после полной приключений жизни карфагенский врач Константин Африканский удалился в монастырь Монтекассино и посвятил свои дни переводам с арабского медицинских книг, которые долгое время распространялись под его собственным именем. Наконец, в XII веке великий переводчик Герард Кремонский, обосновавшись в Толедо, в «коллегиуме» архиепископа Раймонда, помимо прочих трудов, сделал перевод работ Авиценны, в которых теория о воображении и отделах головного мозга была уже общим местом.

## 2. ИЗМЕНЕНИЯ ЦЕННОСТЕЙ XII ВЕКА

Самобытность той или иной эпохи определяется не сущностью ее идеологических систем, а «избирательной волей», то есть своеобразной *интерпретирующей решеткой*, которую она ставит между предшествующим содержанием и «современным» результатом<sup>23</sup>. Результатом перехода некоего послания через герменевтический фильтр эпохи оказываются два явления герменевтического порядка: первое, имеющее целью само формирование культурной структуры общества и располагающееся поэтому вне ее, можно определить как сложный и тонкий механизм освоения или, напротив, отторжения некоторых идеологических контекстов; второе, существующее внутри самой культурной структуры, можно определить как системную деформацию или даже семантическую инверсию идей, которые проходят через интерпретирующую решетку данной эпохи.

В связи с этим самое сильное желание историка философских идей — во всяком случае, так должно быть — не определить идеологическое содержание конкретного периода, которое, в сущности, имеет рекурсивный характер, но нащупать его *герменевтический фильтр*, ту «избирательную волю», которая в то же самое время является деформирующей волей.

Любая идеология может описать самое себя; интерпретирующая система — единственно значимая, поскольку лишь она дает представление о самобытности данного культурного момента по отношению к любому другому, — непостижима. Мы можем лишь констатировать ее наличие: безмолвное, даже тайное, но в то же время объективное и непреклонное, оно вдруг покажется украдкой во всей своей сложности и противоречивости и тут же скроется от

взгляда исследователя. Чтобы этот самый исследователь мог изучать историю идей, он должен уметь *видеть* не только то, что ему явлено во всей очевидности, то есть сами *идеи*, но как раз то, что не явлено, те тайные нити, что соединяют идеи с незримой волей эпохи, которая выводит их на подмостки времени. Сами идеи видны всем; а *историк* идей должен уметь заглянуть за кулисы, рассмотреть другой облик театра, увидеть сцену *изнутри*.

Невозможно проникнуть за кулисы эпохи Возрождения XV века, не бросив предварительно взгляд на Возрождение XII века<sup>24</sup>. Теории фантастического эроса разрабатывались именно тогда и достигли своего апогея — переродившись в маньеризм — в поэзии *Dolce Stil Nuovo*, «дольче стиль нуово» («сладостный новый стиль»).

«Избирательная воля» итальянского Возрождения в основном обращена к зачастую довольно пресному творчеству предшественников — авторов XIII века, навязывая им собственную интерпретирующую систему. Отнюдь не из любви Марсилио Фичино, написавший трактат о любви для одного из потомков Гвидо Кавальканти<sup>25</sup>, подробно излагает некоторые эротические теории последнего. Будучи одним из главных представителей течения «федели д'аморе» [*ит. fedeli d'amore*, «верные в любви»], Гвидо Кавальканти разработал эмпирическую психологию эроса, которая в существенных моментах не отличается от теории Фичино.

С Джованни Пико делла Мирандола, о работах которого мы поговорим в третьей главе этой книги, все сложнее: можно было бы сказать, что это ярчайшее проявление эдипова комплекса, если бы эта формулировка не устарела по причине слишком частого — и не всегда уместного — употребления. Побуждаемый или, вернее, возбужденный шедевром Фичино о любви, Пико, позабыв обо всякой учтивости, огульно отвергает его. Вот почему он набрасывается

на Гвидо Кавальканти, упрекая его в поверхностности, и в качестве образца любовной лирики предлагает «Канцону» своего друга Джироламо Бенивьени, к которому пишет комментарии. Пример Пико весьма показателен. Молодой человек забывает — впрочем, похоже, он этого и не знает, — что культурная эпоха определяется не идеями, которые в ней циркулируют, а установленным ею интерпретационным фильтром. От Гвидо Кавальканти он требует того, на что Фичино, человек в этом смысле более тонкий и проницательный, никогда бы не мог претендовать: а именно чтобы автор использовал платоновскую интерпретацию XV века! «Канцона» Бенивьени отличается от канцоны Кавальканти лишь тем, что *непосредственно* дает Джовани Пико интерпретацию, которую тот вывел бы и без этой поэмы, поскольку это была его *собственная* интерпретация эроса. Чтение Кавальканти через призму платоновской философии являлось для Фичино герменевтическим аспектом, который позволял ему отдать должное предшественнику и предтече человека, которого он искренне любил. Итак, отвергая истинный *объект* интерпретации — поскольку отличие между его комментарием и текстом просодическое: первое написано прозой, второе стихами, — Пико, в сущности, формулирует самое серьезное препятствие герменевтики. Для Фичино Кавальканти существует в той мере, в какой высказывает нечто, *поддающееся интерпретации*; для Пико его вовсе не существует, поскольку не дает ему ничего, что было уже каким-то образом *интерпретировано*, как в случае с его другом Бенивьени. В остальном между теориями Фичино и Пико нет серьезного отличия, хотя Пико постоянно упрекает своего оппонента в опошлении тонких любовных переживаний<sup>26</sup>.

Какими бы ни были суждения: уважительными и доброжелательными, как у Фичино, или презрительными и негатив-

ными, как у Пико, именно флорентийскому Возрождению принадлежит хронологическое преимущество переосмысления другого Возрождения, Возрождения XII и XIII веков.

Современные ученые, которые порой путают переосмысление с кратким изложением или буквальным повторением тех же идей, приписывают это преимущество исключительно Марио Эквиколе, интерпретатору провансальской поэзии в работе *Libro de natura de amore* [«О природе любви»]; латинский оригинал этой книги, с которого и был сделан итальянский перевод 1509–1511 годов (опубликован в 1525 году), относится к 1494–1496 годам<sup>27</sup>, то есть сразу после смерти Пико. Марио Эквикола обращается непосредственно к лирике трубадуров, в то время как Кавальканти, в котором Фичино видит предшественника, всего лишь более поздний представитель итальянской школы; он, пользуясь уроками и сицилийской<sup>28</sup>, и соперничающей с ней болонской школы, заменил один культурный код на другой: жесткий, «научный» код на код трубадуров. Разумеется, два этих опыта совместить невозможно, но и «дольче стиль нуово», и провансальская поэзия имеют один источник: поэзию куртуазной любви.

### *Восприятие западной культуры*

Если присмотреться к философским взглядам и идеологическим течениям XII века, можно поразиться их многообразию. Даже быстрый взгляд за кулисы, на который решаются немногие, объясняет, что многочисленные нити держит одна рука: это, очевидно, и есть «избирательная воля»<sup>29</sup>.

Феномен, характеризующий распространение идей в XII веке, можно было бы сравнить с приливами и отливами: так быстро меняются культурные ценности и циркулирует информация. Один из центров Возрождения XII века —

Испания времен Реконкисты<sup>30</sup>. По мере того как расширяется христианское влияние Кастильского королевства и отступают арабы, туда стекаются разного рода «знатоки» или авантюристы, привлеченные богатством и культурой мусульман, начинается их лихорадочная переводческая деятельность, где находится место всему: от изумления до религиозной полемики. Вскоре именно благодаря толедскому «коллегиуму» переводчиков латинизированный Запад знакомится с основными памятниками арабской культуры (и греческой Античности) во всех областях знаний — медицине, философии, алхимии и религии. Последнюю предстоит опровергнуть, и Родриго Хименес де Рада или бенедиктинец Петр Достопочтенный, аббат Ключи, добросовестно берутся за эту миссию. Философию принято опровергать, во всяком случае, она не принимается сразу и безоговорочно, за редким исключением, когда, например, еврейского философа из Кордобы Соломона ибн Гебиrola — под его латинизированным именем Авицеброн — принимают за христианина. Но как только оказываются известны Аристотель арабский (благодаря аль-Кинди) и Аристотель греческий, можно сказать, схоластика находит своего героя. Ни один авторитет, до открытия Платона и языческого неоплатонизма, с его влиянием соперничать не может. Та же участь ждала медицину: ее приняли сразу, тем более что ценимое арабами учение Галена по многим позициям совпадало с доктринами Аристотеля. Настало время великих обобщений и подведения итогов.

Что касается арабской культуры Испании, трудно сказать точно, что она унесла с собой при отступлении: может быть, следы христианского мистицизма, ясно различимые у Ибн Араби, крупнейшего представителя суфизма XIII века. Как бы то ни было, именно христиане в первую очередь получили пользу от этого обмена ценностями.



Этот процесс восприятия чужих культур, наблюдаемый в Западной Европе, сопровождался настойчивым проникновением различных теорий с Востока, что грозило уничтожением самих основ средневекового общества. Долгое время скрываясь под другими именами или просто неизвестное до определенного времени, в X веке вновь оказывается востребовано древнее манихейство, оно появляется в учениях болгарского попа Богомила. Учение богомилов, быстро достигшее Византии, пользовалось всем арсеналом гносеологического дуализма: материальный мир — не творение Божье, а дело рук Сатаны, он же вдохновил Ветхий Завет, который полностью — или почти — отвергался; учение это проповедовало *энкратизм*, то есть отказ от женитьбы и воздержание от сексуальных отношений, чтобы не упрочивать творение Сатаны, а также *вегетарианство*, чтобы обезопасить свое тело от сатанинской составляющей, присутствующей в животном мире; оно рекомендовало *антиномизм*, то есть пренебрежение светскими и религиозными законами<sup>31</sup>.

Учение катаров, получившее распространение к концу первой половины XII века, без сомнения, представляет собой западную ветвь богомильства<sup>32</sup>. Единичные следы гносеологического дуализма появляются тем не менее уже в начале XI века во Франции и в Италии. Около 1015 года в Орлеане некая общность людей, состоявшая из дворян и монахов, практиковала энкратизм, вегетарианство и *докетизм*, то есть отрицание соединения Христа с человеческой природой, что также является составной частью дуалистической доктрины<sup>33</sup>. Второй известный случай, в городе Монфорте, в Пьемонте, напоминал то, что происходило в Орлеане, как по характеру верований, так и по социальному слою приверженцев. Антиклерикалы, докетисты, антиномисты, энкратисты и вегетарианцы, дворяне из

Монфорте предвосхищают практику катаров *эндура*: когда приближался час смерти, членов секты следовало подвергнуть ритуальному убийству, чтобы избавить от страданий агонии<sup>34</sup>. В начале XII века влияние богомилов можно отыскать в антиклерикальной и иконоборческой ереси Пьера де Бржи и странствующего проповедника Анри<sup>35</sup>, а также в дуализме двух крестьян из Суассона, Клемана и Эбрара (1114)<sup>36</sup>. Танхельм Антверпенский и Эон де л'Этуаль, весьма странные персонажи, похоже, оба находились под влиянием гностицизма первых веков христианства, причем Танхельм явно вдохновлялся деяниями Симона Мага Самаритянина. Возможно, это было спонтанное влияние, проявление коллективного бессознательного, поскольку некоторыми своими современниками, а также сегодняшними учеными оба они были объявлены безумцами.

Катары, дуалисты-пуритане XII и XIII веков, единственные смогли, по примеру богомилов<sup>37</sup>, объединиться в могущественную церковь, которая на юге Франции и на севере Италии представляла серьезную угрозу для Католической церкви. Именно в борьбе с катарами последняя создала и усовершенствовала страшный инструментарий инквизиции.

Отличие между катарами и орлеанскими и монфортскими еретиками следует искать не в идеологии, а в том, что первые своей деятельной проповедью достигли большого влияния. Руководствуясь иными, чем у своих предшественников из Орлеана и Монфорте, научными обоснованиями, катары также исповедовали *антикосмизм*, то есть восприятие мира как воплощение и порождение зла, докетизм, энкратизм, антиномизм, антиклерикализм и вегетарианство (хотя и не строгое, поскольку рыба, будучи произведенной на свет не в результате сексуального контакта, все же входила в их скудный рацион).

Здесь нас интересует не история средневекового дуализма, а формирование доктрины любви в XII и XIII веках. Важно, что нравственные убеждения катаров, пуританские по своей сути, в некоторых случаях не отрицали либертизма (отрицание принятых в обществе моральных норм), формы антиномизма по отношению к регламентированию общественной жизни католиков. Будучи энкратитами, катары не признавали институт брака: *Legitima connubia damnant* — «Законный брак они осуждают». *Matrimonium est meretricium, matrimonium est lupanar* — «Супружество — это распутство, супружество — это блудилище», — провозглашали они, возражая против этой «легализации сожительства». «Они категорически возражали против брака [...] — сообщает инквизитор Бернар Ги<sup>38</sup>, — они утверждают, что люди живут в постоянном грехе. Они отрицают, что брак — это установление Бога. Они заявляют, что познать свою жену не меньший грех, чем кровосмесительная связь с матерью, дочерью или сестрой».

С другой стороны, учитывая, что путь инициации катара — это путь от простого *верующего* до *совершенного* (высшая степень посвящения), проявление малодушия в этом смысле (то есть сексуальная связь) открыто допускалось, лишь бы это не приводило к легальному браку, поскольку гораздо более тяжким грехом было заниматься любовью с собственной женой, а не с посторонней женщиной, *facere cum uxore sua quam cum alia muliere* [буквально: иметь дело со своей женой, а не с чужой женщиной]. Это открывало путь к сексуальной свободе, которую Католическая церковь осуждала нисколько не меньше, чем дуалистскую доктрину катаров вследствие ее антисоциальных и антидемографических последствий<sup>39</sup>.

Культурные влияния, воспринимаемые Европой и с Запада, и с Востока (в результате которых возникла схола-

стика раннего средневековья, а также различные дуалистические секты), по-прежнему можно считать в определенной степени заимствованным феноменом. Когда это течение отхлынуло, все эти западные и восточные влияния слились в своеобразную и оригинальную идеологию, идеологию *куртуазной любви*.

С учением катаров ее сближает презрение к официальному браку и двойственность «послания», которое, отвергая плотскую связь, на практике не противоречило свободным нравам труверов. Как и верующие у катаров, некоторые из них, похоже, систематически предавались разврату. У феномена куртуазной любви гораздо больше общего с арабской медициной и мистикой, что, однако, не отменяет гипотезы о двойном источнике вдохновения.

Идеализация и даже гипостазирование женщины, важная составляющая куртуазной любви, с давних пор присутствовала в мистической арабской поэзии. Которую, впрочем, не раз обвиняли в дуализме, феномене, осуждаемом как мусульманами, так и христианами. В 783 году поэт Башшар ибн Бурд был приговорен к смерти как *зиндик*, или тайный манихеец (то есть катар еще до появления этого понятия), «поскольку уподобил женщину, которой посвятил свое стихотворение, с Духом, или *rûh*, промежуточным звеном между человеком и Богом»<sup>40</sup>. Обожествлять можно было только лишь непостижимую женственность, и Р. Боаз напоминает нам — история, сходная с историей самого Башшара ибн Бурда, — что Жерве де Тилбери отправил на костер девушку только за то, что она отвергла его сексуальные домогательства<sup>41</sup>.

В исламе обозначение женщины как существа сверхъестественного было довольно распространено, при этом не лишено двойственности. Мистик суфий Санайи, умерший около 1150 года, под женскими чертами изображал

*Madonna Intelligenza*, олицетворенный Интеллект, проводницу странствующих в космосе исламских неоплатоников<sup>42</sup>; при этом он же является автором одной из самых ужасных обличительных речей против женщин, какие только существуют в мировой литературе<sup>43</sup>. Речь идет, без сомнения, о двойственности женственного: его *природном* начале, которое вызывает и оправдывает женоненавистничество аскета, и начале *духовном*, согласно которому — если взять у феминисток само слово, в свою очередь заимствованное у школы Маошань и у философии даосизма, — женщина есть «другая половина неба».

Стремясь смягчить противоречие между двумя обособленными ликами женственного, мистик суфий Ибн Араби из Мурсии рассматривал женщину лишь в идеальном виде/образе. В «Мекканских откровениях», трактате 1201 года, он сочиняет Диван, посвященный *Nezâm* (Гармонии), дочери благородного имама иранского происхождения Захира ибн Рустама. «Толкователь пылких желаний», пролог Дивана, содержит откровенные признания:

«У этого шейха имелась дочь, стройная девица, что приковывала взгляды всех, кто ее видел, одним своим присутствием она украшала любое собрание и всякий, кто смотрел на нее, был восхищен и изумлен. Имя ее было *Nezâm* [Гармония], а еще звали ее „Око Солнца и Красоты“ [*‘ayn al-Shams wa’l-Bahâ*]. Ученая и благочестивая, познавшая тайны духовной и мистической жизни, она олицетворяла почтенную древность всей святой земли и простосердечную юность великого города, верного пророку. Очарование ее взгляда, приятность речей были так восхитительны, что если ей случалось быть многословной, слова струились, как чистый источник, если была она краткой, то слово падало, как жемчужина красноречия, а когда она рассуждала, то смысл сказанного ею был ясен и прозрачен [...]. Мы

не будем вспоминать о скарденных душах, склонных к пересудам и злословию, я скажу здесь о красоте, какой Бог наделил как тело ее, так и душу, каковая была щедрым садом [...]. В ту пору, когда мне довелось видеться с нею, я любовался этими благородными дарами, что украшали ее особу, помимо тех, что даровали ей общество отца и тетушки. И тогда она сделалась для меня источником вдохновения поэм, собранных в этой книге, это поэмы любви, составленные из фраз изящных и нежных, хотя мне даже в ничтожной мере не удалось выразить того волнения, что испытывала душа моя, того волнения, что пробуждало в сердце моем лицезрение этой юной девы, ни благородной любви, которую я испытывал, ни воспоминаний, что ее преданная дружба оставила в моей памяти, ни того, что было изяществом ее ума и целомудрием ее поступков, поскольку она есть плод чаяний моих и упований, дева Пречистая [*al-adkrâ al-batûl*]. Однако же мне удалось переложить в стихи некоторые размышления тоски моей, я вручаю вам их, словно сокровища и драгоценности. Я позволил свободно изъясняться душе моей, я хотел выразить, какую глубокую привязанность я испытываю, какая глубокая тревога терзала меня в те времена, теперь уже минувшие, и какое сожаление смущает меня ныне при воспоминании о благородном обществе этой юной девушки»<sup>44</sup>.

Хотя Ибн Араби ясно дал понять, что его поэмы символичны, что видимая взору красота лишь воскрешает в памяти сверхчувственную реальность ангельского мира, некий доктор из города Алеппо обвинил автора в том, что он желает спасти свою репутацию аскета, но говорит в стихах о чувственной любви. Этот персонаж, реальный или вымышленный, занимает здесь надлежащее место: это моралист, чья роль — подвергнуть сомнению чистые намерения влюбленного, и сами его протесты объясняют

сущность куртуазной любви. Это даже не персонаж, а некая *функция* в структуре литературного (экзистенциального) жанра, который развивали «федели д'аморе», от трубадуров до Данте. Отвергая эти вульгарные инсинуации, Ибн Араби принимает решение написать длинные комментарии к Дивану, в котором объясняет то, что Анри Корбен называет «теофаническим восприятием». Так *Nezâm* становится «высшей и божественной Мудростью [*Sophia*], со-вечной и сосуществующей с Богом, которая *зримо* явлена автору этих поэм с такою нежностью, что в нем зарождается веселье и ликование, волнение и восторг»<sup>45</sup>.

Сверхчувственная красота, явленная в чувственной женской красоте, есть волнующее и радостное выражение платонизма андалузского мистика. Неизбежное следствие этой концепции имеет двойственную природу: прежде всего то, что принадлежит к области сверхчувственного, наделено женской красотой, как ангел, который явлен с чертами «принцессы среди греков»<sup>46</sup>; кроме того, все, на что изливается сияние сверхчувственного, оказывается омыто целомудренной чистотой, как святая Фатима из Кордобы, которая в девяносто лет выглядела как юная девушка<sup>47</sup>. В противоположность Санайи, который уверяет, будто видимый мир есть ловушка, где красота не соотносится с категорией онтологического, Ибн Араби проявляет абсолютное равнодушие к этой истине, поддерживая лишь идею преемственности между чувственной красотой и сверхчувственной Красотой.

Вышесказанное относится к идеализации женственного, а теперь пора вернуться к нашим западным «федели д'аморе». Одна из самых ярких особенностей куртуазной любви — «стремление к страданию», которую проявляет влюбленный. Сокрытие своих любовных чувств — один из основных элементов эротического ритуала. В этом добро-

вольном дистанцировании от объекта любви, бесконечно оттягивающим исполнение желания, следует видеть один из секретов западной традиции. Встает множество непреодолимых барьеров, в том числе и те, что создает себе сам влюбленный, демонстрируя при этом легкие нравы, стремясь сбить с толку окружающих. Он совершенно сознательно пытается добиться не милостей, а *презрения* любимой женщины, чтобы она сделалась для него еще недоступнее, чем прежде. Вместо того чтобы утолить муки страсти, влюбленный всеми способами стремится их усилить. У него имеются все признаки болезни, но он отказывается выздоравливать, вульгарно утоляя свое желание каким бы то ни было способом: украдкой, как делают любовники, или законным порядком, как супруги<sup>48</sup>.

То, что эрос может принимать патологические формы, в истории медицины отнюдь не новость. Намек на *cogitatio immoderata* [неподобающие помыслы], вызванные женским образом, появляются даже в таком банальном трактате, как «Искусство любви» Андре ле Шаплена, пуританина XII века, которого, к его несчастью, приняли за катара<sup>49</sup>: «Когда кто-либо видит женщину, достойную эротического внимания, он принимается желать ее в своем сердце. Чем больше он об этом думает, тем больше проникается любовью и начинает представлять эту женщину целиком в своих фантазиях. Затем он начинает думать о ее формах, четко различает ее члены, представляет, как они действуют, исследует срамные части ее тела».

Женский образ может целиком овладеть пневматическим, духовным, аппаратом влюбленного, вызывая — за исключение тех случаев, когда желание находит свое естественное утоление, — довольно серьезные соматические расстройства. Этот любовный синдром под названием *ʿiṣq* [араб. любовь] описан Авиценной, чей труд *Liber canonis* [«Кни-



га канона», более известная как «Канон врачебной науки»] был популярным медицинским учебником в позднем христианском средневековье. Но об этом уже говорил Константин Африканский в своем переводе *Liber regius* [«Царственной книги»] Али ибн аль-Аббаса, известного под именем Али Аббас. После Константина семиология патологического эроса была описана Арно де Вильневом и Винсентом из Бове<sup>50</sup>, которые считают его одним из видов меланхолии<sup>51</sup>.

Название синдрома — *amor hereos* или латинизированный вариант *heroicus*, его этимология до сих пор неясна: возможно, он происходит от греческого *erôs* через *hérôs*, *héros*<sup>52</sup> или непосредственно от *hérôs* (эту гипотезу разделяет Марсилио Фичино)<sup>53</sup>, поскольку, согласно старой традиции, *héros* представляли собой злобных крылатых существ, что-то вроде демонов<sup>54</sup>.

То, что *melancholia nigra* [черная меланхолия] и *amor hereos* тесно связаны, объясняется тем фактом, что необычные эротические феномены еще со времен Аристотеля объединяют с меланхолическим синдромом. Согласно этой традиции, святая Хильдегарда Бингенская приписывает меланхоликам безграничные сексуальные возможности: «У меланхоликов длинные кости, которые содержат мало костного мозга, но, поскольку он очень горячий, они неводержанны с женщинами, как змеи-гадюки [...]. Они чрезвычайно чувственны и, словно ослы, с женщинами не знают меры. Если бы они прекратили предаваться разврату, их настигло бы безумие [...]. Их любовь отвратительна, гнусна и смертоносна, словно у прожорливых волков [...]. Они торгуются с женщинами и в то же время их ненавидят»<sup>55</sup>. Фичино тоже признавал связь между меланхолией и эротической патологией<sup>56</sup>, а Меланхтон в своей формулировке *melancolia illa heroica* [та романтическая меланхолия]<sup>57</sup> признает, что это одно и то же.

Самую полную этиологию болезни можно найти в разделе *De amore qui hereos dicitur* [«О любви, что зовется романтической»] в *Lilium medicinale* [«Врачебной лилии»] доктора Бернара де Гордона (1258–1318), профессора университета Монпелье<sup>58</sup>: «Болезнь, называемая *hereos*, это унылая тоска, вызванная любовью к женщине. Причина этого недуга коренится в нарушении способности к правильной оценке из-за того, что чей-то образ оказался слишком сильно запечатлен в сознании. Когда кто-то влюблен в женщину, он чрезмерно много думает о ее внешности, о ее лице, ее манерах, ибо полагает, что она самая красивая, сама почитенная, самая необыкновенная и превосходит всех прочих женщин телом и душой. Вот почему он страстно желает ее, забывая чувство меры и здравый смысл, и полагает, что, если сможет удовлетворить свое желание, станет счастлив. Здравый смысл претерпевает столь сильные изменения, что перед его глазами беспрестанно стоит образ женщины, и он становится не способен ни к какому занятию, и если кто-нибудь заговаривает с ним, он едва слышит. Он погружен в непрерывные размышления, которые могут именоваться меланхолией. Это и есть *hereos*, поскольку сеньоры и господа благодаря обилию разного рода удовольствий и наслаждений часто оказываются подвержены этому недугу [...]. Семиотика синдрома такова: «Симптомы болезни — отсутствие сна, отказ от еды и питья. Все тело слабеет, лишь глаза остаются зоркими». Он упоминает также повышенную возбудимость, беспорядочный пульс и приступы безумия. Прогноз болезни неутешительный: «Если их не лечить, они сходят с ума и умирают». Наконец, лечение болезни должно начинаться с «мягких» средств, таких как уговоры, или «сильных», как наказание кнутом, путешествия, эротические удовольствия, познаваемые с другими женщинами, поездки на природу (*coito, digiuno*,

*ebrietà e esercizio* [совокупление, голод, опьянение, физические упражнения], — будет рекомендовать Фичино). И только «если нет другого лекарства», доктор Бернар Гордон, профессор и практик, рекомендует прибегнуть к талантам старой и ужасной мегеры, чтобы наступила развязка. У старухи под одеждой должна быть спрятана тряпка, пропитанная менструальной кровью. Для начала она будет злословить перед пациентом в адрес любимой им женщины, а затем, если и это окажется бесполезным, она должна будет выхватить из-под одежды тряпку, сунуть под нос несчастному и кричать ему прямо в лицо: «Видишь, вот такая твоя подруга, вот она какая!» — доказывая, что она, как будет сказано в *Malleus maleficarum* («Молоте ведьм»), есть «зло природы».

Устав, врач приходит к выводу: «Если даже и после этого он не переменит мнения, значит, это не человек, а истинный дьявол [...]»<sup>59</sup>.

*Как такая большая женщина  
может поместиться в таких маленьких глазах*

Если внимательнее вчитаться в описание *amor hereos* [романтическая (буквально: героическая) любовь] у Бернара де Гордона, можно заметить, что речь идет о некоем воображаемом инфицировании, которое выражается в истощении пациента, не слабеют только его глаза. Почему именно глаза? Потому что изображение женщины проникает в человека через взгляд на нее и посредством оптического нерва передается в сознание, где и формируется представление. Превратившись в фантазм, этот навязчивый образ занимает три сердечных желудочка, вызывая расстройство *virtus estimativa*, то есть разума. И если при общем истощении организма глаза остаются здоровыми, так это потому,

что разум использует эти телесные отверстия, чтобы попытаться восстановить контакт с объектам, превратившимся в навязчивый фантазм, — женщиной.

Вторая достойная внимания вещь: эротический синдром — всего лишь один из признаков болезни, это нечто *негативное*, поскольку относится к области психофизической патологии — куртуазной любви, которую прославляют «федели д'аморе». В самом деле, похоже, они используют все средства не для того, чтобы избавиться от этой пагубной пневматической инфекции, а напротив, чтобы заполучить ее. С полным на то основанием говорили о «семантической инверсии», о валоризации «наоборот» патологических симптомов, описанных греко-арабской *materia medica* [фармакологией]<sup>60</sup>. Даже *locus amoenus* [приятное место], рекомендованное при лечении *amor hereos*, вновь появляется в провансальской поэзии, выполняя знакомую функцию.

Из этого следует сделать вывод, что феномен куртуазной любви является результатом «деформирующей воли», которая, в свою очередь, привела к переоценке ценностей по отношению к концепции *здоровья* в том виде, в каком ее определяла медицинская наука того времени. Благодаря этой *Umwertund* [переоценке] равновесие психических сил, рекомендованное учеными, превратилось в болезнь рассудка и, напротив, духовный недуг, вызванный любовью, стал превозноситься и восхваляться, словно истинное здоровье, телесное и душевное.

Однако — и здесь наша точка зрения расходится с мнением Дж. Агамбена — эта переоценка ценностей впервые проявилась не в провансальской поэзии через синдром *amor hereos*, а гораздо раньше, еще в суфийском мистицизме, через синдром, подобный синдрому *'izq*, описанному Авиценной. Даже противоречивая позиция «федели д'аморе»: проповедовать легкие, даже распущенные нравы, чтобы

поддерживать чистое пламя страсти, — предвосхищена суфийской тактикой под названием *malâmatîya*, которая заключается (согласно определению, полученному Ибн Араби у чудотворца Абу Яхья аль-Синхаши<sup>61</sup>) — в том, чтобы «приглушать сияние святости вольностями в поведении»<sup>62</sup>.

Семантическая инверсия концепции психофизического здоровья особенно ясно выражена в поэзии «дольче стиль нуово», где тщательнейшим образом описывается процесс «инфицирования воображаемым», то есть женским образом. Тайна «федели д'аморе» в том, что этот симптом становится приемом высшего духовного опыта; это равносильно утверждению, что «благородное сердце», во все не стремясь следовать предписаниям медицинской науки, еще более «облагораживается» по мере того, как научается извлекать выгоду из наслаждений, даруемых недугом, который его пожирает.

Этот самый недуг — явление, описанное Гвидо Кавальканти, с того момента, когда зрение схватывает образ женщины и переносит его в ячейку мозга, отвечающую за способность к воображению, до того момента, когда этот фантазм заполнил собой всю пневму и начинает распространяться по духовным каналам возбужденного организма. Не стоит удивляться, что поэт Джакомо да Лентино задает этот, на первый взгляд наивный, вопрос: «Как такая большая женщина может поместиться в таких маленьких глазах и через них — в моем сердце и моем мозгу?»<sup>63</sup> Древние врачи, например Гален, тоже были заинтригованы этим феноменом: *Si ergo ad visum ex re videnda aliquid dirigitur [...] quomodo illum angustum foramen intrare poterit*<sup>64</sup> [Если же из того предмета, что нам должно увидеть, что-то направляется в (наши) глаза, как же оно входит в эти узкие врата (буквально: узкое отверстие)?]. Аверроэс отвечает на это удивление (впрочем, притворное) тем и другим: речь не о телесном ощу-

щении, а о *воображаемом*. Здравый смысл получает образы вне сетчатки глаза и пересылает их, адресуя нашей способности к воображению<sup>65</sup>. Данте в своей эротической пневмофантастологии идет еще дальше. В XXI сонете «Новой жизни» он показывает Даму, которая «обладает добродетелью, превращающей в благородное все, что охватывает ее взор; то есть как бы вводит потенциальную мощь Амура туда, где власти его ранее не было», через ее очи и ее уста является «новое чудо»<sup>66</sup>. Эта энергия не слабеет, неизменно перемещаясь по внутреннему духовному кругу; происходит «переливание» духа из одного сосуда в другой, что предполагает определенную взаимность — пусть и невольную — желания. Благодаря *significatio passiva* [пассивному означиванию] объект вождления превращается в субъект, из которого истекает Любовь, но и сам он бессознательно истекает из Любви<sup>67</sup>. Девственная невинность, которая лишь усиливает муки страсти, сладостная пытка «федели д'аморе».

Своей *Vita Nova* («Новой жизнью») Данте проникает в некую таинственную область, которую нашими рудиментами средневековой психологии объяснить невозможно: мечта, видение.

### 3. ПРОВОДНИК ДУШИ И ПРЕНАТАЛЬНЫЙ ОПЫТ

Эта эмпирическая психология эроса, которую мы найдем в работах Фичино, была не способна удовлетворить потребности философской мысли Возрождения. Теория фантастического познания являла собой лишь последнее звено разносторонней доктрины пневмы и души.

Как мы увидим впоследствии, эрос и магия связаны настолько тесно, что различие между этими двумя явлениями

сводится лишь к различию уровней. Будучи опытом воображаемого, полученным через духовные каналы, магия использует связь индивидуальной пневмы с пневмой космической. Именно эта пневматическая «общность» и подтверждает глубинную психологию эроса (см. гл. IV, 2).

Доктриной «включения» души в тело объясняется не только целостность пневмы, но также и космический характер любого духовного явления. Речь, разумеется, идет об изысканной форме умозрительных построений относительно связи микрокосма и макрокосма, что предполагает двойное проецирование: космизацию человека и антропоморфизацию Вселенной. Этот принцип, который без конца повторяют историки науки, не отдавая отчета в том, что речь идет об элементарной схеме, допускающей бесчисленное множество вариаций, настолько обезличен, что не позволяет ничего объяснить. Как случилось, что человек оказался «компендиумом» космоса, к тому же «компендиумом *такого* космоса? Вот проблема, не имеющая однозначного решения, и, чтобы понять это, достаточно внимательно прочесть историю философии.

Эпоха Возрождения знала не один, а по крайней мере четыре типа космоса: геоцентрический, конечный космос Аристотеля, Птолемея и святого Фомы; бесконечный космос Николая Кузанского, в центре которого — вездесущий Бог; космос Аристотеля и пифагорейцев, известный благодаря «гелиостатической»<sup>68</sup> теории Коперника<sup>69</sup>; наконец, бесконечную Вселенную Джордано Бруно, в которую включена наша гелиоцентрическая планетарная система. К этому можно добавить старую геогелиоцентрическую теорию ученика Платона Гераклита Понтийского, полностью забытую в Средние века, но позже восстановленную Тихо Браге<sup>70</sup>. Ни одна из этих космологических моделей не исключает гипотезу магии, поскольку она основана на идее

неразрывной *связи* человека и мира, которую не может поколебать какое-нибудь изменение в теории мироустройства. Маги, такие как Джордано Бруно, или астрологи-пифагорейцы, как Кеплер, без особого труда приняли новую философию. В различных космических пространствах меняется лишь расположение Земли и человека, и здесь можно наблюдать значительные расхождения в их трактовке различными учениями. В аристотелевской Вселенной Земля занимает самое *низкое* положение, что и в самом деле соответствует ее положению в онтологическом смысле, поскольку это место, отличающееся непостоянством, стремительными изменениями; место разложения и вырождения. Все, что находится до подлунной сферы, отправляется, если можно так выразиться, в своего рода космический ад, откуда можно выйти, лишь опередив Луну<sup>71</sup>. И напротив, планетные сферы божественны, и за небом неподвижных сфер пребывает Бог.

Возможно, в шутку, а может, вследствие того, что Земля представлялась «падшей» звездой, Николай Орезмский задавался вопросом (в XIV веке), может ли представление о Земле как об *устойчивой* планете соответствовать ее низкому положению. В самом деле, устойчивость означает постоянство, а неподвижны и незыблемы лишь звезды восьмого неба, поскольку они выше по положению, чем блуждающие звезды. Вот почему Николай Орезмский выдвигает гипотезу о перемещении Земли, ведь она слишком «неблагодарна», чтобы быть неподвижной<sup>72</sup>.

Николай Кузанский, выдвигающий идею о бесконечности Вселенной, исходит из концепции, диаметрально противоположной концепции Николая Орезмского. Кузанус отвергает аристотелевскую теорию стихий. Для него космос не знает ни онтологического, ни пространственного отличия между «высоким» и «низким», между «над»



и «под». Не существует благородного мира эфира и чистого огня за лунной сферой, точно так же и перед Луной нет грязного мира четырех грубых стихий. Земля имеет форму сферы и вращается вокруг своей оси. Концепция Аристотеля, «что эта Земля слишком ничтожна и презренна», *quod terra ista sit vilissima et infima*, несправедлива: «Земля — это благородная звезда со своим светом, своим теплом и своим собственным влиянием, которые отличаются от света, тепла и влияния других звезд»<sup>73</sup>.

Усилия Кузануса, как и старания Джордано Бруно, его ученика, направлены на переоценку метафизической значимости Земли — а значит, и человека тоже, — значимости, в которой ей было отказано аристотелевско-птоломеевской космологией. Для построения этой новой концепции мира необходима настоящая реформа христианства, но реформа, чей гуманистический, если не сказать, антропоцентрический, характер допускает и поощряет магию.

Фичино, классический источник магии эпохи Возрождения, лишь весьма приблизительно знаком с идеями Кузануса<sup>74</sup>. Но если принять, что между системой мира, сформулированной Кузанусом, и древней астрологической магией, толкователем которой был Фичино, нет никакого несоответствия, совершенно не важно, что сам Фичино был сторонником традиционных, птоломеевских, космологии и астрологии. Николай Кузанский<sup>75</sup> с его убеждениями мог бы разработать магию, но, вероятно, это не представляло особого интереса для такого чистого метафизика, как он. Что же касается Фичино, если не принимать во внимание его томизм и платонизм, обуславливающие определенное видение космологической системы, он не так уж далеко ушел от Кеплера, который занимается астральной пифагорейской музыкой<sup>76</sup>. Мировоззрения, стремления и внутренние побуждения Фичино и Кеплера

не содержат кардинальных отличий: в этом у современных историков науки сомнений нет<sup>77</sup>. Во второй части этой книги мы попытаемся рассмотреть истинные идеологические основания, вызвавшие такую модификацию человеческого воображения, без которой не был бы возможен переход от количественных научных принципов к принципам качественным.

А пока вернемся к источникам доктрины включения человека в природу у Фичино, доктрины, объясняющей в некоторой степени родство человека и мира. Как и в случае с пневмофантазмом, древняя дисциплина — на этот раз астрология — породила гипотезу о пренатальной космической информации, которая отпечатывается в душе и определяет судьбу отдельного человека. Начиная со II века н. э. эта идея сделалась частью истории инкорпорации души, ее схождения в мир через планетарные сферы и возвращения тем же путем к звездам. Отныне считается, что душа, проникая в мир, приобретает планетарную конкретность, которая остается с ней вплоть до ее выхода из космоса, она покинет ее во время восхождения к месту рождения. Усовершенствованная неоплатониками доктрина «перемещения души» будет подхвачена астромгией Фичино и его учеников.

Популярная эллинистическая астрология, авторство которой приписывается египетскому богу Гермесу Трисмегисту или таким персонажам египетской истории, как фараон Нехепсу\* и жрец Петосирис [верховный жрец при Нехепсу], состояла из нескольких книг, большинство из которых утрачены или же сохранились лишь в латинской

---

\* Нехепсу, или Некауба, согласно Манефону, имя правителя египетского города Саис в конце VII в. до н. э., с правлением которого связывают расцвет наук и искусств. — М. Ф.

версии. Она освещала различные проблемы, такие как *genikà*, или универсальная астрология, *apokatastaseis*, или космические циклы, *brontologie*, или гадание по грому, новогондние предсказания (*kosmikà apotelmata*), индивидуальная астрология и иатрология (*salmeschoïniakà*), жребии планет (*kléroï*), мелотезия, или соответствие частей человеческого тела элементам макрокосма, ятроматематика (медицинская составляющая этой дисциплины, изучающая влияние светил на здоровье человека, течение и исход болезней), фармакопия и фармакология и т. д.<sup>78</sup>

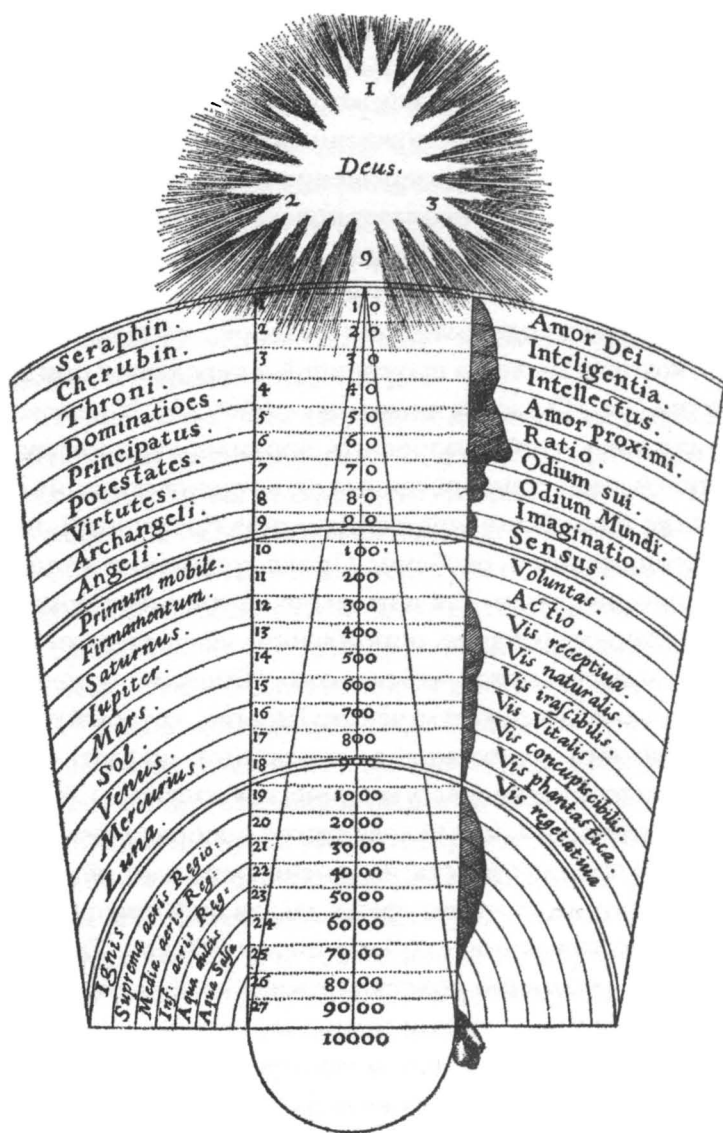
В серии статей, чье содержание изложить здесь нам представляется затруднительным ввиду их специфичности (см. Приложение I), мы показали, что теория гностиков II века уже включала в себя астрологическую доктрину *kléroï*, или жребий, о странствии души через различные планеты, когда душа приобретает различные материальные проявления, связывающие ее с телом и земным миром. Египетский врач Базилид и его сын Исидор, а также теория гностиков III и IV веков, дошедшая до нас благодаря трактатам на коптском языке, найденным вблизи селения Наг-Хаммади, дают нам достаточно информации об этом процессе постепенной «порчи» души. «Корпус герметикум», сборник так называемых «псевдоэпиграфов», написанных якобы между 100 и 300 годом, также повествует о схождении перво-человека в космос и путешествии души через различные планеты на пути в рай. Отголоски этой версии *ensômatosis*, или постепенного воплощения, нисхождения в чувственный мир, еще можно встретить в некоторых отрывках комментариев к «Энеиде» римского грамматика Мавра Сервия Гонората конца IV века.

И напротив, неоплатоники, от Порфирия до Прокла, не приписывают планетам никаких демонических влияний,

а лишь некоторые *свойства*, такие как созерцательность, практичность и так далее, в том числе способность к порождению и развитию души; этими свойствами душа облачается во время своего схождения на Землю и вновь передает их планетам при возвращении на небо.

Очень важно, что неоплатоновская колесница (*ochéma*) души, история которой была изложена Ж. Ветреком, А. Леви, Э. Р. Доддсом и другими (см. Приложение I), стала смешиваться с сидерической (звездной) *пневмой* Аристотеля, которая является врожденной и передается при акте зачатия (см. «О частях животных», 659b 16). И не важно, что для того, чтобы разрешить противоречия между колесницей души, приобретенные ею во время скитания среди звезд, и ее оболочкой (земным приобретением), поздние неоплатоники, особенно Прокл, прибегают к теории *двух* колесниц души. Так или иначе, астральные покровы души и тонкое сознание, порожденное человеческим сердцем, отождествляются, что позволяет Синезию, например, ученику неоплатоника и мученика Гипатии, который станет впоследствии христианским епископом, придать этому фантастическому процессу космические масштабы. В самом деле, такой орган, как человеческое воображение, вовсе не лишен прочих свойств; напротив, речь идет об аппарате, в котором запечатлена пренатальная информация звездного происхождения — от космических богов. Таким образом, это духовное родство человека с божественным имеет две стороны: ограниченность, которая используется в фичиновской доктрине эроса, и взаимность, позволяющая производить магические действия.

Ограничение заключается в том, что положение планет при рождении человека безжалостно сужает его возможности выбора. В теории любви это находит свое отраже-



Нисхождение и восхождение души.

См.: Robert Fludd, *Utriusque cosmi historia*, II, а, 1, p. 259

ние в доктрине эротической совместимости и несовместимости.

Взаимность, или принцип обратной связи, — это гарантия того, что в результате любого процесса, происходящего в воображении человека, приобретаются некие дары, полученные от звезд, поскольку между ими и нами существует единосущность и родство.

Что же касается эроса, теория астральной колесницы позволяет понять в феномене любви не только *как*, но и *почему*. Она позволяет понять глубинные, трансцендентальные причины нашего выбора.

## ГЛАВА II

# ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ ЭРОСА



## 1. ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ФИЧИНО И ЕЕ ИСТОЧНИКИ

Центральное понятие фичиновской астрологии и психологии — дух — удостоивается особого внимания платоника из Кареджи. Можно даже утверждать, что этому понятию он дает новое определение в каждом написанном им трактате, избегая при этом буквального повторения, употребляя всякий раз новые формулировки, четкие и утонченные.

«Душа, — утверждает он в «Платоновской теологии» (VII, 6), — будучи чистейшей, соединяется с этим плотным и земным телом, которое столь далеко от нее (по своей природе), соединяется при помощи очень тонкой сияющей частицы, именуемой духом, порожденной теплом сердца, откуда и проникает во все тело целиком. С легкостью проникнув в этот дух, которому она близка, душа распространяется повсюду и, наконец проникнув окончательно, сообщает ему жизнь и движение, тем самым делая его жизненным.

Через дух она царит в теле и движет им. И все, что передается из этого тела духу, душа, сама сущая в нем, воспринимает: мы называем это восприятием. Затем душа наблюдает и выносит суждение о воспринятом, и это называется фантазией».

Еще больше подробностей дано в трактате «De vita sana»<sup>1</sup> («О здоровой жизни»): дух определяется врачами как субстанция чистая, тонкая, горячая и сияющая. Она исходит из сердца с кровью, поднимается в мозг и помогает душе проявлять чувства внешние и внутренние».

Самое изысканное определение дано в трактате «О стяжении жизни с небес»<sup>2</sup>: дух есть «устойчивое тело, почти не-тело и почти уже душа; или почти не-душа и почти уже тело. В его составе — минимум земной природы, чуть больше водной природы и еще больше природы воздушной. Но больше всего — природы звездного огня [...]. Он сияющий, горячий, влажный и животворный [...]

А теория невозможности всякого познания *sine conversione ad fantasmata*, то есть без перевода с языка чувств на язык фантазии, изложена в этом отрывке «О любви», или «Комментарий на „Пир“ Платона» (VI, 6): «Через органы чувств он [жизненный дух] [воспринимает образы внешних тел, которые не могут быть запечатлены в душе, поскольку бес-телесная субстанция, превосходящая тела, не может формироваться, воспринимая образы тел. Но душа, повсюду присутствуя в жизненном духе, легко различает в нем, как в зеркале, образы тел и по ним судит о самих телах»\*.

Метафору зеркала, применимую к пневме, мы рассмотрим более внимательно в главе, посвященной магическому очищению (IV, 1 и 3). Во всяком случае, имеет смысл на-

---

\* Цит. по: Эстетика Ренессанса. Антология: В 2 т. / Под ред. В. П. Шестакова. М.: 1981. С. 194. Пер. А. Горфункеля. *Здесь и далее примечью пер.*



помнить, что для формирования фантазма на гладкой, сияющей поверхности жизненного духа необходимо прежде всего, чтобы объект был *виден* и чтобы его образ по пневматическим каналам был передан чувству. Само собой разумеется, что фантазм — не только зрительно-слуховое явление, он, если можно так выразиться, явление *синтетическое* и порожден многими или даже всеми чувствами одновременно. Однако же в формировании фантазма главную роль играет, разумеется, зрение: это одна из причин, по которым согласно платоновской традиции, его считают «самым благородным из всех чувств».

Стоит вспомнить, что, согласно оптической теории Платона, процесс формирования образа проходил по кругу: поток (луч) зрения, исходящий из глаз, возвращался к месту происхождения и оттуда направлялся в мозг. Аристотель упрощал эту теорию, он не допускал, что лучи могут изливаться из глаз. Стоики и приверженцы пневматической медицины вставляли на одну из этих позиций. Для одних, таких как Эпиктет или Гален, а также для современника Эпиктета, платоника Плутарха из Херонеи (*Quaestiones conivales*, V, 7), пневма выходит за пределы зрительного органа, чтобы вступить в контакт с осязаемым предметом и доставить его образ в *hégémonikon*<sup>3</sup>. По мнению других, этот образ распространяется по воздуху.

Фичино разделяет точку зрения Платона и Галена: в процессе зрения «внутренний огонь» распространяется через глаза, смешиваясь с пневматическими испарениями и даже с тончайше разжиженной кровью», породившей разум. Эта теория подтверждена самим Аристотелем, который рассказывает, что женщины, смотря в зеркало в дни менструации, оставляют на его поверхности мелкие капельки крови. Разумеется, это и есть разжиженная кровь, вытекающая из глаз вместе с пневмой («О любви», VII, 4).

Этот феномен лежит в основе двух близких по духу явлений: сглаз (порча) и любовь. Невежда, который претерпевает заражение или является его причиной, не понимает, что происходит. Достаточно кому-либо посмотреть на него: луч жизненного духа, выпущенный другим, проникнет через его зрачки в тело и, достигнув сердца, вызовет повреждение и даже болезнь и может стать причиной заражения крови. В противоположном случае, когда человек зачарован прекрасными женскими глазами и не устает созерцать их, он испускает через зрачки столько кровавого пара, называемого жизненным духом, что весь его организм ослабевает и кровь сгущается. Человек чахнет от недостатка жизненного духа и обильного кровотечения из глаз («О любви», VII, 4).

«Стрелы любви», которые ценили поэты Плеяды, у Фичино не были просто метафорой. Их острия были пропитаны пневмой, невидимой, но способной вызвать губительные последствия у особы, которую настигнут. Разве Платон не называл любовь своего рода глазной болезнью (*ophthalmia*, «Федр», 255 c-d)? Разве Плутарх не приписывал зрению «магические силы»?<sup>4</sup>

Что же касается порчи, прельщения или *сглаза*, этиология этого заболевания та же: «Прельщение — это сила, которая, являясь порождением духа прельстителя, входит в глаза прельщенного и проникает до самого сердца. Таким образом, дух — это инструмент прельщения. Через глаза он испускает лучи, подобные ему самому, и они влекут с собой свойства его души. Так, гноящиеся и красные глаза испусканием своего луча заставляют страдать подобной болезнью глаза человека напротив»<sup>5</sup>. Так, согласно Фичино, говорит Агриппа Неттесгеймский; но того же мнения придерживаются Джероламо Кардано, Делла Порта и Жан Виер<sup>6</sup>, в то время как Леонардо да Винчи, разделяющий эти же

взгляды, сообщает нам, что есть люди, убежденные в невозможности подобного феномена, по их словам, «из глаза не может исходить духовная сила, поскольку его возможности видеть оказались бы быстро истощены [...]». Даже будь он размером с Землю, он ослабел бы, глядя на звезды». Помимо прочего, Леонардо противопоставляет им народные верования, о которых говорит и Фичино: «глаза девственницы обладают властью привлекать любовь мужчины»<sup>7</sup>.

Общее заражение крови и глазное кровотечение — не самые явные проявления эроса. В эмпирической психологии Фичино самое интересное происходит на уровне механизмов фантастического.

Образы, которые в зеркале обычного чувства превращаются в фантазмы, циркулируют по тем же пневматическим путям, что и зараженная кровь. Когда действует эрос, образ любимого тревожит любящего, потому что является чем-то вроде «вампира» по отношению к прочим его образам и мыслям. Это патологическое распространение его влияния по своим последствиям может быть концентрацией и одержимостью одновременно: его можно называть концентрацией, потому что вся внутренняя жизнь любящего сводится к созерцанию одного-единственного образа; и одержимостью, потому что происходит это невольно, и побочные влияния на психофизическое состояние любящего — самые тлетворные и губительные.

Интересно, что сам объект любви играет лишь второстепенную роль в процессе возникновения образа: это только предлог, а не истинное присутствие. А истинный объект эроса — это образ, который овладел зеркалом души и больше не покидает его. Итак, этот самый фантазм представляет собой *воспринимаемый* образ, преодолевший порог сознания, но причина, по которой он стал неотступно преследовать любящего, коренится в его самом глубинном

бессознательном. Мы не любим *другого*, мы любим подобно-го себе, — считает Фичино, предвосхищая аналитическую психологию К. Г. Юнга («О любви», VI, 6). Мы любим неосознанный образ.

«Любящий запечатлевает в своей душе внешность любимого. Итак, душа любящего становится зеркалом, в котором отражается облик любимого»: *Amans amati suo figuram sculpit in animo. Fit itaque amantis animus speculum in quo amati relucet imago* («О любви», II, 8). Это и является причиной довольно сложной диалектики любви, когда объект трансформируется в субъект (любимый в любящего), при этом субъект утрачивает возможность обладания и, охваченный страхом смерти из-за того, что лишился своей сущности субъекта, отчаянно требует права на форму существования.

Фантазм, полностью завладевший душой, — это образ любимого. А поскольку человек есть его душа, а та, как мы только что сказали, находится во владении фантазма, то он сам и становится душой. Значит, любящий, лишенный своей души, больше не является таковым: фантазм-вампиры уничтожил его изнутри. Из этого также следует, что субъект (любящий) сам сделался фантазмом, который есть образ другого, любимого. Можно метафорически утверждать, что любящий превратился в объект своей любви.

Ситуация странная и безвыходная, если так все и будет продолжаться: человек без души чахнет и умирает (Фичино недостает проницательности представить себе, что происходит с душой после смерти, он только утверждает, что любимых теперь два, а любящего нет вовсе). Однако решение существует: любимый, в свою очередь, должен принять приношение любви. В этом случае он позволит, чтобы фантазм любящего проник в его жизненный дух и занял там место души; иными словами, он должен даровать лишенному жизни любящему место, где его сущность

возникнет из ничего и вновь обретет жизнь. При этом сам любимый ничего не теряет, ведь любящий-субъект был уже замещен душой другого: если он вернет ему душу, у него останется одна. «А» стало «В», «В» стало «А», и все довольны.

Диалектика весьма сложная, хотя, в сущности, вполне материалистичная. Но в то же самое время очень близкая диалектике *animus-anima* («дух-душа» или «женский архетип в психике мужчины (*анима*) и мужской архетип в психике женщины (*анимус*)) в аналитической философии К. Г. Юнга, где отношения между полами рассматриваются как сознательное доминирование одного партнера, которое уравнивается подчиненностью его же на уровне бессознательного. Метафоры могут различаться, но общая схема остается неизменной: переместившись в «В», «А» любит самого себя, и наоборот. В сущности, гетеро-эротические отношения суть форма нарциссизма, — так полагает Фичино. В том случае, если объект любви, который занял место субъекта, отказывает последнему в возможности любить самого себя, отбирает у него пневметическое зеркало, без которого тот сводится практически к не-существованию, любимый может считаться убийцей любящего. Отчаянно постучав и так и не достучавшись в двери любимых глаз, этот Нарцисс зачахнет и умрет, не имея возможности отразиться в гладкой поверхности духа.

Нарцисс без зеркала — это нечто неестественное. Это парадокс, в результате которого выражение *опасное зеркало* может относиться к жизненной сущности самого субъекта-любящего, а не того, другого. Воображение субъекта, слишком неосторожное, поскольку приняло поглотивший его фантазм, изгоняет его из своего жилища, отправив в путь, ведущий в небытие, где тела не отбрасывают тени, а зеркала отражают лишь пустоту.

## 2. ИСКУССТВО ПАМЯТИ

Будучи также процессом фантастическим, искусство памяти, о чьих законах и истории рассказывается в замечательной работе Ф. А. Йейтс, является своего рода переходным звеном между эросом и магией. Не имея об этом хотя бы смутного и приблизительного представления, мы не смогли бы понять идеологические положения Фичино и других теоретиков фантастической любви, таких, к примеру, как Франческо Колонна или Джордано Бруно<sup>8</sup>.

Искусство памяти есть техника манипулирования фантазмами, в основе которой лежит аристотелевский принцип абсолютного главенства фантазма над словом и фантастической сущности интеллекта (см. выше, I, 1). Тяжелые последствия, которые из этого проистекают, изложенные святым Фомой в его комментариях к сочинению Аристотеля «О памяти и припоминании», заключаются в следующем: то, что видимо, благодаря присущим *образу* свойствам, запоминается легко, между тем как абстрактные понятия или лингвистические последовательности, чтобы запечатлеться в памяти, нуждаются в какой-либо поддержке фантастического<sup>9</sup>.

Нет никаких сомнений, что искусство памяти использовалось в Средние века в монастырях для преподавания абстрактных понятий, а также как важный элемент внутренней дисциплины монаха. В XIV веке появляется еще два сочинения на вульгарной латыни, и сам Петрарка не чужд этим правилам<sup>10</sup>.

Но времена меняются, и, обнаружив в 1416 году «Риторические наставления» Квинтилиана (не слишком благосклонного к мнемотехнике), гуманисты освоили это сочинение, превознося искусства и добродетели древних. Если Средние века, чтобы лучше осознавать величественную

систему теологических понятий, брали на вооружение псевдоцицероновское сочинение *Ad maiorem gloriam Dei* («К вящей славе Господней»), то гуманисты видят в «Искусстве памяти» серьезный инструмент для достижения социальных успехов, стремясь добиться, благодаря верной памяти, превосходства над прочими<sup>11</sup>. В этот ряд вписывается сочинение юриста Петра Равеннского «Феникс» о методах улучшения памяти (издана в Венеции в 1491 году).

Читатель книги Ф. А. Йейтс помнит, разумеется, как работает это «искусство», а мы попытаемся дать здесь свободный пересказ, особо не вдаваясь в подробности. Поскольку любое восприятие по сути своей фантастично и поэтому легко запоминается, речь идет о том, чтобы наложить любое содержание (лингвистическое или понятийное) — будь то стихотворение или классификация добродетелей — на последовательность образов. Эти образы могут иметь какое-то *место происхождения*, но не исключено, что они окажутся просто фантазмами, порожденными воображением. В этом случае место происхождения (то есть место, откуда эти образы возникают) должно выбираться очень тщательно, в самом деле, это искусство требует полной концентрации, которую можно достичь, лишь находясь в одиночестве. Из этого проистекает, что мнемоническую технику следует осуществлять в церкви, на кладбище, в заброшенном дворце или у себя дома, избегая какого бы то ни было общества или развлечений. Отдельные *части* этого места происхождения должны запоминаться в определенном порядке. На каждую из частей накладывается последовательность «посланий» или концептуальный ряд, который надлежит запомнить наизусть. Неразрывное единство, сформированное этими двумя дискурсами — фантастическим и лингвистическим, — навсегда отпечатается в памяти благодаря воображаемому характеру первого

дискурса. Ограничений нет ни в том, что можно запомнить, ни в выборе образов, используемых для этой цели. Наконец — и отсюда взялись символы, эмблемы и девизы Возрождения — фантазмы могут, как мы уже говорили, быть прямым следствием способности воображения, безо всякой поддержки объективного. В этом случае они выстраиваются так, чтобы наложиться на сегменты послания, которые надлежит запомнить.

Принцип главенства фантазма над словом привел в некоторых случаях к результатам, чья польза и возможность использования представляются сомнительными, к примеру, алфавит, предложенный в 1520 году Жаном Ромберхом в его *Congestorium artificiosae memorie* («Своде искусной памяти»<sup>12</sup>), где каждую букву алфавита следует заменять птицей, чье название начинается на соответствующую букву: А = *anser* (гусь), В = *bubo* (филин) и т. д.<sup>13</sup> Флорентийский монах Космас Росселий заменяет птиц животными; таким образом, слово АЕР (воздух) запоминается при помощи *asinus* (осел), *elephans* (слон) и *rhinocéros* (носорог)!<sup>14</sup>

Речь здесь идет лишь о крайних случаях вырождения мнемотехники, которые не следует путать ни с истинными приемами, ни с поразительными достижениями этого искусства. В данном случае гуманизм выявил скорее утилитарную, а не умозрительную или духовную сторону этого явления, которые Марсилио Фичино, похоже, осознавал и ценил. Таким образом, нельзя отбросить гипотезу, что искусство памяти на протяжении Средних веков, или, по крайней мере, в период позднего средневековья, являлось тем, чем в Индии были предварительные этапы йоги: усовершенствованной техникой медитации с объективизацией или без, которая, создав некий фантастический мир по традиционным правилам, утверждала тем не менее, что при ближайшем рассмотрении этот мир оказывается лишь



суррогатом реальности, существующей на онтологическом уровне, недоступной непосредственному опыту.

В эпоху Возрождения известно два искусства памяти: одно строго утилитарное, которое вскоре переродится в алфавиты Ромберха и Росселия и даже в некоторые символы и эмблемы, став обыкновенной забавой; и другое, продолжение средневековой мнемотехники и универсального искусства Раймунда Луллия, оно ставит своей целью с помощью различных средств сформировать мир фантазмов, призванных выразить методом приближения невещественную, сверхчувственную реальность, по отношению к которой наш мир является лишь приблизительной и несовершенной копией. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* [какая бы вещь ни воспринималась, она воспринимается согласно своему адресату] — «то, какие „случайные свойства“ сущего могут быть восприняты нами, зависит от наших органов чувств». А человек своими органами чувств воспринимает фантазм, который отражается в зеркале пневмы. Это единственное средство, которым он располагает, чтобы познать невещественную реальность. В сущности, этот процесс симметричен процессу чувственного познания. Процесс чувственного познания — перевод окружающего мира на воображаемый язык, чтобы его смогла познать душа. И напротив, познание невещественной реальности представляет собой перевод на фантастический язык реальностей, запечатленных в душе, для того чтобы рассудок — орган объективный, хотя и беспомощный, — сумел их постичь и завладеть ими.

*Иероглифы* Фичино, о которых мы будем сейчас говорить, символы сверхчувственного познания. Но последователи Фичино идут гораздо дальше: они утверждают, что законы фантастического языка, которые передают непонятные отношения, могут быть представлены в *театраль-*

ной форме, чтобы их увидел и воспринял тот, у кого имеется в этом потребность. Идея театра пришла в голову Джулио Камилло Дельминьо из Фриули, родившегося в 1480 году, который приложил большие усилия, чтобы идеи эти осуществились. Профессор университета Болоньи, Джулио Камилло отнюдь не был шарлатаном. Ему удалось убедить Франциска I в важности идеи театра, и, получив поддержку короля, он обосновался в Париже в 1530 году. В 1532 году он оказался в Венеции, где его навестил Вигль ван Айтта ван Свихем, состоящий в переписке с Эразмом Роттердамским. В своем письме к Эразму он в ироническом тоне рассказывает о театре нашего мастера божественной памяти, и гуманист из Роттердама не смог ни оценить, ни понять эту идею. В 1534 году Джулио Камилло вновь едет в Париж, но ему так и не удалось в совершенстве доделать свою конструкцию. Это деревянное устройство еще существовало при дворе французского короля в 1558 году, доказательством тому служит письмо Жильбера Кузена, секретаря Эразма. Между тем призванный в 1543 году ко двору Альфонсо д'Авалоса, маркиза де Васто, испанского губернатора Милана, Джулио Камилло так и не успел туда отправиться, потому что умер в 1544 году<sup>15</sup>.

Джулио Камилло, человек простой и скромный, чье знание латинского высмеивал ван Свихем, оставил нам мало работ. Он занимался риторикой и перевел *Le Idee, overo Forme della Oratione* [«Идеи, или Виды слога»], работу, приписываемую Гермогену Тарсскому<sup>16</sup>, но, похоже, он также изучал работы Пико делла Мирандола<sup>17</sup> и, возможно, труды венецианского гуманиста Франческо Джорджи<sup>18</sup>, которые базируются на сочинениях Фичино. У него была своего рода навязчивая идея: дать адекватное выражение космической модели. А истоки этой космической модели следует искать во флорентийском платонизме.

Камилло изложил свой проект в небольшом, довольно невразумительном сочинении *L'Idea del Teatro* [«Идея театра»], опубликованном во Флоренции в 1550 году. Его здание в форме шестиступенчатого амфитеатра должно было стать чем-то вроде *imago mundi* [образа мироздания], где все идеи и предметы могли бы найти свое место в соответствии с их планетарной принадлежностью. Как и всякая искусственная система, эта была обречена на забвение, как только существующие на тот момент последовательности планет вышли из употребления. Мы увидим впоследствии, что они строились на соответствии планеты определенным животным, растениям и камням и передавались по традиции с неизбежными изменениями, начиная с истоков эллинистической астрологии. Для человека эпохи Возрождения существовала некая внутренняя очевидность в том, что, к примеру, лев, золото и гелиотроп соответствуют солнечной последовательности, но это было очевидно лишь в определенном культурном контексте, который исчезает, как только принципы астрологии перестают казаться убедительными. Замысел Джулио Камилло, как отметила Ф. А. Йейтс<sup>19</sup>, был магическим. В отличие от умозрительных построений Пико делла Мирандола<sup>20</sup>, он был вдохновлен сочинением Фичино «О стяжании жизни с небес» (см. гл. IV, 3). Материя, которую символизировали театральные фигуры, тоже происходила из флорентийского платонизма. Например, идея *энсоматоза* (нисхождения души в чувственный мир) была представлена образами Пасифаи и Быка на вратах пятой ступени амфитеатра. Пасифая символизировала душу, привлеченную телом (Быком), мотив, который Плотин, а также отцы Церкви обычно ассоциировали с черной магией, *goeteia*<sup>21</sup> [гоэтией]. Считалось, что душа в своем нисходящем полете среди планетных сфер облачается в воздушное вещество, служащее ей проводни-

ком, — пневму, и это позволяет ей воплотиться в материальное тело<sup>22</sup>. Легко можно понять, что реализация всех деталей проекта, включая не только образы, но и тайные формулы, одному человеку была не под силу. Как только он умер, не нашлось никого, кто мог бы продолжить его дело. В сущности, у Джулио Камилло планы были амбициозными: изготовить *figura universi*<sup>23</sup>, космическую фигуру, образ Вселенной *ex qua tamen beneficium ab universo sperare videntur* [с помощью которого (они), кажется, надеются получить благодеяние от космоса].

Сам Фичино, который скрупулезно описывает процесс реализации этой *universi figura*, в отличие от Джулио Камилло ораторским искусством не занимался. Вероятно, именно поэтому ему никогда не приходила мысль рассматривать *imago mundi* в театральном аспекте. Для него фантастическое отображение сверхчувственного мира не могло принимать такие конкретные формы, как куклы Камилло. Напротив, в нем должно было быть нечто мистическое, недоступное понимаю непосвященного.

Египетские иероглифы идеально подходили для этой роли. Прежде всего в них имелось величие традиции: об этом говорил сам Платон («Федр», 274c–175b), а также Плотин в своих «Эннеадах» (V, 8): «Мудрецы Египта руководствовались или совершенным знанием, или неким природным чутьем, когда, желая дать верное выражение своим представлениям о вещах, не прибегали к буквам, которые входят в состав слов и предложений и указывают на те голосовые звуки, посредством которых те и другие выговариваются, но вместо этого делали как бы статуи, рисунки вещей — чертили иероглифы и имели в святилищах для каждого предмета особый иероглиф, особую символическую эмблему, которая выражала его смысл и значение»<sup>24</sup>. Фичино в своих комментариях Плотина на этом не оста-

навливается, он продолжает со ссылкой — впрочем, произвольной — на один из иероглифов Гораполлона<sup>25</sup>.

Сочинение «Иероглифика», приписываемое Гораполлону и «переведенное» на греческий язык неким неизвестным автором по имени Филипп, было весьма распространено во Флоренции. Рукопись найдена флорентийским монахом Кристофоро Буондельмонти на острове Андрос и привезена во Флоренцию. Греческий текст опубликован только в 1505 году, затем, в 1515-м, сделан перевод на латинский, но современники Фичино были хорошо знакомы с этим сочинением, потому что Леон Баттиста Альберти привел несколько фантастических объяснений иероглифов в своем труде *De architectura* [«Об архитектуре», 1452]. Эта псевдоегиптология имела огромный успех, особенно в том, что касалось искусства символов, которые Джованни Андреа Альчато (1492–1550) по прозвищу *Emblematum Pater et Principis* [«Отец и принц эмблем»] развивал в XVI веке, не без влияния своего предшественника Пьеро Валериано Болзани делле Фоссе (1477–1558), автора *Hieroglyphica sive sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarii*<sup>26</sup> [«Иероглифика, или же Пояснения к священным письмам египтян и других народов»].

Иероглифы — символы, обладающие двумя важными свойствами: тем, что они вызвали интерес божественных платоников, и тем, что у современников Фичино по-прежнему оставались в моде, в концепции последнего имеют особое значение, что Андре Шастель отметил в своей замечательной книге «Марсилио Фичино и искусство».

По утверждению Эудженио Гарена, Фичино рассматривал философию как инициацию в таинства<sup>27</sup>, которая заключалась в постепенном интеллектуальном совершенствовании, когда ответной реакцией на сверхчувственный мир становилось проявление фантастического в образной фор-

ме<sup>28</sup>. Эти образы-фигурки, персонажи внутренней фантасмагории, выведенные на сцену самой душой, — своего рода форма, которую принимают видения души, раскрываясь перед *oculus spiritalis* [духовным оком], органом, существование которого внутреннее чувство выявило через усердную медитацию<sup>29</sup>. Этот опыт, хорошо описанный З. О. Кристеллером<sup>30</sup>, способствует формированию «внутреннего сознания», которое следует понимать как некое фантастическое действо, как *visio spiritalis* [духовное зрение] в августинском понимании этого выражения<sup>31</sup>. В действительности речь идет об обнаружении способа коммуникации между разумом и интеллектом (душой), и осуществляется эта коммуникация «духовным оком», таинственным органом, который позволяет нам поднять взор вверх, к высшим онтологическим уровням<sup>32</sup>.

А. Шастель полагает, что термин *hieroglypha* [иероглиф] у Фичино имеет отношение к некой фигурке, переданной душой разуму с помощью пневмы. Здесь скорее речь идет о символе медитации, «который держит дух в напряжении, полезном для созерцания, близкого к состоянию экстаза, это талисман *oculus mentis*<sup>33</sup>.

Псевдоегипетские иероглифы, эмблемы и символы прекрасным образом соответствовали игровому духу флорентийского платонизма, мистическому и «мистифицирующему» характеру, который придавал ему Фичино.

«Пифагор, Сократ и Платон имели привычку скрывать все божественные тайны под покровом образного языка, чтобы защитить свою мудрость от болтовни софистов, шутить серьезно и играть прилежно, *iocari serio* и *studiosissime ludere*»<sup>34</sup>.

Эта знаменитая фичиновская формулировка — перевод высказывания Ксенофона по поводу метода Сократа — в сущности, представляет собой квинтэссенцию всякого фан-

тастического действия, идет ли речь об эросе, искусстве памяти, магии или алхимии; *ludus puerorum* — это в прямом смысле слова детская игра. В этих случаях нам остается только играть с фантазмами, пытаться *включиться* в их игру, которую любезно предлагает нам бессознательное? Да, трудно играть в игру, если правила изначально неизвестны. Нужно подойти к этому серьезно, старательно, попытаться понять и выучить эти правила, чтобы откровения, которые будут нам явлены, не остались с нашей стороны без ответа.

В «Игре в шар» (*De ludo globi*, 1463) Николая Кузанского есть такие стихи, которые, возможно, ему и не принадлежат<sup>35</sup>:

Luditur hic ludus; sed non pueriliter, at sic  
Lusit ut orbe novo sancta Sophia deo...  
Sic omnes lusere pii: Dionysus et qui  
Increpuit magno mystica verba sono\*.

«Игра в шар» — мистическая игра, в которую Титаны играли с ребенком-Дионисием, чтобы завладеть им и умертвить<sup>36</sup>. Из пепла Титанов, сраженных молниями Зевса, произошел человеческий род, виновный без греха из-за убийства бога, совершенного его предками. Но поскольку в Титанах имелась частица бога, люди тоже унаследовали эту искру от убитого ребенка, божественного дитяти, игра которого — образ веков: «Вечность — ребенок, забавляющийся игрой в шахматы: царство ребенка»<sup>37</sup>.

---

\* Играется сия игра, но не по-детски,  
Так Мудрость [София] святая с Богом играла в начале времен,  
Так все играют, кто угоден богам, и Дионис, кто  
Громкозвучно тайные слова произнес.

### 3. ФАНТАСТИЧЕСКИЙ ЭРОС И УТОЛЕНИЕ ЖЕЛАНИЯ

Там, где эрос, там и желание. Там, где желание, там и его утоление.

Так считали и доктор Фрейд, и философы, изучающие любовь в Средние века и Возрождение, с одной лишь разницей: философы, демонстрирующие порой знания о человеческой сексуальности, поражающие своей смелостью и откровенностью, допускают при этом существование иных форм удовлетворения желания. В самом деле, поскольку эрос относится к природе духовной и, следовательно, расположен на переходном уровне между душой и телом, миром чувственным и миром сверхчувственным, он может склоняться как к одной, так и к другой космической области. Но поскольку желание есть следствие фантазма, а фантазм принадлежит к определенному миру — миру воображаемому — этому *tundus imaginalis*, величие которого так прекрасно описал Анри Корбен, не озаботясь, впрочем, его тенями, — существует и третья возможность, а именно: эрос полностью истощается в фантастическом пространстве.

Духовный эрос имеет аналогичную функцию: вот проблематика Данте, как нам прекрасно показал Р. Клейн<sup>38</sup>; природная любовь, которой ближе телесное, вот опыт многих писателей школы Боккаччо, и во фрейдовском психоанализе мы находим упорное желание все множество проявлений эроса свести к некоему единству. Разумеется, эти две традиции имеют нечто общее: признание если и не фантастической природы, то фантастических механизмов эроса. Для тех и для других желание начинается с того, что внутри человека поселяется некий фантазм. У одних этот фантазм будет обладать свойством пробуждать под-



спудную волю, подталкивать и сопровождать в их путешествии через сверхчувственный космос. Это будет героическое исступление, которое завершится восторженным слиянием охотника и его добычи — образ, использованный Фичино и подхваченный впоследствии Джордано Бруно. У других фантазм окажется всего лишь признаком мучительной и настоящей потребности физической разрядки, которая становится все явственней по мере того, как отодвигается ее исполнение.

В этом случае проявится сильнейшее противоречие между медицинской концепцией фантастического эроса, который нарушает равновесие организма и требует немедленного облегчения, для того чтобы это равновесие было восстановлено, и концепцией «федели д'аморе», полностью отрицающей первую, которая выражается в семантической инверсии, трактующей нарушение равновесия как богатый духовный опыт. Эта деформирующая воля, которая рассматривается поначалу как медицинская проблема, впоследствии даст множество поводов для насмешек в адрес сторонников мистической любви, чьи концепции, лишённые всякого смысла, станут условным обозначением эротической стратегии, в которой исключительно вербальная идеализация женщины — всего лишь уловка, для того чтобы как можно быстрее сгладить противоречие.

Конфликт между этими двумя традициями означает относительную зависимость одной от другой. Эротический мистицизм проявляет себя в контрасте с натуралистическим направлением, тогда как последнее уточняет свою позицию в полемике — явной или подразумеваемой — с идеализмом или интеллектуализмом «федели д'аморе».

Третья тенденция, скрытая и невнятная, притом что прочие были известны и признаны, могла бы и вовсе пройти незамеченной или уподобиться двум первым. В самом

деле, если и могут существовать фантазмы, не имеющие ничего общего с реальным объектом, фантазмов без какой-либо физической опоры быть не может, поскольку сущность их природы — образы. Вот почему фантазмы всегда поддаются интерпретации: в них можно увидеть либо символ странствий в сверхчувственном космосе, либо аллегорию реальных событий.

К сожалению, если существует множество теоретиков фантастического эроса, количество авторов, пытающихся описать конкретные проявления, функционирование фантазмов, остается крайне незначительным. Один из них — это, без сомнения, достопочтимый брат из Тревизо Франческо Колонна, который скончался в 1527 году в возрасте девяности четырех лет, будучи пономарем в монастыре Святых Иоанна и Павла в Падуе<sup>39</sup>. Он является автором уникального в своем роде произведения, «Гипноэротомахия Полифила», которое, как следует из авторских комментариев к этому труду, он завершил 1 мая 167 года, но издано оно было лишь в 1499 году стараниями Альдо Мануция за счет городского управления города Вероны под именем Леонардо Грассо<sup>40</sup>.

Содержание «Гипноэротомахии» соответствует дате 1467 год. В самом деле, этот труд находится вне направления, которое разрабатывал Марсилио Фичино, начиная приблизительно с 1463 года<sup>41</sup>. С нашей точки зрения, тот факт, что он избежал влияния Фичино, весьма важен. Даже когда такие авторы, как Пико делла Мирандола, Пьетро Бембо, Бальдассаре Кастильоне, Леон Иудей [Иегуда Абрабанель (1464–1530)] или Меланхтон, высказывают свою личную точку зрения на любовь, что бывает нечасто, в их суждениях ощущается неизгладимое влияние фичиновской мысли. Колонна, напротив, рассуждая о фантастическом эросе, неподражаем и оригинален, и это касается не столь-

ко самих его воззрений — это наследие эпохи, распорядителем которого и является Фичино, — сколько литературного и научного характера его сочинений (см. Приложение II).

#### 4. ДЕЙСТВИЕ ФАНТАЗМОВ

Познакомимся же с фантазмами.

Буквально название «Гипноэротомания» означает «любое борение во сне». Из названия можно предположить, что некто погружен в эротические фантазии, возможно, это его сны. Так оно и есть, в центре повествования два фантазма: того, кто видит сон — Полифила, — и девушки, которую он любит, — Полии.

Структура произведения довольно сложна для восприятия. Это некая *загадка*, разгадка которой дается лишь в самом конце. Читателю известно, что Полифил ищет Полию, но он не знает ни почему, ни как (в каком пространстве). Из трехсот одиннадцати страниц издания Геган-Кервера первая часть занимает двести пятьдесят, между тем как вторая, в которой содержатся объяснения, необходимые для понимания этой первой части, — всего лишь шестьдесят. Итак, первая часть повествует о бесконечных скитаниях Полифила среди античных руин, символов, эмблем, каждый из которых обладает неким тайным смыслом. Как заметила Ф. А. Йейтс, возможно, это искусственная память, «не поддающаяся контролю и сделавшаяся неуправляемой фантазией»<sup>42</sup>. Во всяком случае, это археолого-мнемотехнико-галлюцинационное странствие, каким бы чарующим оно ни было, не сможет надолго удержать наше внимание. В конце Полифил находит Полию, и влюбленные защищают свою любовь перед небесным судом Венеры. Вторая часть, включающая два их монолога, представляет собой



«Священные вакхические оргии...»

Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile, p. 111



«Две несчастные девушки, без одежды и с распущенными волосами»

Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile, p. 264.

Гравюра Жана Кузена и Жана Гужо

*рассказ в рассказе*, а конец делает загадку еще более запутанной: читатель узнает, что все произошедшее — всего лишь сновидение Полифила, и поэтому поиски Полии и утоление желания были лишь воображаемым приключением<sup>43</sup> (см. Приложение III).

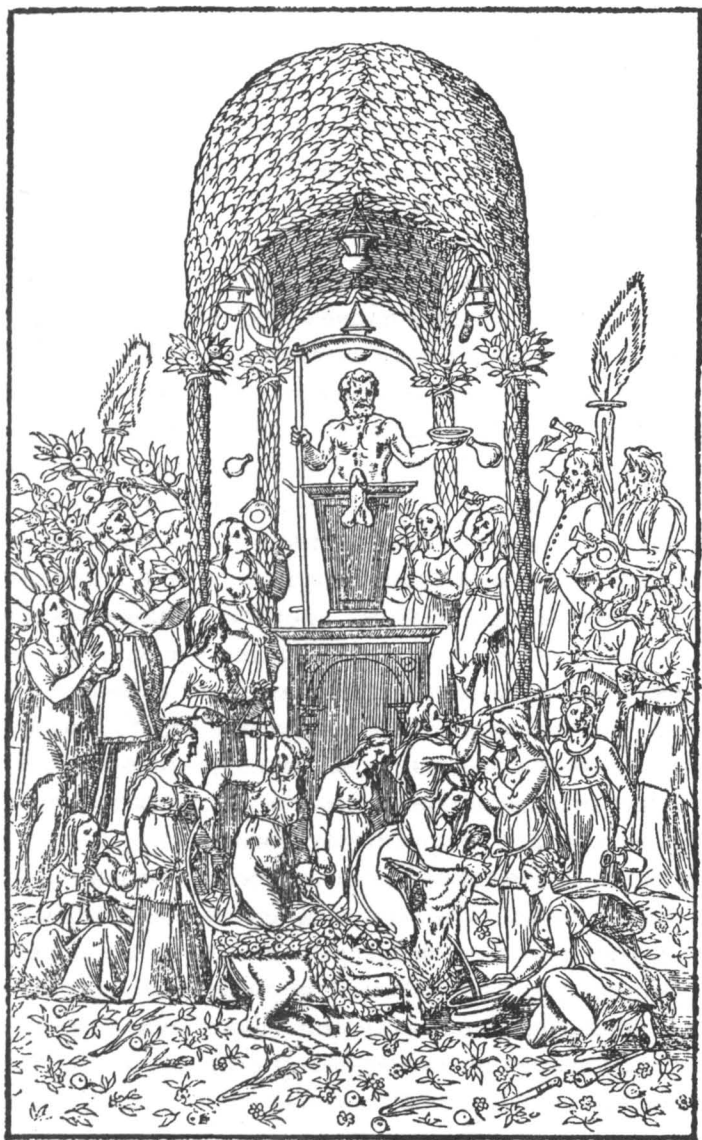
Сон Полифила — это не мистическая любовь, не вульгарная любовь, это всего лишь банальная история воображаемого желания и его утоления.

Повествование могло бы показаться пошлым и непристойным, но его спасает его *фантастичность*: желание, вызванное фантазмом, утоляется тоже фантазмом после множества эротико-мнемонических злоключений.

## 5. ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ ФИЧИНО

### *Нисхождение души*

Нисходя из сферы Млечного Пути и проходя мимо созвездия Рака, души облакаются в некое небесное и прозрачное тело и в таком облачении заключаются в тело земное. Ибо порядок природы требует, чтобы чистейший дух мог снизойти в это нечистое тело не прежде, чем облечется в посредствующий между телом и духом чистый покров. Этот покров, будучи более плотным, нежели дух, и чище и тоньше тела, почитается платониками наиболее подходящей связью души и тела. Отчего и происходит, что души планет в наших душах и тела их в наших телах изначально и постоянно упрочивают и укрепляют данную богом силу этих семи даров. Эту же службу несут и демоны, посредники между небесными силами и людьми. Дар созерцания укрепляет в нас с помощью своих демонов Сатурн, способность управлять и повелевать — Юпитер, величие



Пан с эрегированным фаллосом.

Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile, p. 124

духа — Марс, ясность чувств и мысли, от коей зависит пророческий дар, — Солнце при помощи солнечных демонов, Венера внушает любовь, Меркурий способствует тонкости толкования и выражения мыслей. Луна, наконец, при содействии демонов лунных споспешествует делу плодородия («О любви», VI, 4).

За исключением мысли о том, что планеты осуществляют свое взаимное влияние на душу и тело человека посредством демонов, в этом отрывке из Фичино чувствуется влияние «Комментариев ко сну Сципиона» латинского неоплатоника Макробия, для которого, в свою очередь, вероятным источником было сочинение Порфирия<sup>44</sup>. Текст Макробия был хорошо известен в Средние века, и вполне возможно, Фичино были знакомы комментарии, приписываемые Гильому Конхезию, чья рукопись XIV века хранится в Национальной библиотеке Флоренции<sup>45</sup>. Автор сочинения «Философия мира», рассуждая о происхождении, делил первичные элементы на семь долей, включающих семя, в котором «словно монета, отпечатан человеческий образ»<sup>46</sup>. Вполне вероятно, что эти семь долей соответствуют семи планетам, чье влияние на развитие эмбриона предопределено заранее божественной мудростью и природой.

Эти самые «печатки с оттиском человеческого образа» (*cellulae impressione humanae formae signatae*), согласно Фичино, следует искать не в материнском лоне, а в небесном источнике жизни. В самом деле, процесс космического странствия души, ее вхождения в физическое пространство, можно сравнить с периодом вынашивания и созревания эмбриона. С одной стороны, существует душа-дитя, которая стремится вниз и спускается в космическую матрицу, образованную семью планетами, а с другой — тело-дитя, которое готовится получить душу. У Гильома Конхе-

зия это полный параллелизм, поскольку человеческое [материнское] лоно есть образ космоса.

Подобное соответствие мы наблюдаем и у Фичино, в рамках его глубинной психологии (психологии подсознательного), которую автор вовсе не стремится слишком усложнить. На основе всего этого обнаруживается концепция планетарного *оттиска*, или *образа*, в сочетании с довольно странной теорией, подтверждения которой мы не находим ни в одном астрологическом сочинении, относительно влияния звезд на эротические комбинации. Фичино утверждает, что «все люди поражаемы стрелами любви, но четыре их рода ранимы в наибольшей мере. [...] особенно ранимы души, повинующиеся Юпитеру, Фебу, Марсу и Юноне — слугам Венеры. Они с самого своего возникновения предрасположены к любви и обычно больше любят тех, кто родился под теми же светилами, что и они сами. Так, родившиеся под знаком Юпитера, или Марса, или другого светила всего более любят подобных себе» («О любви», VI, 5).

Чтобы объяснить глубокое и неосознанное притяжение, возникающее между людьми, он приводит пример, объясняющий вышеизложенное. Предположим, некая душа нисходит в тело в тот момент, когда в зодиаке царит Юпитер; она сохранит в себе свойственный Юпитеру образ, который также окажется отпечатан в колеснице ее духа. Другой такой же образ должен быть отпечатан на семени, но, чтобы его получить, оно должно обладать определенными качествами. Если же не обладает, то характерные свойства Юпитера передадутся в очень слабой степени и результатом станет дисгармония тела. В тот момент, когда этот человек, родившийся под знаком Юпитера, но не обладающий нужными качествами в полной мере, встретит другого, тоже родившегося под знаком Юпитера, но которому повезло найти надлежащее семя, он будет увлечен его



красотой, не осознавая того, что истинная причина его притяжения — тот же планетарный архетип, особенно если он нашел лучшее воплощение в земном теле.

У тех, кто родились под одной звездой, образ прекраснейшего из них, войдя через очи в душу другого, оказывается созвучным и согласным тому образу, который с самого рождения был запечатлен как в эфирном теле, так и в сокровенных глубинах души («О любви», VI, 6).

Два первоначальных образа суть копии одного и того же планетарного архетипа, хотя один из них менее совершенен, нежели второй. Возникнет *подспудное узнавание*, и тот из двух родившихся под знаком Юпитера, кто слабее, будет охвачен стремлением к соперничеству, ему захочется совершенствоваться по образу второго.

Фичино настаивает, что этот бессознательный отпечаток в душе не есть фантазм. Напротив, это глубинная матрица, которая обуславливает фантастический процесс в той мере, в какой она настоятельно требует у полученных фантазмов приспособиться к пренатальному архетипу.

Эта теория *фацциеса* [лат. *facies* — лик, образ], или предсущего образа человека, коренится в архаичных верованиях, которые встречаются уже у так называемых «первобытных» людей. Поздние неоплатоники придали ему философское обоснование. Позже каббалистическая книга «Зоар», сочиненная Моше де Леоном, повторила эту мысль об отпечатке в душе человека:

Поэтому в момент создания души человека создал Творец всех высших ангелов, чтобы передали они свои свойства и силы в душу человека. Поэтому сказано: «Создадим человека по образу нашему, по подобию нашему», что в «об-

разе и подобии» человека заключены все свойства всех ангелов («Зоар», 104 a-b).

При помощи неоплатоновской доктрины Фичино намеревается дать трансцендентальное обоснование эмпирической психологии эроса. Но эта сфера ограничена рамками фантазмов, способных стать объектами любви, которые душа бессознательно выбирает.

### *Меланхолия и Сатурн*

Среди всех планетарных типов сатурнический тип занимает совершенно особое место в концепции Фичино. Речь идет, без сомнения, о речи *pro domo sua*, в свою защиту, потому что именно этот тип Фичино считал своим, ведь в день его рождения (19 октября 1433 года) Сатурн входил в знак Водолея<sup>47</sup>. Описание этого «эстета-отшельника» во власти то вспышек восторженности, то приступов тоски, больного кататонией и *pessime complexionatus* [самой дурной комплекции], но также наделенного даром созерцать высшие проявления человеческого существа, — не что иное, как результат самоанализа Фичино.

Само собой разумеется, что фичиновское описание синдрома меланхолии сделано по шаблону определенной культуры, далекой от нашей. Но в той мере, в какой семиология этого недуга еще анализируется в наших научных трудах по психиатрии или психоанализу, нельзя не отметить сходства между наблюдениями Фичино и современными исследователями, например Фрейдом или Бинсвангером<sup>48</sup>.

Проблема сатурнической меланхолии была подробно изучена Э. Панофским и Ф. Саксом в их знаменитом анализе «Меланхолии» Дюрера<sup>49</sup>. Мы напомним о нем, чтобы внести некоторые уточнения.

Античная психология базировалась на весьма интересной четырехкомпонентной классификации, которая объясняла основные темпераменты преобладанием в организме одной из четырех жидкостей: желтая желчь, слизь (флегма), кровь и черная желчь, по-гречески *melaina cholos*, отсюда и слово «меланхолия». Четыре стихии, страны света, деление дня, периоды человеческой жизни — все соответствует этим четырем жидкостям в организме. *Желтая желчь* — это огонь, Эвр (юго-восточный ветер), лето, полдень и зрелость; *флегма* — вода, Аустер (южный ветер), зима, ночь, старость; *кровь* — воздух, Зефир (то есть западный ветер), весна, утро, юность; наконец, черная желчь — земля, Борей (северный ветер), осень, вечер и шестидесятилетний возраст. Преобладание одной из жидкостей определяет четыре темперамента: холерик (или желчный), сангвиник, флегматик, меланхолик. Соматические черты, или *темперамент* (по-латыни «смесь жидкостей»), тесным образом связаны с характерами<sup>50</sup>.

Как правило, меланхолики *pessime complexionati*: худые, угрюмые, они, кроме того, еще и неловкие, скарედные, безвольные, вялые, робкие, непочтительные, сонливые, пассивные, то есть люди без стыда и совести, которые испытывают большие проблемы при общении с другими людьми. Символом меланхолического темперамента мог бы стать старый скупец, валяющийся на голой земле.

Эта не слишком лестная оценка самого несчастного из четырех основных психосоматических типов в астрологии соответствовала планете, которая традиционно считалась изгоем среди прочих планет: а именно Сатурну, властителю Козерога и Водолея.

Системное описание свойств планет и знаков зодиака дал врач и математик Иоганн фон Хасфурт, поклонник Фичино, в своем сочинении *De cognoscendis et medendis morbis*

*ex corporum coelestium positione* [«О познании и лечении болезней по положениям небесных тел»].

Сатурн — холодная и сухая планета<sup>51</sup>. Человек, родившийся под знаком Сатурна, «лицо имеет широкое, уродливое, глаза маленькие, они смотрят в землю, один больше другого, в нем имеется пятно или иная деформация; ноздри и губы тонкие, брови сросшиеся, волосы черные, жесткие, всклокоченные, немного волнистые, зубы кривые. Если имеется борода, то она редкая, зато тело — особенно грудь — волосатое. Кожа тонкая и сухая, ноги длинные, ладони и ступни безобразные, пятки раздвоены. Тело не очень большое, цвета меда, пахнет козлом [...]. Если говорить о темпераменте, то более всего там холодности и сырости [...]»<sup>52</sup>.

Душевные свойства, свойственные меланхолику, не более привлекательны, чем физические: человек, родившийся под знаком Сатурна, склонен обдумывать советы, которые ему дают порядочные люди, но, будучи мизантропом, не применяет их на практике.

Хотя влюбляется он очень редко, но если с ним такое случается, он пылок в любви, как и в ненависти. Его быстро охватывает гнев, но он умеет долго сдерживаться. Любящий вкусно поесть, он, как правило, тучен и медлителен. Он скуп, лжив, непорядочен, нечист на руку, маг или чародей, вам, несомненно, встречался в жизни такой тип, по профессии он ростовщик, крестьянин, революционер, бунтовщик. В заключение: родившийся под знаком Сатурна печален и одинок, не верит в Бога, не доверяет близким<sup>53</sup>.

Козерог, над которым властвует Сатурн, «чрезмерно сух и холоден, истребитель трав, деревьев и посевов [...]. Это знак женский, ночной, близок солнцестоянию, зимний, непостоянный, искривленный, земной, меланхоличный<sup>54</sup>».

Два самых неблагоприятных психосоматических типа с характерами настолько схожими, что со временем они

перестают различаться, компенсируются несколько необычным образом.

Уже Теофраст, а за ним Аристотель<sup>55</sup> определили различие между двумя видами меланхолии: первый, порожденный *холодной* черной желчью, соответствует упомянутым выше характеристикам, между тем как второй, вызванный преобладанием *горячей* жидкости, дарует человеку психическую нестабильность, которая неразрывно связана с гениальностью. Согласно Аристотелю, «горячей» меланхолии соответствуют следующие симптомы: «приступы веселья, экстаз, лабильность, гениальность». Если же температура желчи умеренная, из поведения гениального меланхолика эксцентричность исчезает, при этом его исключительные способности оказываются не затронуты<sup>56</sup>.

В чем же заключаются исключительные способности меланхолика? По мнению Альберта Великого<sup>57</sup>, в случае горячей меланхолии, или *melancholia fumosa* [буквально: чадная меланхолия], на проявления фантастического у человека воздействуют два чрезвычайно важных фактора. Первый заключается в большой *мобильности* фантазмов в чувствительном организме меланхолика, второй — в способности фантазмов *запечатлеваться* в пневме. Фантазмы, запечатлеваясь в пневме (духе), наделяют меланхолика замечательной памятью и способностью к анализу. Вот почему, уверяет Фичино, «все великие люди, когда-либо преуспевшие в искусстве, были меланхоликами, родились ли они таковыми или стали вследствие усердной медитации»<sup>58</sup>. Однако Генрих Гентский, признававший за меланхоликами исключительные дарования в области искусства благодаря весьма развитым фантасмагорическим способностям, отказывал им в склонности к абстрактному мышлению. Фичино исправляет эту несправедливость, уподобив меланхолика человеку, родившемуся под знаком Сатурна.

Если меланхолик традиционно рассматривался как человек с неустойчивой психикой, то родившийся под знаком Сатурна также демонстрировал врожденную противоречивость характера, поскольку планета-покровительница обрекала его на одиночество, которому сопутствовала либо порочность, либо исключительные способности к созерцанию: «Сатурн назначает ему свойства и судьбу не как у всех смертных, он делает его человеком, отличным от прочих, божественно-прекрасным или скотским, блаженным или угнетенным чрезмерной нищетой»<sup>59</sup>.

Идею, что Сатурн, помимо физических или моральных изъянов, дарует своим подданным исключительную склонность к метафизическому созерцанию и *абстрактному* рассуждению (лишенному объективности, то есть требующему минимум фантастической деятельности), высказывала еще эллинистическая астрология. Будучи самой удаленной от земли планетой, Сатурн в аристотилево-птолемеевомистской системе занимает место, ближайшее к неподвижным сферам, следовательно, к Эмпиреям, а это особое местоположение, которое плохо соотносится с исключительно негативными качествами, приписываемыми планете вавилонской астрологией. Эта двойственность прослеживается и в доктрине нисхождения души на Землю: Макробий и Прокл приписывают Сатурну созерцательные свойства (*theôrétikon*) и разум (*logistikon*), между тем как Сервий приписывал ему бесчувственность и дурное настроение, «Пимандер» Трисмегиста — ложь, а комментарий Макробия к «Флорентийскому кодексу» не что иное, как *tristicia*, что в Средние века было синонимом *acidia*, или меланхолии. Что же касается Фичино, он, как уже было сказано, разделяет мнение Макробия и Прокла.

Клибанский, Панофский, Саксл и Уинд показали нам, что именно Фичино объединил меланхолический синдром

и «сатурнизм». Не поняв, что оригинальность Фичино заключалась не в новых концепциях, а в том, что он оригинальным образом умел сочетать уже существующие, Джакомо Агамбен не так давно противопоставил им мнение о том, что двойственная природа меланхолии была хорошо известна уже в христианские Средние века<sup>60</sup>. В самом деле, о двойственности Сатурна было известно как в Античности, так и в Средние века, но заслуга Фичино в том, что два лика «сатурнизма» он совместил с двумя ликами — животным и гениальным — меланхолии. Через эту идентификацию меланхолик получал от Сатурна то, в чем ему, как правило, было отказано: склонность к умозрительности, а рожденный под знаком Сатурна, со своей стороны, мог приобрести склонность к воображению и пророчеству, которые даровала ему меланхолия: «Звезда, приносящая несчастье, дарит также и гениальность: она очищает душу от всего внешнего и видимого, она открывает ей тайны мироздания; через испытания меланхолией она дарует ей чувствительность и прозорливость, *ad secretiora et altiora contemplanda conducit*<sup>61</sup> [ведет к созерцанию самых тайных и высоких предметов]».

Агриппа Неттесгеймский, повлиявший на Дюрера и его «Меланхолию I», повторял идеи Фичино, не принимая во внимание традиционное разграничение. В его классификации цифра I, повторенная в названии знаменитой гравюры Дюрера, относилась к рожденным под знаком Сатурна, у кого воображение господствовало над разумом, — великие художники и творцы, — что некогда могло бы казаться противоречием в терминах, поскольку сильной стороной Сатурна был именно разум, а не склонность к воображению. И лишь сформулированная Фичино идентификация меланхолика и человека, рожденного под знаком Сатурна, позво-

ляла Агриппе смешивать эти два типа личности, которые прежде существовали раздельно.

В остальном же ни Фичино, ни Агриппа не претендовали на новизну, когда утверждали, что меланхолия, будучи чем-то вроде *vacatio*, отделением души от тела, сообщала дар предчувствия и ясновидения. В средневековой классификации меланхолия относилась к одному из семи видов *vacatio*, среди которых были также сон, беспмятство, одиночество<sup>62</sup>. Итак, состояние *vacation* характеризуется неустойчивой связью души и тела, что придает душе независимость по отношению к чувственному миру и позволяет ей пренебречь физической оболочкой, чтобы, в каком-то смысле, сосредоточиться на собственных проблемах. Когда душа в полной мере осознает собственную свободу, она погружается в созерцание сверхчувственного мира. Но когда она скитается в пространстве между мирами, она все же способна реагировать на события, которые происходят на большом расстоянии, как в пространстве, так и во времени. Несколько упрощая проблему, которая сама по себе довольно сложна и неоднозначна, можно утверждать, что время в сверхчувственном мире *свернуто*: прошлое, настоящее и будущее не различаются, всё здесь *sub specie aeternitatis* [с точки зрения вечности]. Вот почему, созерцая эту [бытующую в самой душе] непреходящую цельность времени, может узнать о прошлом и о будущем то, что невозможно узнать через чувственный опыт. Разумеется, все это происходит лишь тогда, когда пневматическая оболочка, защищающая душу, достаточно проницаема, чтобы позволить ей *видеть*, а это может быть природным даром, приобретенным свойством или же побочным свойством<sup>63</sup>.

Эта пневматическая *прозорливость* меланхоликов объясняет запоздавший представитель Возрождения в эпоху



Реформации, монах из Калабрии Томмазо Кампанелла, автор сочинения «Об ощущении вещей и магии», в главе «О прозорливости меланхоликов чистых и нечистых, о демоноспластии и согласии воздуха». В рамках аристотелевской традиции Кампанелла различает меланхолию «горячую» (чистую) и меланхолию «холодную» (нечистую). Вторая «согласно ученому Оригену [...] есть вместилище злых духов и демона. Демон видит, что телесный дух отравлен меланхолическими испарениями и возникающее по этой причине удушье принуждает разум к бездействию, и тогда, будучи нечистым и тяжеловесным, он упивается этой копотью [которая затемняет дух] и входит туда и овладевает им [духом], дабы вселять страх в разум и сдерживать его, и наслаждается он чужим вместилищем [в которое проник]<sup>64</sup>». Напротив, чистая меланхолия «горячая, она есть знак прозорливого рассудка, но не причина; а причина — это проницательность и дарования разума. Вот почему меланхолики по своей воле предпочитают одиночество, ибо всякое движение их тревожит; они уединяются и много размышляют, поскольку их рассудок остёр. Меланхолик, более чем кто-либо другой, имеет склонность к предчувствию, ибо ум его более легок и более способен воспринимать малейшие движения воздуха, нежели какой-либо тяжелый [ум]». Итак, нам известно уже, что пневматические волны, вызывая давление окружающего воздуха, могут восприниматься чужим разумом. Если этот чужой разум достаточно развит, ему удастся зафиксировать не только волны, длина которых соответствует мощности его органов чувств (зрение, слух...), но и неуловимые пневматические колебания, например мысль. Просто необходимо иметь достаточно «чистый» (*незагрязненный*) механизм восприятия воображаемого, способный вибри-

ровать на длину волн, которые ниже порога восприятия. «Таким образом, — утверждает Кампанелла, — когда они видят какого-нибудь человека, они быстро воспринимают его мысли, улавливая едва заметное колебание, которое разум этого человека сообщает воздуху в процессе мышления, поэтому также они способны быстро обучиться любой науке»<sup>65</sup>.

В этом мире за все надо платить, и дороже всего — за сверхъестественный дар. Способный к сверхчувственному восприятию фичиновский меланхолик есть человек безвольный, асоциальная личность, зачастую склонная к суициду, от которого его порой приходится отговаривать: вспомним Порфирия, которому читал наставления Плотин. Причиной его неспособности адаптироваться к жизни обычного смертного является острая ностальгия по своему небесному отечеству, сверхчувственному миру, ностальгия по «утраченному объекту», мы можем это найти во фрейдовском описании меланхолического синдрома<sup>66</sup>. В данной интерпретации наследие неоплатонизма и христианское наследие Фичино оказываются совмещены. В самом деле, контраст между «холодной», или «нечистой», меланхолией и меланхолией «горячей», или «чистой», в Средние века превратился в оппозицию между *tristitia mortifera*, или *diabolica* [смертная, или дьявольская, тоска], или еще *tristitia saeculi* [печаль века сего], заставляющую верующего искать мирских развлечений вместо глубокой тоски, которая, по словам Гийома Овернского, ему предписывается всей сутью богословия, и *tristia salutifera* или *utilis* [печаль душеспасительная или душеполезная], или еще *tristitia secundum Deum* [печаль в поисках Бога], что происходит от чувства утраты Бога<sup>67</sup>. Вот почему, — утверждает Гийом Овернский, — многие люди *piissimi ad religiosissimi* [наибо-

лее благочестивые и преданные вере] его времени страстно желали приобрести этот меланхолический недуг, чтобы испытывать более сильную тоску по Богу<sup>68</sup>.

Когда идея утраченного отечества атрофируется, остаются лишь симптомы меланхолии. Кьеркегор, близко знакомый с меланхолией, в своем сочинении «Или-или» дает нам ее описание: «Ничего не хочется... Ехать не хочется — слишком сильное движение: пешком идти не хочется — устанешь; лечь? — придется валяться попусту или снова вставать, а ни того ни другого не хочется... Словом, ничего не хочется»<sup>69</sup>.

По словам Андре Шастеля, концепция «романтического» гения с изменчивым настроением, склонного к кататонии, подверженного внезапным вспышкам восторга, сменяющим приступы тоски, в современном мире стал известен именно из сочинений Фичино: «Гений, подверженный мгновенной смене настроения: то вдохновение, то скорбь, то неистовство, то полный упадок сил, не соответствует ни одному из общепринятых типов личности: он вызывает интерес именно благодаря драматической наполненности своей жизни»<sup>70</sup>. Меланхолия, дарует ли она гениальность или нет, есть в первую очередь патологический синдром, известный и по «Корпусу Гиппократов»\*, и по Аристотелю, и по доктору Зигмунду Фрейду. Этот недуг, как и чума, многократно поражал наш континент. Еще Аристотель упоминал некоторых меланхоликов — Геркулес, Беллерофонт, Гераклит, Демокрит, поэт Марак Сиракузский, — и Фичино добавил к этим именам несколько других: Сапфо, Сократ и Лукреций<sup>71</sup>. Средневековые монастыри

---

\* Известное в средневековье в латинском переводе собрание трактатов Гиппократов и его последователей V–IV вв., собранных вместе в III в. до н. э. в эллинистической Александрии.

обезлюдели из-за *acedia* [апатии и лени], а в замках XI—XIII веков раздавались желчные песнопения и стихи трубадуров и «федели д'аморе», поэтов, страдающих смертельным синдромом *amor hereos*, что-то вроде неявной меланхолии. В XV и XVI веках мода на «черную желчь» собрала богатый урожай жертв, среди них Фичино, Микеланджело, Дюрер и Понтормо. В елизаветинской Англии были свои жертвы: поэты Джон Донн и Ричард Крашоу. В XIX веке распространился дендизм, целомудренная маскировка ран, нанесенных меланхолией, болезни, сразившей Бодлера, а также Кьеркегора, Де Квинси, Кольриджа, Нерваля, Гюисманса и Стриндберга.

Вполне вероятно, что это «массовое жертвоприношение» объясняется тайным сообщничеством между пациентом и его недугом, поскольку стремление к «полезному страданию» было свойственно не только современникам Гийома Овернского, но поражало всех тех, кто по разным причинам не был удовлетворен тем существованием, какое мог предложить ему этот мир. Они бились о границы и рамки «бытия-в-мире»: все именно *так*, и по-другому быть не может.

Онтологически оправданное, это состояние свободной тоски или тоскливой свободы представляет собой, согласно Фичино, следствие феноменологии повседневности, и в этом он предвосхищает Паскаля и Хайдеггера.

Человек, изгнанный (*exil*) в мир, живет в состоянии бесчувственного оцепенения или печали (*maeror*), природа которой остается загадочной. Не в состоянии жить в одиночестве, он всегда ищет общество других, пытаясь с помощью развлечений (*oblectamenta*) забыть свое беспокойство. Он постепенно погружается в некое бессознательное состояние, что-то вроде бреда, превращающего его жизнь в подобие сна<sup>72</sup>.

Разумеется, этому анализу не хватает пафоса Паскаля, но концепция весьма напоминает фичиновскую:

В них есть тайный инстинкт, заставляющий их искать развлечения и внешних занятий и вызываемый постоянным ощущением своего безотрадного положения. Есть в них и другой тайный инстинкт, остаток величия нашей первобытной природы, внушающий им, что действительно счастье заключается только в покое, а не в суете. Эти два противоположных инстинкта сливаются в них в одно смутное предчувствие, скрывающееся от их взоров в глубине души, побуждающее их стремиться к покою через возбуждение и как бы всегда говорящее им, что удовлетворение, которого они лишены, наступит, если, поборов некоторые представляющиеся им трудности, они сумеют открыть себе тем путь к успокоению. [...] Человек так несчастлив, что, просто в силу своего природного свойства, ему не избавиться от скуки даже тогда, когда, по-видимому, для нее нет никакой непосредственной причины. В то же время он так суетен, что, когда у него тысячи существенных причин быть печальным, пустейшая вещь, вроде игры на бильярде, может его рассеять («Мысли», 26)\*.

---

\* Пер. В. Карпова. Цит. по: <http://vzms.org/pascal.htm>.

## ГЛАВА III

# ОПАСНЫЕ СВЯЗИ



### 1. ДЖОВАННИ ПИКО, ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ФИЧИНО

Полное согласие между Фичино и Пико, когда они расточали друг другу более или менее искренние любезности, продлилось недолго. За исключением принадлежности их обоим к сатурническому типу, характеризующемуся проныцательностью и прозорливым проникновением в богословские истины, трудно представить себе двух столь разных персонажей.

Фичино, сыну домашнего врача Козимо Медичи, его покровителем было предназначено переводить на латинский язык сочинения Платона. В юности его прельщает августинианство, но вскоре он склоняется к схоластике и станет, вероятно, самым видным выразителем схоластического учения эпохи Возрождения. У него имелось множество недостатков, как физических, так и психических, он был горбат, слегка заикался<sup>1</sup> и легко впадал в меланхолию, до такой степени тяжелую, что однажды чуть было

не умер от истощения. Но при этом он являлся главой Академии в Кареджи и монахом, поэтому не мог пренебречь возложенными на него обязанностями. Он довольствовался жизнью скромной и умеренной, пытаясь преодолеть меланхолию с помощью воздержания от пищи, а также прогулками, занятиями музыкой, выполнением различных ритуалов и астрологической магии.

Полная противоположность Фичино, Джованни Пико, выдающийся филолог и богослов, был юн, благороден и богат. Впадал в крайности, хотя и не был лишен дипломатических качеств, вел жизнь, полную приключений и злоключений. В конце своей короткой жизни обратился к пуританским идеалам Савонаролы. После многочисленных треволнений, продолжавшихся вплоть до смерти Иннокентия XVIII, он получил прощение папы Александра VI, но услуги, оказанные им Церкви, ограничивались лишь опровержением астрологии. Он завершил свою жизнь в возрасте, в котором другие лишь приступают к активной деятельности. Но возможно ли предположить теперь, что он мог бы отречься от Савонаролы? Ему, в отличие от Фичино, способного на любые политические виражи, не было свойственно непостоянство, но он демонстрировал усердие, которое могло быть уподоблено лишь усердию папы.

В принципе, различие характеров отнюдь не всегда является помехой совместной работе. Юный Пико, с одной стороны, восхищен флорентийской Платоновской академией в Кареджи до такой степени, что большая часть его трудов — и буква, и дух — несет ее сильный отпечаток; но, с другой, он зачастую позволяет себе полемический и саркастический тон, протестуя таким образом против «вульгарности» Фичино в самых серьезных философских вопросах. Со своей стороны, знаменитый «платоник из Кареджи» (то есть Фичино), который видел в нем, вполне вероятно,

лишь весьма одаренного ученика, *mirandus iuvenis* (удивительного юношу), в высшей степени достойного его академии, использует при обращении к нему формулировки, неуловимая ирония которых почти сводит на нет их исключительную любезность. В конце концов, Пико, должно быть, счел нестерпимым фичиновский патернализм, и его бунт против толкования учителем любовной страсти стал доказательством того, как раздражала его эта зависимость.

Это, скорее, *discordia concors* [согласное разногласие], а не *concordia discors* [несогласное согласие], потому что, желая преподать Фичино урок платонизма, Пико, возможно безотчетно, остается под его влиянием. В прекрасной книге о Джованни Пико Анри де Любак довольно подробно останавливается на обстоятельствах сочинения «Комментария» к «Канцоне о любви» (произведение ученика Фичино Джироламо Бенивьени) 1486 года<sup>2</sup>, отметив среди причин, побудивших Пико не публиковать свое сочинение, нежелание обидеть Фичино, «толкования которого „Комментарий“ неоднократно критиковал»<sup>3</sup>. Фичино, которому общие друзья, без сомнения, сообщили о дерзости молодого человека в его адрес, собрался уже было написать Жермену де Гане, что в вопросе об издании «Комментария» следует учитывать последнюю волю Пико, который отрекся от этого своего юношеского сочинения<sup>4</sup>.

Если Фичино, чьей целью было, вероятно, соблюсти внешние приличия, дипломатичен, то автор «Канцон» Джироламо Бенивьени весьма смущен. В 1519 году стараниями Бьяджо Буонаккорси «Комментарий» был издан в собрании трудов самого Бенивьени, причем во вступительном письме ответственность за публикацию автор возлагает на третье лицо, дистанцируясь от этого сочинения, которое Пико написал «как платоник, а не как христианин»<sup>5</sup>. Самые непочтительные пассажи в адрес Фичино



из издания 1519 года были старательно изъяты Буонаккорси, и «Сочинения» Джованни Пико, опубликованные его племянником Жаном-Франсуа, содержат именно этот вариант «Комментария» с купюрами. В другом письме Бенивьени, адресованном Лука делла Роббиа и воспроизведенном в приложении к «Сочинению», автор вновь сожалеет о публикации этой *ребяческой глупости*<sup>6</sup>.

Замешательство Пико, смущение Бенивьени, возражение Фичино и спасительная цензура Буонаккорси — все это позволяет предполагать, что между пылким юным графом и безмятежным каноником в 1486 году возникло серьезное идеологическое разногласие. В чем же оно заключалось?

Если ознакомиться с полной версией сочинения, опубликованной в 1942 году Э. Гареном, можно удивиться, как резко Пико обрушивается на Фичино<sup>7</sup>: ум, недостойный сложной задачи, какую он взял на себя, комментируя «Пир» Платона, «наш Марсилио» обвиняется в том, что осквернил (*pervertendo*) тонкую материю любви. Даже если допустить, что догматический разум Фичино — схоластическое наследие, которого не был лишен и сам Пико, — может порой раздражать читателя, агрессивность юного соперника и его озлобленность объясняются именно личными причинами, поскольку «урок», который тот намеревается преподавать Фичино, в сущности, сводится к почти дословному повторению фичиновских мыслей и формулировок. Если исключить «деформирующую волю», которая проявляется в основном во второстепенных вопросах, никак не затрагивая системы мировоззрения Фичино в целом, получается трактат, достойный восторженного одобрения флорентийского Платона, хотя в нем и имелись уже упомянутые ругательства в адрес последнего.

Поскольку эрос является своего рода орудием, помогающим понять все умопостигаемые уровни, отделяющие Бога

от его созданий, было бы немыслимо обсуждать суть понятия «любовь», не поговорив прежде об онтологии. С другой стороны, человек, занимающий среди прочих созданий привилегированное положение, — единственный, кто соединяет в себе все уровни космоса, от Бога до материи. Вот почему он является единственной сущностью, способной вознестись на вершину лестницы сущностей, которая теряется в невидимых мирах. Эта система последовательных уровней бытия, что всегда соотносятся с низшими уровнями, носит название «Александрийская схема» и была взята Плотинем из гностических систем, с которыми он полемизировал<sup>8</sup>. В учении первого неоплатоника она включает «умаление», *apostrophé* [сверху вниз], то есть *processio*, удаление от сущности бытия, и только человек способен осуществить противоположный процесс — «возвращение», «обращение к высшему миру», *epistrophé* [снизу вверх] или *conversio*, то есть возвращение к бытию.

У Фичино *processio* совершается через следующие ступени: Бог, ангельский (универсальный) ум, Разум, Душа, Природа и Тело<sup>9</sup>. Благодаря своей переходной позиции, душа, наподобие двуликого Януса<sup>10</sup>, существует одновременно и в чувственном, и в сверхчувственном мире. Вот почему она именуется *copula mundi* [скрепа мира] или *nodus mundi* [соединительное звено мира]<sup>11</sup>, в то время как человек-микрокосм, *parvus mundus*, есть *vicarius Dei in terra* [наместник Бога на земле]<sup>12</sup> (см. Приложение IV).

Джованни Пико буквально воспроизводит фичиновские выражения: человек есть *vincolo et nodo del mondo* [оковы и узел мира]<sup>13</sup>, связующее звено между ангельским Миром и Природой. Он, разумеется, обладает двумя телами: одно, называемое платониками «небесная колесница», это нетленная оболочка разумной души; другая, состоящая из четырех начал, подчинена законам развития и упадка<sup>14</sup>.

Человек также снабжен двумя органами зрения: один обращен к чувственному миру, а другой — к сверхчувственному, последний соответствует *oculus spiritalis* Фичино. В рассказе о нисхождении душ в тела Пико точно следует фичиновскому комментарию к «Пиру»: «Среди человеческих душ некоторые имеют природу Сатурна, другие Юпитера, и так далее. Этим [платоники] хотят сказать, что одна душа более родственна и сообразна небесной душе Сатурна, а не Юпитера, и наоборот»<sup>15</sup>. Создается впечатление, что Пико старается избегать неортодоксальных выводов, поскольку уточняет, что единственна истинная причина этих различий кроется в самом Боге, ведь он единственный создатель душ. Но, поведав о «колеснице души», он неосмотрительно добавляет, что «разумная душа нисходит со своей звезды», что, похоже, противоречит искренним уверениям, высказанным выше. Поскольку церковная цензура, которая лишь слегка коснется Фичино, уже обратила слишком пристальное внимание на его персону, Пико, похоже, занимается самоцензурой. Этот наивный прием: лаконично, вкратце коснуться предмета, который сведущий Фичино уже представил со всей откровенностью, без оглядки на возможное неодобрение, не избавил Пико от проблем, коих он опасался.

Разумеется, здесь можно было бы усмотреть прелюдию к антиастрологической полемике, заключенной в *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem* («Рассуждения против прорицающей [предсказательной] астрологии»). Но в этом случае гипотеза о том, что данное сочинение было задумано, чтобы добиться от папской курии прощения, необходимого для вступления в доминиканский орден и облачения в кардинальский пурпур, похоже, не лишена оснований<sup>16</sup>. Тем более что «Комментарий» повторяет всю историю вхождения души в тело, которую Фичино позаимствовал

у Макробия: нисхождение души через созвездие Рака, приобретение астральной колесницы и восхождение через врата Козерога<sup>17</sup>, добавив также, что астрологический облик определяется тем обстоятельством, что земное тело сформировано душой<sup>18</sup>. Итак, если он убежден в истинности той доктрины — которую сам Фичино со свойственной ему двойственностью именуется в своей «Теологии» «платоновской басней», — трудно представить, что он целиком отвергает все притязания на астрологию. Разумеется, между 1487 годом — датой сочинения «Комментария» — и 1494-м — его смерти, из-за которой *Disputationes* остались незавершенными, — Пико довелось претерпеть гнев курии, чтобы затем найти утешение у проповедника Савонаролы. Его обращение, при всей искренности, не объясняет причину столь разительного контраста между сочинениями юности и трактата «Против астрологии». После смерти Иннокентия VIII Пико получил прощение нового папы. Достигнув сознательного возраста, разве не должен был бы он страстно желать искупить все свои ошибки в глазах Рима? Не уподобляясь мелочному Фичино, который в 1490 году «осведомляется о дате рождения Иннокентия VIII [...], чтобы приготовить ему лекарство в благодарность (это уж чересчур! — Й. П. К.) за отказ осудить его за занятия астрологией»<sup>19</sup>, Пико, дабы окончательно порвать с ошибками юности, сочиняет огромный трактат против астрологии, рискуя навлечь на себя гнев Фичино и его сторонников. Странно, но Пико на этот раз щадит своего бывшего учителя, которого без стеснения поносил в своем «Комментарии»: «У него [...] хватало здравого смысла не путать великого апологета христианского вероучения, чьи цели были тождественны его целям, с людьми, которых они оба считали врагами христианской веры»<sup>20</sup>. Но А. де Любак не преминул сообщить о том, что связывало Пико и Фичино: трилогия

«О стяжании жизни» была подвергнута осуждению в 1489–1490 годах, «и теми же самыми людьми, которые двумя годами раньше развязали кампанию против Пико»<sup>21</sup>.

В целом же, читая «Комментарий», можно только удивляться ярости нападок Пико на Фичино (вероятно, здравый смысл отказал ему?). Разве оба они не признавали, что сущность любви духовна и образ того, кто является предметом любви, благодаря зрению попадает в сознание, внутреннее чувство, расположенное в сердце?<sup>22</sup> Разве оба они не стремились описать гибельные последствия *amor hereos*<sup>23</sup>, фантастического недуга, «столь заразного и ядовитого, что он мог породить почти неизлечимую слабость в самых совершенных и самых сильных душах»?

Если в результате этого *согласного разногласия* между Пико и Фичино у первого не появилось никакого принципиально нового толкования любви, его «деформирующая воля» породила один из самых интересных и постоянных сюжетов в эротических сочинениях XVI века: *mors osculi* [смерть от поцелуя], или смерть от любви. У этого сюжета два источника: его началом можно считать феноменологию Фичино, в том числе процесс отчуждения возлюбленного, который отчаянно ищет возможность закрепить свое зависимое положение. Это был синдром, достаточно близкий *amor hereos*, который Франческо Колонна описал, не обращаясь к фичиновской системе. Как и в большинстве своих толкований, Пико спорит с «вульгарной» герменевтикой Фичино. Отвергая интерсубъективную интерпретацию, он занимается исключительно смертью любви как диалектическим фактором мистического эроса. Для этого он использует символизм каббалы, это и есть второй источник сюжета.

Эта *binsica*, *mors osculi*, или *morte di bacio* [um. смерть от поцелуя], которые Пико описывает нам в четырех колон-

ках<sup>24</sup>, есть телесное угасание, сопровождаемое интеллектуальным исступлением. Никто не может возвыситься до сверхчувственной жизни, не отказавшись прежде от жизни чувственной. Но когда душа покинет телесную оболочку, она через духовное возрождение будет призвана к новой форме существования, подобно Альцесте, героине Еврипида, которая, согласившись умереть от любви, смогла воскреснуть волей богов<sup>25</sup>. Воспользовавшись христианским и каббалистическим толкованием *Шир ха-Ширим* («Песни песней»), Пико утверждает, что возлюбленный — это символ души, возлюбленная — это разум, а их *поцелуй* — восторженное единение. Поцелуй, *bacio*, для телесной любви — это последнее и высшее состояние, символ восторженной любви<sup>26</sup>: «*Binsica*, или *morte di bacio*, означает духовное исступление, когда душа столь прочно соединяется с теми вещами, с которыми была разлучена, что, выйдя из тела, окончательно его покидает». Подобный опыт изведали «Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, Аарон, Мария и другие»<sup>27</sup>.

Что же это за таинственная *mors osculi*? Пико и его последователи приводят и другие описания, помогающие нам осмыслить загадочный феномен. Аллегорическое толкование этого ошеломляющего видения сверхчувственного мира Пико находит в басне о Тиресии в изложении Каллимаха: в наказание за то, что Тиресий увидел обнаженную Диану, «означающую не что иное, как идеальную Красоту, источник истинной мудрости», он ослеп, утратил телесное зрение, зато обрел дар пророчества, то есть бестелесное зрение. То же произошло и с Гомером, который, будучи во власти вдохновения, мог созерцать тайны разума. Ослеп и апостол Павел после своего восхождения на третье небо<sup>28</sup>. *Morte di bacio*, созерцание ангельского разума, есть вознесение на небо, *vacatio*, во время которого тело находится в состоянии каталепсии, похоже, об

этом нам говорит Челио Агостино Курионе, составивший приложение к «Иероглифике» флорентинца Пьеро Вальериано<sup>29</sup>. С незначительными вариациями *binsica* появляется у Бальдассаре Кастильоне, Эджидио да Витербо, Франческо Джорджио Венето, Челио Кальканини, Леона Иудея («Диалоги о любви») и Джордано Бруно («О героическом энтузиазме<sup>30</sup>»).

С ним, с Джордано Бруно, мы проникнем в бездонные тайны эроса, зародившиеся в теориях флорентийских платоников и приведших к довольно загадочным результатам; по крайней мере, один из них имеет отношение к «опасным связям», которые Бруно, как предполагалось, поддерживал в течение всей своей жизни, до того самого момента, когда пламя погребального костра, на который он согласился добровольно, дабы не опровергать собственные иллюзии, вернуло ему истинную свободу. Едва лишь дым костра рассеялся, Джордано Бруно единократно, или почти единократно, был объявлен «символом демократии». Нелепый парадокс, увенчавший посмертную судьбу того, кто был, «вероятно, самым антидемократичным философом, который когда-либо существовал»<sup>31</sup>.

## 2. ДВОЙСТВЕННЫЕ БОГИ ЭРОСА

*Джордано Бруно,  
человек фантастического прошлого*

Сидя в венецианской тюрьме, перед тем как его передали римской инквизиции, Джордано Бруно на допросе 30 мая 1592 года рассказывает, что получил в Париже необыкновенный урок:

[...] я приобрел столь большую известность, что король Генрих III призвал меня однажды, дабы удостовериться, была ли память, которой я обладал и которую исследовал, естественной или магической природы. Я удовлетворил его любопытство, ответив и доказав, что была она не магической, но научной, в чем сам он имел возможность убедиться. После чего я опубликовал книгу о памяти, озаглавленную «*De umbris idearum*» [«О тенях идей»], посвятив сей труд Его Величеству, и он дал мне возможность преподавать, положив весьма приличное жалованье, и я преподавал в этом городе [...] в течение, вероятно, пяти лет, затем отказался от места по причине гражданских беспорядков и отправился, по рекомендации самого короля, в Англию к посланнику Его Величества, который звался господин де Мовисьер, по имени Каstellно<sup>32</sup>.

Поскольку природная память Бруно не могла равняться с его искусственной памятью, он ошибается относительно длительности своего первого пребывания в Париже, которое началось в 1581-м и завершилось в июне 1583 года, после чего по протекции Мишеля де Каstellно он обосновался в Лондоне, где жил до октября 1585 года<sup>33</sup>.

Благодаря странному искажению оптики в Джордано Бруно видели вестника будущего, франкмасонской и либеральной Европы, между тем как этот монах-расстрига был лишь одним из последних ярых защитников культуры эпохи фантастического. Это и объясняет его разочарования протестантскими кругами, где он вскоре почувствовал себя хуже, чем в лоне Церкви, которую имел неосторожность покинуть<sup>34</sup>: «Ни в Лондоне, ни в Марбурге, ни в Виттенберге, ни в Хельмштедте, ни даже во Франкфурте он так и не встретил искреннего, открытого приема, о котором мечтал. Кальвинисты и перипатетики безжалостно пре-



следовали его. Не добился он также успеха и у лютеран, которых мог бы подготовить более благосклонно принять доктрину Меланхтона<sup>35</sup>».

Лишь юношеское иконоборчество, ставшее причиной первых столкновений Бруно с церковными властями, отдаленно напоминает протестантизм. Зато вся его культура, которой он так гордился и благодаря которой добился определенной известности, принадлежала прошлому, вообразаемому, некоей духовной эквилибристике: то есть это была такая экстравагантная странность, как театр Жюля Камиля. Чтобы понять что-то в его трудах, потомство, заинтересовавшись ими из любопытства к его мученичеству, было вынуждено отбросить процентов восемьдесят: все труды по мнемотехнике и магии. Однако оно (потомство) сочло себя удовлетворенным, поскольку Бруно являлся защитником Коперника и даже первым соединил идею бесконечности космоса с гелиоцентризмом. И тем не менее какая огромная пропасть отделяет этого пантеиста-неоплатоника от рационалистов, подобных Спинозе! Осознавая отсутствие интереса к работам Бруно в современную эпоху, Гегель, находя его доктрину слишком запутанной и противоречивой, не преминул объявить, что «в нем есть нечто вакхическое», вероятное оправдание своей неспособности к чтению. Все это доказывает, что, отнюдь не являясь человеком будущего, непонятый своей эпохой, Бруно был не понят ровно настолько, чтобы стала очевидней его принадлежность к прошлому: прошлому слишком утонченному, слишком сложному для нового рационалистического ума: он был потомком тех, кто исследовал самые неприступные тайны эпохи фантастического, тайны мнемотехники и магии.

*Скандал в Лондоне*

В Лондоне Бруно очень быстро оказался в центре скандала, а то и двух. Уже в 1584 году в надписи-посвящении сэру Филипу Сидни своего сочинения *Spaccio della bestia trionfante* («Изгнание торжествующего зверя») он предстает таким чувствительным к «невыносимой, оскорбительной грубости», объектом которой стал, что собирается уехать из страны. Наверняка Сидни, а возможно, и старинный друг Бруно, Фок Гревил (он называет его Фолко Гривелло), в немалой степени поспособствовали тому обстоятельству, что он сумел продержаться до осени следующего года.

Первый скандал разразился из-за злосчастного спора двух оксфордских докторов, которых Бруно решил увековечить в своем эссе «*La Cena de le ceneri*» («Пир на пепле»), посвященном Мишелю Каstellно. Обе заинтересованные стороны соперничали отчаянно, безжалостно, безо всякого чувства меры. Разумеется, южанин напрасно рассчитывал на соблюдение законов гостеприимства, между тем как варвары, обитающие на этом острове *toto orbe divisa* (отделенном от континента), были озабочены лишь собственными саном и независимостью. Пренебрежительные клички, которыми Бруно щедро наделял обоих оксфордских ученых — «пропитанных греческим языком и пивом», — были настолько обидны, что в конце концов это стоило ему искренней дружбы с Фоком Гревилем, чье имя, к досаде последнего, оказалось вовлечено в эту неслыханную распрю, где объектами оскорбления стали не только славные ученые и грубый шовинист, но и британский общественный транспорт.

Сама сцена ссоры незабываема: ловко ответив безобидному доктору, обозвав его «домашним ослом», Бруно сделался объектом оскорблений другого, «чье невежество равня-

лось его же самодовольству». Неаполитанец не щадит этого «дикого осла», «эту грубую, невоспитанную свинью», чью академическую ленту следовало бы заменить недоуздком.

«Смотри, молчи и учись, — говорит ему это величественное выючное животное, — я разъясню тебе учения Птолемея и Коперника». Разумеется, Ноланец выходит из себя, тем более что тот, приказывая оппоненту замолчать, во что бы то ни стало желает его убедить, что Земля у Коперника занимала то самое место, где в действительности был лишь след от острия компаса.

Все это может показаться весьма странным, если учесть, что Англия была первой страной, в которой идея гелиоцентризма получила популярность. В 1576 году Томас Дигиз, протеже доктора Джона Ди, опубликовал сочинение *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most annsiente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus* [«Полное описание небесных тел в соответствии с самым древним учением пифагорейцев, затем оживленным Коперником»], в котором, согласно С. К. Хеннигеру, «в порыве воображения [...] высказывает дерзкую мысль о том, что Вселенная бесконечна»<sup>36</sup>. В действительности не похоже, чтобы Дигиз разделял идеи Бруно: для него бесконечным был лишь эмпирей, обитель Бога, а это не предполагало бесконечного увеличения количества миров<sup>37</sup>.

По воле случая в год приезда Бруно в Лондон доктор философии Джон Ди, единственный, кто мог бы его понять и по достоинству оценить, покидает родину. Впрочем, он был настолько непопулярен, что толпа воспользовалась случаем и разграбила его дом сразу после отъезда доктора в Польшу<sup>38</sup>. Итак, Бруно разминулсЯ с Ди, и это означало упущенную возможность познакомиться с семейство Дигиз. Ему пришлось довольствоваться двумя оксфордскими док-

торами, что и привело к пресловутому скандалу, о котором мы упомянули. Можно говорить, что Бруно проявил себя здесь как посланец научной истины, но «истина» Коперника и Бруно отнюдь не соответствует той картине, которую мы хотим получить. Если Бруно и уступает этому «немцу» в проницательности суждений — не забывая, однако, провозгласить, что сам он «смотрит не глазами Коперника и не Птолемея, но своими собственными»<sup>39</sup>, — так по тем же «пифагорейским» причинам Коперник заменил геоцентризм своей гелиостатической концепцией. В этом Бруно шел по следам «божественного Кузануса»<sup>40</sup>, аргументы которого он повторял, приукрашая ими свой полемический пыл.

Не следует забывать, что в начале XVI века католические мыслители, как кардинал де Берюль или отец Мерсенн, — причем последний даже не являлся сторонником гелиоцентрической концепции, — поняли огромную важность системы Коперника для богословия. Если их призыв не был расслышан, так это из-за пуританства, которое своей непреклонностью в толковании Писания требовало от Католической церкви проявлять такую же непреклонность в защите томизма. Аргументы Бруно, равно как и кардиналов де Берюля и Кузануса, не были расслышаны пуританами, которых заботила лишь утилитарная сторона. Библия хороша тем, — объясняет нам их представитель Смитов в «Пире на пепле», — что дает нам законы, а «законы необходимы не для того, чтобы искать истину вещей и размышлений, а чтобы найти всему правильное применение; это необходимо ради цивилизации, понимания между народами и удобства общения людей, сохранения мира и преуспевания республик. Зачастую (и во многих отношениях) глупо и бессмысленно говорить об истинности вещей, а не об

их уместности и своевременности». Человеком будущего был отнюдь не Джордано Бруно, а пуританин Смит.

Спор о гелиоцентризме, получивший большой резонанс, долгое время затмевал другой ученый спор Бруно с пуританами, который во многих аспектах еще важнее: это спор вокруг искусства памяти.

Едва лишь приехав в Англию, Бруно поспешил передать в дар Мишелю де Кастелно свое сочинение *Explicatio Triginta sigillorum* [«Разъяснение тридцати печатей»], напечатанное Джоном Чарльвудом наряду с прочими текстами по мнемотехнике. Должно быть, французский посол принял этот дар с некоторым замешательством: в пуританских кругах его приветствовали как переводчика на французский язык работ Пьера де ла Раме (Петра Рамуса), ставшего в 1572 году жертвой Варфоломеевской ночи. Этот педант, получивший в Англии теплый прием благодаря репутации гугенота, был непримиримым врагом мнемотехники.

Рамус, презиравший схоластическую университетскую психологию, не верил ни в приоритет образов над словами, ни в образную сущность разума. Было отменено первое предназначение памяти, превращение в образ. Отныне гигантские конструкции образов рушились, вместо этого предметы выстраивались в «диалектическом порядке» и легко поддавались запоминанию благодаря «естественности»<sup>41</sup> такого порядка.

Главным аргументов Рамуса против внутренней фантазмагии оставался все-таки аргумент религиозный: библейский запрет поклоняться образам. Искусство памяти осуждалось из-за идолопоклонничества<sup>42</sup>. Нетрудно понять, почему пуритане так быстро овладели этим инструментом антицерковной борьбы, ставшим орудием как внешнего, так и внутреннего иконоборчества<sup>43</sup>. Прежнее «искусство

памяти отныне ассоциировалось с Католической церковью, между тем как безобразная память Рамуса оказалась воспринята кальвинистским богословием<sup>44</sup>.

В Лондоне, где Рамус был человеком настоящего и рационалистического будущего, Бруно, представляя собой устаревшее прошлое, не мог рассчитывать на благосклонный прием, тем более что прочие особы, чье влияние было в Англии весьма сильным, такие как Эразм и Меланхтон, также выступали против искусства памяти<sup>45</sup>.

Если Бруно удалось все-таки приобрести последователя и добиться молчаливого согласия сэра Филипа Сидни, этим он в большой степени обязан памяти Джона Ди<sup>46</sup>. Он был учителем философии Сидни, Гревил и Эдварда Дайера, и это, возможно, объясняет, почему Гревил сошелся с Бруно и почему последний преподнес Сидни осуждаемое всеми искусство памяти, в надежде привлечь его на свою сторону.

Конфликт разразился в 1584 году, но Бруно лично в нем не участвовал. Его ученик Александр Диксон, опубликовавший памфлет *De umbris rationis* [«О тенях разума»], написанный под влиянием сочинений Бруно о мнемотехнике, подвергся неоднократным нападкам преподобного Уильяма Перкинса из Кембриджа, убежденного сторонника Рамуса. Диксон под псевдонимом Хэй Скепсий (от Метродора из Скепсиса, автора мнемотехнической системы, основанной на зодиаке, одной из систем, использованных Бруно) пишет «В защиту Александра Диксона»<sup>47</sup>. Перкинс вновь нападает на оппонента в пасквиле «Предостережение от идолопоклонства прошлых веков», в котором погребение пуританами искусства памяти сопровождается страшным приговором: «Вещь, привнесенная в ум воображением, есть идол»<sup>48</sup>. У пастора волосы встают дыбом, когда он вспоминает, что некоторые мастера искусства памяти, такие,

как Петр Равеннский, дают совет привлекать внимание молодых людей чувственными образами. По мнению Перкинса, такие советы пробуждают низменные аффекты ради стимуляции памяти. Он считает своим долгом заклеить это английское извращенное искусство памяти, считая, что действует в интересах всех истинно набожных людей<sup>49</sup>.

В данной полемике не было бы ничего странного, если бы Диксон, посещавший кружок Сидни, не публиковал эти два своих сочинения у Томаса Вотруйера, кальвиниста, напечатавшего в Англии первые работы Рамуса. Впрочем, хотя на фронтисписе двух сочинений, которые Бруно в 1584 и в 1585 годах преподнес в дар Сидни, значится Париж, совершенно очевидно, что опубликованы они были в Лондоне. Итак, у Сидни была репутация приверженца Рамуса, а сэр Уильям Тампл в том же 1584 году дарит ему свое издание «*Dialecticae libri duo*» [«Две книги о диалектике»] Пьера де ла Раме.

Как понять эту загадку? Ф. Йейтс полагает, что будь Сидни пуританином и сторонником Рамуса, он не способен был бы написать свою «Защиту поэзии», эстетический манифест Возрождения, это была пылкая защита воображения, которое он противопоставлял моральной назидательности какого-нибудь Перкинса<sup>50</sup>. Поскольку сочинение это было весьма расплывчатым и туманным, оба противоборствующих лагеря, должно быть, пытались перетянуть автора каждый на свою сторону; впрочем, время поджимало, поскольку Сидни умер в 1586 году, возможно и выказав перед смертью свое предпочтение Бруно или Диксону.

Унизительное поражение, описанное в «Пире», было полезно Бруно. Он довольно быстро уяснил ситуацию, склонился к диалогу с пуританами. Оба сочинения, которые он передал в дар Сидни, свидетельствует об этом мудром решении.

Второе из них, «О героическом энтузиазме», — то, которое нас здесь интересует, невозможно понять, не разобравшись в мнемотехнической кухне Ноланца. Не имея прямого отношения к системе, использованной в сочинении «О героическом энтузиазме», «Изгнание торжествующего зверя» поможет нам понять технику Бруно и его старание адаптироваться к английским нравам.

«Изгнание торжествующего зверя» предлагает некую искусственную память, где место и порядок, согласно старой структуре Метродора из Скепсиса, суть зодиак, но не двенадцать знаков или тридцать шесть деканов (декант), а другая, заимствованная у Гигина («Астрономика», Венеция, 1482), структура из сорока восьми созвездий, уже использованная Жаном Ромберхом в его «Своде памяти». Но чтобы ответить на возможные сомнения пуританина Сидни и других читателей его трактата, Бруно сразу же предупреждает их, что не желает отстаивать бессмысленную систему созвездий: напротив, речь идет именно об *изгнании* из своей системы животных, которых абсурдное воображении древних вознесло на небо. Под видом острой сатиры на астрологию и классическую мифологию — сатиры, вполне соответствующей вкусам английской публики, «Изгнание» демонстрирует уважением к фундаментальным принципам мнемотехники.

Сорок восемь созвездий, расположенных в сорока шести секторах, управляются кортежем богов — персонификация физических свойств — во главе с Юпитером, «заместителем первого начала и всеобщей причины», которые заменяют их первичными формами нравственности, то есть главными добродетелями и пороками, их число варьируется в каждом секторе, и это предполагает некое упорядочивание в довольно сложном пространстве. На это накладывается другая структура, которая свободно циркулирует по всем



полям: там есть Фортуна, Богатство, Бедность с их многочисленными «присными и свитами»\*.

Сам Бруно объясняет, что существуют и другие мнемотехнические системы, и вкратце излагает две из них, которые использует. Первая, из «Печати печатей» 1583 года, похожа на Театр памяти Джулио Камилло, предполагает расположение фигур в семи планетарных полях. Другая, которую он сам называет каббалистической и которая могла бы соответствовать *ars combinatoria* [комбинаторике], предполагает увеличение количества согласно довольно сложным пропорциям, что дает следующую серию полей: 1 (Первый Принцип), 4, 12, 72, 144 и так далее.

Меры предосторожности, которые он принял, высмеивая выдумки древних и превознося добродетели, позволили ему предотвратить нападки очередного Перкинса, не отрекаясь от своего искусства. Впрочем, этот прием был почти равносителен обращению в учение Рамуса, поскольку все образы, населяющие зодиак, были старательно изгнаны: остались только пороки и добродетели.

### *Мнемотехнические фантазмы*

Совершив этот ловкий дипломатический ход, Бруно почувствовал поддержку. Было принято, что адресат посвящения оплачивал издательские расходы, и Филип Сидни, очевидно, не стал исключением из этого правила. Скрыв свое имя, издатель предпочел уклониться от ответственности за публикацию сочинения чудака, который шокировал Лондон, и молчание Сидни по поводу Бруно (менее

---

\* Здесь и далее цит. по изданию: *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. Минск: Харвест, 1999. (Классическая философская мысль). С. 3–260. Пер. А. Золотарева.

удивительное, чем молчание Мишеля де Кастельно), продиктованное той же причиной — желанием соблюсти приличия — вовсе не означает, что шевалье отнесся к «Изгнанию» с пренебрежением. Напротив, некоторые сдержанные знаки одобрения, вероятно, подтвердили Бруно, что он находится на верном пути. История на этот счет умалчивает, но вряд ли без одобрения и щедрости Сидни импульсивный неаполитанец смог бы выполнить обещание переменить место жительства и преподнести ему в дар с посвящением свое сочинение «О героическом энтузиазме».

В этой работе мнемотехника поставлена на службу эросу. Этот метод уже показан во второй части третьего диалога «Изгнания», где Бруно дает буквальный перевод знаменитого отрывка из трактата Гермеса Трисмегиста «Асклепий» относительно египетских статуй: «...сии одушевленные, полные чувства и духа статуи, кои творят множество столь славных деяний. Эти статуи, говорю, предвещательницы будущего, кои низводят, смотря по заслугам, болезнь и здоровье, горе и радость на души и тела людей»<sup>51</sup>.

На этот раз используемый Бруно материал представляет собой фантастические эмблемы и символы, в которых есть нечто от непонятных статуй. В сущности, разве не такие бестелесные конструкции используются в магии? Правда, их использование сводится к запоминанию этапов эроса, но ведь и сам эрос есть мистическая сила, которая порождает исступленное единение души с Богом.

На первый взгляд «О героическом энтузиазме» это ряд сонетов с комментариями, жанр, прославленный Данте в его «Новой жизни». Как и Джованни Пико, из «Комментария» которого он позаимствовал множество сюжетов, Бруно не стесняется воспроизвести несколько стихотворений, которые, если верить Ф. Фьорентино, принадлежат перу Луиджи Тансилло из Венозы, ведущему собеседнику и вы-

разителю Бруно в этом диалогизированном трактате. Но большинство сонетов принадлежит самому автору, это и стихотворные комментарии к символам эроса, и поэтические определения «героического энтузиазма».

В «Печати печатей» Бруно уже объяснял истинную причину *ut pictura poesis* [поэзия словно живопись], равенства поэзии и живописи. Знаменитый греческий живописец Зевксис превосходит в изображении внутренних образов памяти, он превосходит в *phantastica virtus*, в силе воображения. Поэт, в свою очередь, обладает незаурядной силой интеллекта, источник которой также следует искать в области духовного. «Поэтому философы также художники и поэты, а поэты — художники и философы»<sup>52</sup>. В самом деле, поскольку в основе интеллекта лежит воображение, философ должен уметь управлять образами, быть великим художником сознания. Еще Аристотель говорил, что «понять — значит наблюдать образы»<sup>53</sup>. То место, где отражаются образы, как мы уже знаем, это зеркало пневмы.

Философия, поэзия, живопись — вот о чем трактат «О героическом энтузиазме». Эти три фактора философского построения переплетены настолько замысловато, что невозможно разъединить их, не разрушив единство предмета. К несчастью, поскольку после победы рационализма мы утратили способность понимать причудливые видения великих художников памяти, мы будем вынуждены четко различать, что можем постичь простыми приемами — логическими, историческими, сравнительными, и что после обобщенного описания нам следует оставить в стороне, коль скоро нам неведома мнемотехника эпохи Возрождения. Именно это и сделал Огусто Гуццо, когда при издании трактата «О героическом энтузиазме» вырезал оттуда длинные диалоги, в которых было лишь поэтическое и философское описание образов фантастической памяти. Поступок

этот, безусловно, можно осуждать, но, по крайней мере, издатель поступил честно.

Пятый диалог первой части — это и есть искусство памяти в его приложении к процессам мышления. *Изображениям*, символизирующим определенные элементы любовных уловок, даются разъяснения в сонетах, которые, в свою очередь, комментируются прозой. Например, можно процитировать третье мнемотехническое изображение, которое появляется на щите: «В третьей эмблеме на щите имеется изображение нагого мальчика, лежащего на зеленом лугу, опершись приподнятой головой на руку, обратив глаза к небу, на несколько жилых зданий, на башни, сады и огороды над облаками; и там же, в облаках, огненный замок. Посредине надпись, гласящая: *Взаимно друг друга под держиваем*»\*. Или седьмой щит: «Солнце с одним кругом внутри и другим снаружи и с изречением: *Вращаясь, движется по окружности*», и так далее.

Другие изображения, числом двенадцать, комментируются в первом диалоге второй части. Описание единственного изображения открывает следующий диалог, и в нем содержится суть трактата Бруно.

На подобные изображения ссылался аббат Плюше, когда в 1748 году писал: «Поскольку картина предназначена лишь для того, чтобы показать мне то, чего мне не говорят, было бы смешно с ее стороны прилагать какое-то усилия, дабы быть услышанной [...]. Обыкновенно, когда мне удастся разгадать намерения этих загадочных персонажей, я нахожу, что результат не стоил усилий, незачем было окутывать их тайной»<sup>54</sup>.

---

\* Здесь и далее цитаты из трактата «О героическом энтузиазме» даны по: <http://renaissance.rchgi.spb.ru/Bruno/hero.htm>). Пер. Я. Емельянова (проза), Ю. Верховенского (стихи).

Условимся, что мы с нашим складом ума готовы были бы признать правоту аббата Плюше, а не философов символических форм эпохи Возрождения. Усилия зашифровывать и расшифровывать эти сложные послания, *ludus serius* (серьезная игра), смысл которой — таинственные комбинации мыслительных процессов с целью лучше познать душу, — все это не имеет больше никакого значения, коль скоро мы не принимаем ни правил, ни конечной цели этого познания. Мало того что слишком дороги оказываются усилия, чтобы «окутать их тайной», но и само это «окутывание» совершенно бессмысленно. Поскольку образы искусственной памяти должны быть поняты в их точном контексте: интеллектуальном, духовном и фантастическом. Иначе слишком велика опасность увидеть в них своего рода кроссворд, несерьезную игру, которая с легкой руки современного исследователя превращается в какой-то бесконечный лабиринт, где утрачен всякий смысл.

### *Амбивалентность эроса*

Не так давно один итальянский автор увидел в названии «О героической энтузиазме» аллюзию на средневековый синдром *amor hereos*, или *heroicus*<sup>55</sup>.

У Бруно «героическая любовь» определяется ярко выраженной оппозицией между «природной» любовью и пассивным ожиданием милости, что характеризует определенный вид мистицизма.

Прежде всего героический эрос определяется Фичино по контрасту с природным эросом, «который увлекает в рабство размножения». Объект последнего — женщина, а объект героического эроса — само божество. Но это же и контраст с недугом меланхолии: «Это — не ярость темной желчи [...], это — огонь, зажженный в душе солнцем ума, и

божественный порыв, расправляющий его крылья» («О героическом энтузиазме», Диалог III); аллюзия на миф из «Федра» и крылья души, которые, будучи повреждены в житейских невзгодах, могут быть получены вновь лишь избранными, а именно философами<sup>56</sup>. В сущности, любящий говорит, что «его любовь поистине героическая, ибо он считает своей главной целью изящество духа и склонность страсти, а не красоту тела» («О героическом энтузиазме», Диалог II).

Но о каком изяществе идет речь? Это не дар, пассивно ожидаемый и наконец полученный, его нужно завоевывать активным созерцанием. Бруно с удовольствием смеется над святым, который, не сделав никакого личного усилия, превращается в *vas electionis* (избранный сосуд). Этот противостоящий ему эрос (или даже демон) — не ваза, но мастер, ее делающий. Точно так же святой сравнивается с ослом, который перевозит святые дары, а эрос — с самими святыми дарами. В одних «пребывает божественность», в других «превосходство человечности» («О героическом энтузиазме», Диалог III). В бруновской концепции героического энтузиазма комментаторы увидели «идею универсальной имманентности божественного, [которая] стремится к универсалистскому заключению относительно стремления и способности человека к познанию»<sup>57</sup>. «Главная идея „Героического энтузиазма“ — это обращение человека в Бога, *homoiosis theô*», — говорит нам Э. Гарен<sup>58</sup>; а вот что утверждает Дж. Джентиле: «Сублимация разума в процессе познания истины»<sup>59</sup>. Все это, как хорошо показал П. Кристеллер, делает из Бруно достойного представителя платонизма эпохи Возрождения, ученика флорентийской школы, главой которой был Фичино. Однако оригинальность и аутентичность Бруно, которые не поддаются классификации, искрываются фейерверком уже на первых страницах его сочинения.

На этот раз жертвой Бруно становится Франческо Петрарка, поэт любовной страсти, унижительной и недостойной.

И, поверьте мне, если я даже готов защищать благородство ума того тосканского поэта, который показал себя столь страдающим на берегах Сорги по одной женщине из Воклюза [...], не имея дарования, способного на нечто лучшее, стал трудолюбиво питать свою меланхолию, чтобы, вопреки всему, в этой неразберихе все же прославить свое дарование, изъясняя страсти упрямой, вульгарной, животной, грубой любви («О героическом энтузиазме», Вступление).

И само творчество Петрарки предстает как результат болезненно-навязчивого созерцания недостойного объекта, напрасный труд недужного воображения, с пагубным влиянием которого Бруно борется изо всех сил:

Вот они, лежащие строчками на бумаге, отпечатанные в книгах, выставленные перед глазами и звучащие в ушах, — весь этот треск, гул и шум заглавий, девизов, изречений, писем, сонетов, эпиграмм, книг, болтливых описаний, чрезмерных потуг, затраченных жизней, — с воплями, доходящими до звезд, — с жалобами, вызывающими гул в пещерах ада, — со страданиями, изумляющими души живущих, со вздохами, изнуряющими и вызывающими жалость богов, и все это ради тех глаз, тех щек, той груди, той белизны кожи, того румянца щек, того язычка, тех зубов, тех губ, тех волос, того платья, той накидки, тех перчаток, тех башмачков, тех туфель [...], того закатившего солнышка, того дверного молотка, того отвращения, той грязи, той гробницы, того нужника, той падали, той лихорадки, того крайнего позора и той ошибки природы,

которые поверхностно, туманно, в бреду, во сне мы, как Цирцеи, воспеваем, служа продолжению рода, и которые нас обманывают, принимая облик красоты («О героическом энтузиазме», Вступление).

Этой чрезвычайное женоненавистничество, как откровенно говорит Бруно в посвящении Филипу Сидни, вызвано не импотенцией, будь она результатом магической порчи или природной холодности. Напротив, уверяет он без хвастовства: он вкушал этот запретный плод, не в силах насытиться, потому что всех снегов Кавказа и Рифейских гор не хватило бы, чтобы погасить жар в его венах. Но сфера физической любви должна быть отделена от божественного созерцания, для чего требуется ясность сознания, на которую Петрарка с его усмирненной чувственностью не был способен.

В сущности, антипетраркизм Бруно<sup>60</sup> коренится в сфере чистого сознания: наслаждения бессознательного в творчестве Петрарки возвышаются до вершин интеллектуального, чего, с точки зрения Ноланца, они не заслуживают. В этике Бруно нет места фантазмам вырождающегося воображения.

Эта позиция весьма двусмысленна: прежде всего потому, что женщина воспринимается как объект использования, не требующий работы воображения, и, во-вторых, потому, что сам он не останавливается перед тем, чтобы превратить женщину в ипостась, отойдя при этом на почтительное расстояние от Данте, которого он видит лишь спутником несчастного Петрарки...

Женская ипостась Бруно — это не Беатриче, в образе которой Данте не сумел отделить сферу мирского от сферы божественного. Похоже, в этом смысле, неведомым предшественником Бруно является какой-нибудь мистик-



мизогин вроде суфийского поэта Санаи, для которого в женской ипостаси Разума нет ничего случайного.

Это сравнение, хотя и может показаться уместным, не учитывает исторический контекст, оказавший влияние на Бруно. Следует напомнить, что это период Реформации, и пуританство — как вневременная категория — упрочивает свои позиции как среди протестантов, так и среди католиков. Разумеется, то, что бывший монах несколько не пытается скрыть плотские связи, очень важно как для тех, так и для других. Однако его поведение вполне простительно, если он готов признать этот священный, неприкосновенный принцип охоты на ведьм, изложенный в манифесте пуританства — «Молоте ведьм» — инквизиторами Инститориом и Шпренгером: «От женщин все зло в этом мире»<sup>61</sup>. Женоненавистничество Бруно — это наследие его времени в сочетании с интенсивной мнемотехнической практикой бывшего доминиканца, которая позволяла ему осуществлять полный или почти полный контроль над фантазмами подсознательного. *В этом смысле «фигура бесконечности» есть самое совершенное, то есть наименее человеческое, порождение эпохи воображаемого: человек, наделенный свободной волей, не стесненный беспокойными силами своей природы, который научился подчинять их себе.*

Как пролог Ибн Араби к Дивану, посвящение Бруно Сидни есть уверение в невинности, которое, в конце концов, вызывает подозрения. Зачем он должен был защищаться, если никто не обвинял его в том, что он думал о реальной женщине, адресате его любовной лирики? Однако Бруно с таким пылом отвергает эту гипотезу, что, похоже, готовит почву биографам, которые, не желая быть одураченными его слишком категоричными декларациями, с легкостью отыщут какую-нибудь Беатриче, Петру или Лауру, невольную виновницу страданий Ноланца.

Поначалу, как уверяет нас Бруно, он намеревался озаглавить свое сочинение «Кантика», но отказался от этой мысли, дабы его не обвинили в том, что он черпал свое вдохновение в «обычной» (то есть «природной», сексуальной) любви к особе из плоти и крови.

Все это вызывало подозрения, вполне обоснованные по сути, но весьма нелепые, если судить по результатам, А. Сарно, который в статье 1920 года<sup>62</sup> попытался показать, что первоначальным объектом любовных стихов Бруно якобы была не кто иная, как королева Елизавета I Английская, и лишь позднее, *post festum* [лат. после праздника, после случившегося], автор с помощью философских комментариев преобразовал их в умозрительную лирику. В самом деле, если для Бруно жестоким оскорблением является подозрение в том, будто сочинение «О героическом энтузиазме» может быть истолковано как поэтическое признание в любви к *женщине*, он тут же исключает из концепции «женщины» (являющейся для него — увы! — унижительной) всех представительниц женского пола, проживающих на британском острове, *toto orbe divisa*, которые суть нимфы, а не женщины. Но *toto orbe divisa* означает «отделенная от континента» не только в пространственном, но и в онтологическом смысле: Англия *инородна* по отношению к Европе (мы уже видели, что эта очевидная похвала могла выглядеть весьма двусмысленно у Бруно, которого отнюдь нельзя было назвать поклонником британской цивилизации XVI века). Среди этих нимф несравненная «единственная Диана» — королева Елизавета — сияет, словно солнце среди звезд:

[...] лик единственной Дианы,

Что блещет среди вас, как солнце меж светил.

«Извинения Ноланца перед добродетельнейшими и изящнейшими дамами» (Bruno G. *Opere italiane*, vol. 2, p. 306, cf. p. 302)

Итак, ни в коей мере не вдохновленный женщинами, в своих стихах Бруно, по его собственному признанию, был вдохновлен богиней, госпожой всех нимф, Дианой, которая в определенной мере отождествляется с королевой Елизаветой I. Все это несомненно, но вывод, к которому приходят А. Сарно и Ф. Флора, в конечном итоге, весьма банален. Когда им кажется, будто они разрубаят гордиев узел, чтобы добиться истины, которая по сути своей должна быть проста, оба этих автора не осознают, что оказываются в центре хитросплетения весьма сложных смыслов, выявляющих самую суть философии Бруно, равно как и дух его времени. Фрейдисты — но не ведающие об этом — Сарно и Флора стремятся заполучить «простую» истину и полагают, будто могут обнаружить ее в любовном чувстве, которое славная королева Англии якобы внушила неаполитанскому философу. Но кропотливо расшифровывая исторические приметы, можно убедиться: Фрейд не всегда прав, и истина здесь совсем иного порядка, нежели та, на которую рассчитывали любители психоаналитических догм. Разумеется, эта истина *фантастическая*: но фантазмы не имеют никакого отношения к гениталиям противоположного пола. В общем, «украденное письмо» отыскалось отнюдь не на каминной полке, как в известной новелле Эдгара По, откомментированной Жаком Лаканом. «Украденное письмо» — это *смысл*, который история похищает, скрывает, преобразует. Это не содержание смысла, а его концепт; это *не простая истина в своей основе*, которую мы обнаруживаем внезапно, осознав, что письмо оставлено в том месте, где его не придет в голову искать, эта простая истина означает, что *существует некий смысл, который надо искать*. Фрейдовский психоанализ всегда выстраивал собственные схемы на основе христианского таинства, и это таинство психоанализ хочет выявить и объяснить. Сама

идея того, что истина должна быть проста и занимать зависимое (подчиненное) положение, равносильна утверждению, что «последний станет первым», что победоносный Мессия явится в странном облике распятого Христа, что *lapis philosophorum* [философский камень] будет *vilis, exilis*, мелким и неприметным, который можно найти *in stercore* [в навозе], в самой бесформенной материи. Это, разумеется, точка зрения *не хуже других*, но ей нет места в рамках исторического исследования, где истина, сложная в своих проявлениях, оказывается так же сложна и по своей сути. Знаки истории — это не сексуальные символы.

### *В средоточии доктрины Бруно*

В центре нравственной доктрины Бруно лежит фичиновский мотив утраты субъектом возможности обладания, лишения самой сущности субъекта. Разумеется, все это, как у Джованни Пико, применимо исключительно к мистической любви, объект которой (любимый) это само божество. Отсюда, как мы увидим впоследствии, значимость такого понятия, как *mors osculi* [поцелуй смерти], а еще история о девяти слепцах, которая, будучи переложением, порой буквальным, эклоги «Чекарии» Эпикуро Маркантонио, написана под влиянием теории пророческой слепоты, сформулированной Джованни Пико в его «Комментарии».

На шахматной доске этой искусственной эротической памяти олицетворение Дианы куда более важная фигура: королева, в прямом и в переносном смысле. Но функции этого фантазма не сводится к отображению известного персонажа: в данном случае Елизаветы I. Символика английского двора находила у Ноланца восторженный прием, тем более что она прекрасным образом соответствовала

его собственной метафизике, в которой женская сущность по имени Амфитрита, чьей очевидной ипостасью является Диана, играет первостепенную роль. Обладая чертами королевы, Диана выходит за пределы не только феноменологии фантастического эроса, но и человеческого воображения в целом. Ее присутствие — это не знак недостижимой любви — любви бедного чужестранца к знатной даме непонятной страны, — но символ духовных странствований, а также метафизической сущности.

Бруно превосходно знал фичиновскую теорию любви, а также «Комментарий» Джованни Пико. Часть «Героического энтузиазма» (II) представляет собой обмен вопросами и ответами между сердцем и глазами, пневматическими органами, роль которых в психологии эроса хорошо известна. Однако новая схоластика, самым известным представителем которой является Фичино, с удовольствием высмеивается Бруно в комедии «Подсвечник», опубликованной в Париже в 1582 году<sup>63</sup>. Персонаж комедии, Скарамюре, маг и астролог-шарлатан, цитирует этот пассаж, почти слово в слово заимствованный у Фичино: «Непреодолимое влечение являет себя добродетелью разума сияющего и пронизательного, произведенного на свет чистейшей кровью, каковая, посланная в виде лучей через открытые глаза [...], ранит созерцаемый предмет, затрагивая сердце, и заражает тело и разум другого [...]». (III, р. 48–49). Наконец и здесь, и не только здесь, Бруно дает понять, что не довольствуется «фичинизмом». В прологе своей комедии (III, р. 27) он насмехается над задумчивыми меланхоликами и их необыкновенными возможностями (*quelli [...] a quai Saturno ha pisciato il giudizio in testa* [теми, кому Сатурн помочился в голову серьезностью]).

Не выражая своего суждения ясно и определенно, Бруно дает понять, что презирует Фичино за его педантизм.

Это объясняется причудливым характером мировоззрения Бруно, которое по сути своей все же проистекает из фичиновских наставлений. Но если в сочинениях Фичино заключались очень точные и зачастую довольно скучные описание механизмов фантастического, труды Бруно представляет собой *живые описания сценариев внутреннего мира*. Фичиновская манерность — это манерность схоластическая, она заключается в употреблении изысканных формулировок для выражения непреложных понятий; манерность Бруно мнемотехническая, она заключается в скрупулезном и зачастую тоже скучном изображении фантазмов искусственной памяти. Область, где встречаются Бруно и Фичино, — это *стиль*, манерный и вычурный у того и у другого, при этом Бруно демонстрирует выраженную расположенность к такому приему, как оксюморон, весьма распространенному в XVI веке. Как святой Хуан де ла Крус, Бруно допускает такие выразительные средства при описании мистической любви: *In viva morte morte vita vivo* (II, p. 327).

Разъяснение этой формулировки приводит нас к фичиновской теории переноса объекта вожделения на субъект: «Он [субъект] умер, поскольку живет в объекте; он не живет, поскольку умер в себе самом» (*ibid.*). Другое выражение этого угасания любви — это, разумеется, *поцелуй смерти* Джованни Пико, «где душа чахнет и изнемогает, потому что умерла в себе и жива в предмете любви» (II, p. 351).

Бруно не был бы истинным мастером памяти, если бы для иллюстрации такого ключевого момента в диалектике мистической любви, как потеря зависимости, не использовал разного рода «олицетворения» и соответствующие им сценарии. Самым подходящим для этой цели мифом показался ему миф об Актеоне, юном охотнике, который, застав обнаженную Диану, купающуюся в ручье, был пре-

вращен за это в оленя, и его разорвали собственные псы. Миф об Актеоне издавна использовался в различных целях. Несчастный поэт Овидий, рассказавший его в своих «Метаморфозах», жаловался, что ему досталась участь Актеона, правда, его не разорвали на части, а сослали в Томи. Вероятно, в любви богини, скорее всего дочери Августа, ему виделось нечто неподобающее. В век Бруно эта история была так же хорошо известна, как и во времена Овидия. Автор, оставивший нам ее в качестве иллюстрации, это дворянин из Пуату, уроженец провинции Гатине Жак дю Фуйу (1519–1580), предшественник Казановы и — правда, он дурно обращался только с собственной супругой — маркиза де Сада. Дю Фуйу сочинил весьма известный в свое время трактат на тему охоты, озаглавленный, разумеется, «Псовая охота», напечатанный — вслед за эротической поэмой «Отрочество» — в 1561 году в Пуатье издательским домом «Братья де Марнеф и Бушет»<sup>64</sup>.

Дю Фуйу был настоящим знатоком охоты на оленя, и Гийом де Буше сочинил стихотворную «Жалобу оленя», которая была опубликована в конце издания 1561 года<sup>65</sup>. Олень защищается от охотника и произносит это финальное проклятие, в котором желает охотнику, чтобы тот был превращен в оленя и повторил судьбу Актеона, разорванного псами.

Именно этой истории об охотнике, на которого ведется охота, посвящен знаменитый сонет Бруно из «Героического энтузиазма»:

Средь чащи леса юный Актеон  
Своих борзых и гончих псов спускает,  
И их по следу зверя посылает,  
И мчится сам по смутным тропам он.

Но вот ручей: он медлит, поражен, —  
Он наготу богини созерцает:  
В ней пурпур, мрамор, золото сияет;  
Миг, — и охотник в зверя обращен.

И тот олень, что по степям лесным  
Стремил свой шаг, бестрепетный и скорый,  
Своею же теперь растерзан сворой...

О, разум мой! Смотри, как схож я с ним:  
Мои же мысли, на меня бросаюсь,  
Несут мне смерть, рвя в клочья и вгрызаясь.  
(Диалог I)

В стихотворении Бруно важно не само повествование, а персонажи. Итак, эти персонажи суть *олицетворения искусственной памяти*. Надо представить себе эту сцену, почти как на фламандской гравюре, иллюстрирующей антверпенское издание «Метаморфоз» Овидия (1591, с. 84–85): полуобнаженная богиня, выходящая из воды, охотник, превращенный в оленя и разодранный собственными собаками. Богиня, охотник и собаки — это фантастические каркасы (опоры) мнемонического содержания, изложенного Бруно в комментариях. Диана изображена с алебастровым телом, пурпурными губами (или грудью) и волосами из чистого золота. Она выступает из воды по грудь, а это означает, что она наделена как видимой частью, так и скрытой, сокровенной. Воды символизируют чувственный мир, созданный по подобию мира сверхчувственного. Видимая часть Дианы представляет «могущество и действие внешнее, которые можно видеть по одеянию и через созерцание и применение смертной или божественной мысли человека или божества». Цвета означают «пурпур божественной



цветущей мощи, золото божественной мудрости, мрамор божественной красоты».

Собаки двух пород: сторожевые и борзые, и это отнюдь не случайно. Сторожевые псы означают волю, борзые — интеллект. Одни из них проворнее, другие сильнее. Поэтому действие интеллекта предшествует действию воли. Предмет охоты, то есть дичь, которую преследуют охотник и собаки, представляет «умопостигаемые виды идеальных концепций, а эти концепции — тайные, взыскуемые немногими, посещаемые в высшей степени редко, да и не отдающие себя всем тем, кто их ищет».

Стихотворение Бруно следует рассматривать как представленную нашим глазам *картину*, и эта картина навсегда запечатлена в собраниях искусственной памяти. В некотором смысле это квинтэссенция действий интеллекта, объект которого, эта Истина, одновременно Красота, является также объектом Эроса.

Как в гравюре, иллюстрирующей «Метаморфозы», Аполлон должен иметь голову оленя, чтобы обозначить процесс превращения субъекта в объект. Как и почему охотник превращается в объект охоты? «В силу действия интеллекта, при помощи которого он повертывает вещи, изучаемые в самих себе. [...] Потому что он формирует умопостижимые виды на свой лад и соразмеряет их со своими способностями, так что они воспринимаются сообразно свойству того, кто их воспринимает». Субъект не может постичь все великолепие божественной истины отнюдь не потому, что интеллект имеет границы; на самом деле, этот реципиент принуждает умопостигаемый мир явить себя под видом *фантазмов*. Это не познание души *facie ad faciem* [лицом к лицу], напротив, это ее познание не прямое, пневматическое.

И тут, передвигаясь по шахматной доске познания, беспомощная пешка вдруг превращается в королеву, в Диану,



Оленья охота.

См.: Fouilloux, *La Venerie*, fig. 73, p. 111

в ту, которая была объектом охоты. Интеллект уничтожен, сражен, охота продолжается лишь «при помощи действия воли, в итоге которой охотник обращается в предмет охоты [...], потому что любовь преобразует и обращает его в предмет любви». Это тайный ритуал превращения одного экзистенциального состояния в другое, символом которого является растерзание, пожирание: «Тут-то ему и причиняют смерть большие псы, свои и чужие; тут он кончает свою жизнь, по мнению мира, безумного, чувственного, слепого, фантастического и начинает жить интеллектуально; он живет жизнью богов, питаясь амброзией и опьяняясь нектаром» (I, Диалог IV)<sup>66</sup>.

Если до сих пор художник и поэт брали верх, то затем философ возьмет реванш, давая аллегории Актеона толкование столь ясное, что становится странно: почему до сих пор она была так плохо интерпретирована:

Поэтому никто не представляет себе возможности видеть солнце, всеобщего Аполлона и абсолютный свет, в виде высшем и превосходнейшим, но лишь его тень, его Диану, мир, вселенную природу, имеющуюся в вещах, — свет, который есть в тусклости материи, то есть постольку, поскольку она блестит во тьме. Итак, из числа тех многих, которые ходят как названными, так и иными путями по этому пустынному лесу, лишь очень немногие добираются до источника Дианы. Многие остаются довольными охотой на лесного и прочего малоценного зверя, большая же часть вовсе не умеет вести лов, обладая сетями, раздуваемыми ветром, и потому остается с руками, полными мух. А самые редкие, скажу я, это — Актеоны, которым дана судьбой возможность созерцать Диану нагой и стать настолько очарованными прекрасным телосложением природы [...], что они превращаются в оленя, так как становятся

уже не охотниками, но преследуемой дичью. Поэтому в самом конце и в заключение этой охоты они приходят к обладанию той ускользающей и дикой добычей, из-за которой добытчик становится добычей, а охотник должен стать объектом охоты; поэтому во всех других видах охоты, которая ведется за частными объектами, охотнику удастся поймать себе разные вещи, поглощая их устами собственного ума; но в охоте божественной и универсальной он разворачивает такой охват, что и сам, по необходимости, становится охваченным, поглощенным, присоединенным. Поэтому из общедоступного, обычного, общегражданского и народного он становится лесным, как олень, или обитателем пустыни; он божественно живет под этим величием леса, живет в безыскусственных залах горных пещер, где любит истоками больших рек, где растет чистым и незапятнанным обычной жадностью [...] (II, Диалог II).

Оба фрагмента, объясняющие ритуал перехода в духовное состояние, ясно указывают на то, что переход этот состоит в *преодолении фантастического познания*. В чувственном мире человек обречен познавать лишь через фантазмы; и, напротив, великий посвященный, согласно Бруно, тот, кому доступен умопостигаемый мир, познает без посредничества фантазмов, *facie ad faciem*, не нуждаясь более в духовно посредничестве между душой и телом, поскольку живет лишь душой и в самой душе. Речь, разумеется, идет о состоянии парадоксальном, и Бруно не делает ничего, чтобы скрыть эту странность и необычность:

Так псы, мысли божественных дел, пожирают этого Актеона, *делая его мертвым для черни, для массы*, освобожденным от уз потрясенных чувств<sup>67</sup>, свободным от плотской темницы материи; поэтому он более не видит свою Диану как

бы через отверстия и окна, но видит стены поваленными на землю, *а перед своими глазами – весь горизонт*. Отсюда выходит, что на все он смотрит как на единое и перестает видеть при помощи различий и чисел, которые, соответственно разнообразию чувств [...]. Он видит Амфитриту, источник всех чисел, всех видов, всех рассуждений, которая есть *монада*, истинная сущность всего бытия; и если он не видит ее сущности, в ее абсолютном свете, то видит в ее порождении, которое подобно ей и которое есть ее образ; ведь от монады, которая есть божество, происходит та монада, которая является природой, вселенной, миром, где она себя созерцает и отражается, *как солнце в луне* [...]. Это Диана, то одно, что есть то же самое существо, то существо, которое само истинно, то истинное, которое есть умопостигаемая природа, в которую вливается солнце и блеск высшей природы [...].

### *Актеон*

Мнемоническая «статуя» Актеона — это фантазм личности в поисках истины — поисках, для которых он использует все рациональные и иррациональные ресурсы своей души. Как всякий человек в мире, Актеон наделен *восприимчивостью* и *воображением*, которые суть его способы познания внешнего мира природы и внутреннего мира души. Кроме того, Актеон — человек *общественный*, он участвует в общественной жизни, с ее ограничениями, вздором и предрассудками.

Созерцание обнаженной богини равносильно смерти Актеона: он утрачивает все признаки, свойственные человеческому состоянию: способность к общению, восприимчивость и воображение. Но смерть — это лишь страшная сторона инициации, ритуала, перехода в духовное состоя-

ние. Она отмечена *непосредственным познанием* сверхчувственного мира, что выходит за пределы общественного мнения, информации, полученной через органы чувств и пневматические фантасмагории.

Актеон, субъект, отныне станет «живым мертвецом», неким бытием, чье существование парадоксально, поскольку, согласно predetermined условиям своего вида, его просто нет. В сущности, пережитый им травматический опыт превратил его в объект собственного преследования, в само божество. Актеон отныне не человек, он стал богом. Вот почему продолжение его социального существования среди людей, более не являющихся ему подобными, есть парадокс. Вот почему в сочинениях Бруно изобилуют символы *coincidentia oppositorum* [совпадение противоположностей]: ведь он, в самом деле, предполагает возможность существования человека, который, будучи лишенным своей человеческой природы, может заполнить себя божественным, не покидая при этом полностью место своего земного пребывания. Потому что субъект, который утрачивает свою природу субъекта, — это мертвец; но он может получить жизнь обратно, только если сам превращается в объект любви, который, в свою очередь, превращается в него самого. В этом травматическом процессе, которому подвергся Актеон, когда застал обнаженную Диану, купающуюся в ручье, богиня *отдается*, дает собой обладать, но единственно возможным способом: превращая Актеона в оленя, в привычное, дружеское животное, в персонажа, оставившего уровень своего прежнего существования, чтобы достичь той формы существования, когда он сможет наслаждаться ею, обнаженной богиней.

Можно понять *предположения* Бруно (остановимся на этимологическом смысле этого слова): он утверждает, будто сам является этим «живым мертвецом», свободным от огра-

ничений, которые накладывает человеческая природа. Он представляет себя религиозным вождем (*leader*), который, подобно святому Фоме, Заратустре, святому Павлу и так далее, вскрыл «Печать печатей», и его полюбила девственная богиня, неприступная Диана<sup>68</sup>.

Учитывая все это, легко можно понять, почему инквизиция отправила его на костер. В сущности, разве не следовало бы ему совершить маленькое чудо, чтобы спастись? А эта мудрая и хитрая инквизиция, не была ли она уверена, что подобное чудо не удастся никому? Во всех судилищах над ведьмами — и, на мой взгляд, процесс Бруно был тоже из их числа — повторялись страсти Христовы: ведь его призывали спастись, если он сможет. Но один из глубочайших смыслов христианской истины как раз и заключается в том, что Иисус подчинился воле Отца, который решил не спасти его, а превратить в сакральную жертву во искупление грехов человеческих (*felix culpa quai tamen ac tantum meruit habere Redemptorem* [блажен той виной, что заслужила право иметь искупителя]).

Вполне вероятно, что в собственном костре Бруно увидел финальный акт процесса, который он в себе самом осуществил уже давно: лишения себя человеческой сущности, переход в божественное состояние. Разве не свидетельствуют об этом его последние слова, которые всегда толковали неправильно? *Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis, quam ego accipiam*, «возможно, вы с большим страхом выносите мне приговор, чем я <его> выслушиваю».

Если Бруно и хотел стать апостолом новой религии, он им стал: его имя воодушевило многочисленных франкмасонов, вольнодумцев, революционеров, материалистов или анархистов XIX века, а то место перед палаццо делла Канцеллерия на Кампо деи Фиори, где некогда пылал его костер, а теперь стоит статуя Бруно, осталось традицион-

ным местом встречи римских анархистов. К несчастью, все те, кто сделали из него борца за социальные и политические права, мало что поняли в его сочинениях и самой его личности, увидев в нем лишь мученика в антиклерикальной борьбе. Разумеется, Бруно стал пророком религии, которую он мало того, что не принимал, но идеалы которой были диаметрально противоположны его собственным. Он, самый антидемократичный из всех мыслителей, стал символом демократии!

То, чего хотел Бруно, теперь можно воспроизвести и осознать. Отнюдь не борец за прогресс, демократию, технологию и экологию, он всего лишь мыслитель, который пытается вдохнуть жизнь в самые сложные, самые невероятные понятия западного средневековья. Попытка, которая, завершившись кровавым поражением, могла бы — если бы не ужасный конец главного действующего лица — остаться одним из исторических казусов, наряду с творениями какого-нибудь Джулио Камилло, Петра Равеннского или Фабио Паолини.

## *Диана*

Если образ Актеона довольно прост и однозначен, то Диана предстает во множестве аспектов, которые, образуя неразрывное единство, должны быть тем не менее последовательно проанализированы. Так, например, Диана одновременно и *природа*, и *луна*, а еще *королева* Елизавета I Английская.

### а) *Природа*

Превратившись в оленя, Актеон, в сущности, познает *откровение*: он созерцает богиню в ее наготы.



А Диана, «природа, вселенная, мир», — это дочь, а значит, образ Амфитриты, которая есть «источник всех чисел, всех видов, всех рассуждений». Вот самое полное описание Дианы: «Диана — то одно, что есть то же самое существо, то существо, которое само истинно, то истинное, которое есть умопостигаемая природа, в которую вливается солнце и блеск высшей природы, согласно чему единство определяется как порожденное и порождающее или производящее и производимое» (II, Диалог II).

Не стоит из этого делать скоропалительный вывод, что это видение природы соответствует скорее сочинениям Бруно о магии и далеки от философской доктрины, изложенной в диалоге *De la causa, Principio, et Uno* [«О причине, начале и едином»]. Допуская, что между магическими трактатами и философскими сочинениями Бруно имеются различия на уровне словарного состава, никакого существенного отличия между основными положениями и методами обнаружить не удастся.

Для Бруно материя есть субстрат космоса, а космос — это живая материя. Вселенная без души, телесная субстанция без бестелесной субстанции немислимы. Есть лишь случайная внешняя материальная форма, которая меняется, между тем как сама материя и сущностная форма, душа, «неразрывны и неразрушимы». Однако та же самая материя получает различные «сущности» (свойства существования). Материя в своем единстве, как платоновская *chôra*, восприимчива лишь духовно. Ее свойства активны и пассивны; поскольку деяние единично и ограничено, оно не совпадает со свойством в том, что касается детерминированных сущностей. Деяние и свойство идентичны лишь в «основном начале», которое *есть то, чем она может быть*.

Вселенная (Диана), которая предстает как *подобие* главной, истинной природы (Амфитриты), есть то, чем она

может быть, поскольку содержит материю целиком, но она не все то, чем она может быть из-за различий между формами, обретенными индивидуальными сущностями. Эта вселенная лишь *тень* первого деяния и свойства; в ней деяние и свойство не одно и то же, потому что не являются одним и тем же в своих отдельных элементах. Вселенная раскрывается (*explicato*), отделяясь от первопринципа, в то время как он, цельный и единый, скрыт (*complicato*). Порча, смерть, порок, чудовище — все это следствие несовершенства и немощи вещей, которые стремятся быть множеством вещей одновременно, пытаясь приобрести сущность сообразно своему свойству сущности, превосходящему деяние и поэтому реализованному лишь в малой степени. Но поскольку абсурдно утверждать, будто некая вещь является одновременно несколькими вещами, единичной сущности удастся лишь изменить свою сущность для другой сущности.

Так, вселенная, Диана, — это тень всеобщей души, Амфитриты: тень, в которой множество сущностей, при этом ее возможно рассматривать в ее целостности. Застать Диану обнаженной означает ощутить эту тень, дать ей себя поглотить, отказываясь от ограничений, свойственных личному бытию. Актеон, который полагал, будто существует отдельно, в конечном итоге отдает себе отчет — пока еще имеет такую возможность — что является лишь тенью тени: единым вместе с целым.

### б) Луна

То, что луна является *ночной формой Дианы*, утверждает не только Овидий (*Met.*, XV, 196): это распространенное верование римлян<sup>69</sup>. Похоже, Бруно разделяет это верование в той мере, в какой его Диана, то есть вселенная, ведет себя подобно луне.

Итак, вспомним, что в «Героическом энтузиасте» Диана — это дочь Амфитриты, «ведь от монады, которая есть божество, происходит та монада, которая является природой, вселенной, миром, где она себя созерцает и отражается, как солнце в луне [...]». В системе этого сравнения которое не претендует на писание точной структуры реальности, Амфитрите уготована роль солнца (= умопостигаемый, сверхчувственный мир), а Дианы исполняет роль луны (= чувственный мир), ночной звезды, отражающей свет солнца.

Амфитрита, nereida, возвысившаяся до богини моря после своего брака с Посейдоном, — еще одна важная фигура искусственной памяти Бруно. У Амфитриты два облика, в зависимости от того, в какой дискурс она включена: в метафизическом дискурсе она представляет сверхчувственный мир, в политическом дискурсе она — королева Елизавета<sup>70</sup>.

Первый облик Амфитриты хорошо освещен в «Тайне Пегаса» (1585). Здесь богиня это источник духа, пневмы: «Все духи происходят от единого духа Амфитриты и вернутся к ней опять». Забавная история осла Онорио, которая продолжает основную мысль диалога «Изгнание торжествующего зверя», является вольным переложением сочинений Плутарха.

Онорио родом из окрестностей Фив. Он любил вкусно поесть, и как-то раз его прельстил какой-то овощ. Пытаясь до него дотянуться, он упал в овраг и сломал кость. Умирая, он осознал, что, «принадлежа к духовной субстанции», не отличается «ни по роду, ни по виду от всех других духов». Тело Онорио осталось в земле, а его душа, наравне с прочими душами, вознеслась на небеса. Достигнув берегов Леты, она сделала вид, что пьет эту воду, но в действительности лишь коснулась ее губами, поэтому не забыла «об

умопостигаемых формах, которых оказался не лишен животный дух».

Возможно ли отождествить Амфитриту Бруно с лунной Персефоной Плутарха, которая тоже является королевой душ?<sup>71</sup> Вполне вероятно, между двумя этими изображениями есть общее, но нельзя сказать, что у Амфитриты Бруно явно «лунный» характер, за исключением того случая, когда, представляя английскую королеву, она в конечном итоге отождествляется со своей собственной дочерью, Дианой.

### с) Королева

Фичиновская теория проявления любви через взгляд, которую пытались копировать во французской литературе XVI века<sup>72</sup>, имела странные и неожиданные последствия. Учитывая, что женщина — это та, кто *ранит* сердце возлюбленного, женская сущность представлена «военными образами» и «воинственным словарем»<sup>73</sup>. У Филиппа Депорта в изобилии присутствуют формулировки «смертоносная красавица», «моя воительница», «моя прекрасная убийца»<sup>74</sup>. Другая традиция, прекрасно представленная Дю Белле, Ронсаром, Гревеном, Понтюсом де Тиаром и Пьером Брантомом, превращает женщину в «богиню», «божественное создание», «жестокосердную красавицу», и т. д.<sup>75</sup> Конечно, обе эти традиции зачастую сходятся, как, например, в этих стихах Депорта:

Ты победишь, прекрасная богиня,  
На лоне страсти и на поле битвы!<sup>76</sup>

Прославление королевской власти достигает апогея. Дю Белле называет Франциска I и Генриха II «галльскими

Гераклами» и «великими властителями мира», «детьми Богов». Генрих II — Юпитер, Катерина Медичи — «его подруга, великая Юнона»<sup>77</sup>. Брантому, когда он описывает облик принцессы, нравятся такие образы: «Самое прекрасное, великолепное, пышное тело, какое только доводилось видеть, а еще осанка и такое величие, что кажется, будто перед тобой не земная принцесса, а небесная богиня», или еще: «Принцесса [...] божественная и небесная, само совершенство и безупречность»<sup>78</sup>.

И такая атмосфера волшебной сказки окружает все, что имеет отношение к королевской власти. Во времена Генриха II «Лувр это не жилище короля, а некое святилище, где придворные, поэты, художники поклоняются своему божеству согласно ритуалу, который со временем делается еще более совершенным»<sup>79</sup>.

Англия, где королева Елизавета олицетворяет возрождение идеалов абсолютной монархии, создает по французскому образцу собственный королевский культ, в котором имеются не только общие составляющие, но также индивидуальные, с отличительными чертами самой Елизаветы. Ее, разумеется, нельзя назвать «британским Гераклом». Зато другое сравнение напрашивается само собой: поскольку она не замужем, а это в общественном мнении равносильно обету девственности и целомудрия, королеву будут сравнивать со всеми знаменитыми Девами, будь то Астрея<sup>80</sup>, Весталка<sup>81</sup>, Ариадна<sup>82</sup>, созвездие Девы<sup>83</sup>, Дева Мария (здесь будет обыграно фонетическое сходство *Beta* и *Beata* (*Elisabeth*) Мария)<sup>84</sup>. Но любимое и, если можно так выразиться, безукоризненное сравнение, — то, что превращает ее в богиню охоты, Диану, известную также под именами Селена и Феба<sup>85</sup>.

Этот выбор, более чем оправданный характером Дианы — воительница и девственница, — представляет слож-

ность лишь в одном-единственном плане: прекрасно известно, что Диана (Селена, Феба и так далее) — лунная богиня. А что общего у королевы Елизаветы с луной? Старая символика прекрасным образом разрешает это последнее сомнение: если солнце традиционно ассоциировалось с папством, луна была символом Империи<sup>86</sup> (и наоборот, как удобнее). Сообразно этой доктрине королева Елизавета, ассоциирующаяся с богиней Дианой, становится объектом лунного культа, созданного целым поэтическим направлением под названием «Школа ночи», самыми известными представителями которой были Уолтер Рэйли и Джордж Чапмен<sup>87</sup>.

Джордано Бруно, ярый сторонник имперской идеи, в Лондоне становится ревностным последователем малоизвестного культа богини Дианы. Но принятая им столь быстро символика имеет для него метафизическое значение, которое, вероятно, ускользает от последователей Рэйли и Чапмена. С неслыханной отвагой Бруно, остающийся по-прежнему величайшим специалистом в области искусства памяти, обращается к своей избранной публике на языке, слишком понятном всем. «Олицетворение» искусственной памяти, главной темы сочиненных в Англии диалогов, — это Диана. Сидни и Гревил непосредственно ассоциировали Диану с королевой Елизаветой или, что, в общем, то же самое, *могли представить себе Диану без особого усилия, поскольку она самопроизвольно, в их фантазии, принимала черты высокочтимой королевы*. Благодаря аллегории, выдуманной Бруно, чтобы познакомить общество с метафизическими идеями и мнемотехникой, ее автор получил еще одно преимущество: приобрел хорошую репутацию у той, которую он восхвалял, — у самой королевы. К сожалению, сложные политические мотивы или, скорее, немилость шеваље Сидни вынудили Бруно покинуть английский двор, не успев насладиться тщетно ожидаемыми плодами своих восхвалений.

### *Притча о девяти слепцах*

Присутствие Дианы в фантастическом театре Бруно — не единственный признак его «британизации». Нет сомнения, что благодаря французскому посланнику, который принимал участие в постановке, Бруно ознакомился с аллегорической пьесой, поставленной в Вудстоке в 1575 году шевалье Анри Ли в честь королевы; текст в изложении Жоржа Гаскойна вышел в конце этого года на английском, латинском, итальянском и французском языках. Анри Ли, лучший латник времен Елизаветы, друг Филипа Сидни, организовал спектакль, в котором рассказывалась история отшельника под говорящим именем Геметес (Hémétès). Он, потеряв зрение, вновь обрел его, когда прибыл в лучшую страну в мире, управляемую самым мудрым властителем<sup>88</sup>.

Чтение этой довольно прозрачной аллегии вызвало у Бруно одно юношеское воспоминание: пасторальная эклога «Диалог трех слепых», или «Чекария», неаполитанца Маркантонио Эпикуро, большую часть которой он знал наизусть. В двух последних диалогах «Героического энтузиаста» он дает вольное изложение эклоги Эпикуро, держа также в уме интерпретацию слепоты прорицателя, изложенную Джованни Пико.

Действующие лица притчи Бруно — девять слепцов, мнемонические «олицетворения» девяти видов любви, которые из-за внутренней слабости или внешнего воздействия становятся чувственностью, являя в том числе классический синдром *amor hereos*, описанный Джованни Пико.

Первый из них слеп от рождения; второй был «укушен змеей страсти»; третий ослеп потому, что внезапно вышел из тьмы посмотреть на яркий свет; четвертый потерял зрение, потому что смотрит на тот единственный свет, что его ослепил; пятый слишком много плакал, глаза его по-

тускнели, и он не может направить взгляд; шестой в чрезмерном плаче пролил столько слез, что вовсе не осталось влаги, через которую, как чрез промежуточную среду, передавался луч зрения; седьмой страдает от того же недуга, в этом случае вызванного сильным жаром, поднимающимся от сердца; восьмой ослеп из-за стрелы Амура, пущенной в него от очей к сердцу некой «смертоносной красавицей»; и, наконец, слепота девятого была вызвана недостатком веры в самого себя.

Что же произошло?

Девять юношей, преисполненных страсти, заклиная небеса помочь им обрести любовь: «О, если небу угодно было, чтобы и в наше время, как это было в другие, более счастливые века, предстала пред нами волшебница Цирцея, которая при помощи трав, минералов, ядов и чар смогла бы обуздать природу» (II, Диалог 5). Их молитва услышана, и на горе Цирцеи перед ними возникает прекрасный дворец. Они входят туда, их встречает сама дочь Солнца, которая отнимает у них зрение. Следующие десять лет они проводят в скитаниях, затем попадают на острова Британии, где встречают нимф Темзы и излагают им свою просьбу. Цирцея подарила им драгоценную чашу, открыть ее дано «лишь мудрости в единстве с красотой, слиянной с благородной чистотой». Одной из нимф удается открыть «роковую чашу», девять слепцов обретают зрение, становятся в круг и начинают петь и танцевать. Их песня — благодарственный гимн «заботливой» судьбе: «К утехам от утех сплошной дороги нет, / И беды не ведут вслед за собою бед; / Все движется, коловращаясь, то поднимаясь, то спускаясь. / Как день и ночь ведут чредой свои явления». Затем следует еще один гимн, который славит рождение в волнах Темзы божественной Няяды, которую Юпитер встречает на небесах. Эта морская Венера — еще одно «олицетворение»



горолевы английской, заставляет вспомнить шестую книгу «Королевы фей» (1596) Э. Спенсера, где также аллегорически говорится об английском дворе с его «нимфами» и их предводительницей.

Еще одно олицетворение искусственной памяти Бруно завершает ряд, начатый Актеоном: это волшебница Цирцея, дочь Феба (Солнца) и лунное божество. Впрочем, она представляет собой другой лик Великой Богини природы, Дианы: Цирцея связывает, Диана развязывает, Цирцея ослепляет, Диана исцеляет.

Джовани Джентиле считал, что Цирцея у Бруно символизирует Католическую церковь<sup>89</sup>, под ярмо которой попал философ и от которой смог разделаться лишь в стране британских нимф, где, если можно так выразиться, он вновь обрел зрение<sup>90</sup>. Во времена Джентиле об Искусстве памяти было известно очень мало, и в Бруно видели лишь борца с клерикализмом. Так что Цирцея вряд ли могла быть Католической церковью, поскольку она лишь одно из «олицетворений» — хотя и весьма важное — в мнемотехнической системе Ноланца. Именно она владеет «печатью печатей», именно она направляет магическую память и делает возможным осуществление различных действий с помощью вселенских духов<sup>91</sup>.

Если Диана представляет вселенную в ее единстве, то Цирцея выполняет магические действия, цель которых — собрать воедино части мира, осуществить их взаимосвязь. Без Цирцеи не было бы Дианы: без яда не было бы лекарства.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# ВЕЛИКИЙ МАНИПУЛЯТОР



Vinculum quippe vinculorum amor est.  
[Ибо любовь есть оковы оков.]

*Джордано Бруно.*  
De vinculis in genere



## ЭРОС И МАГИЯ



### 1. ИДЕНТИЧНОСТЬ СУБСТАНЦИИ, ИДЕНТИЧНОСТЬ ДЕЙСТВИЯ

Авторство отождествления эроса и магии, уравниения эрос = магия, члены которого могут быть, вероятно, расставлены в другом порядке, принадлежит Фичино<sup>1</sup>. Именно он впервые отмечает идентичность субстанции этих двух техник манипуляции фантазмами и их приемов.

Любовь, разумеется, магическая, таково значение этой фичиновской формулы («О любви»). Это потому, что «вся сила магии заключена в любви. Ведь работа магии — сближение одной вещи с другой в силу естественного сродства. Части этого мира, как члены животного, зависят от одного творца, соединены друг с другом общностью единой природы. Поэтому, подобно тому, как в нас мозг, легкие, сердце, печень и другие органы каждый что-то извлекает из себя и при болезни одного содействует и помогает другому, так и члены этого огромного животного, то есть наподобие его сочлененные тела мира, поочередно заимствуют

или уступают друг другу свою природу. Из общего сродства зарождается общая любовь, из любви — общее влечение. Оно и есть истинно магическое влечение».

Иными словами, поскольку субстанция, в которой проявляются и эрос, и магия, едина — универсальная *пневма* (см. главу V), — их приемы очень близки, практически идентичны. Более того, эрос, направляя любую духовную деятельность, осуществляет слаженность действий всей совокупности явлений, составляющих единую вселенную, поскольку та же пневма вдыхает жизнь во все ее элементы: от звезд до самой ничтожной былинки. Любовь — это имя дают силе, обеспечивающей непрерывность цепи сущностей; *пневма* — это имя дают общей и единой субстанции, которая устанавливает между этими сущностями взаимоотношения. Благодаря эросу, через него, вся природа превращается в великую волшебницу.

Если магия есть любовь, обратное утверждение тоже верно. Математические уравнения всегда транзитивны и взаимнообратны. Философские уравнения не всегда подчиняются этому закону. Однако в данном случае единство субстанции, позволяющее уравновесить два его члена, дополняется также единством процесса, что позволяет поменять их местами: любовь, в свою очередь, есть магия, поскольку ее деяния идентичны магическим деяниям. В самом деле, разве влюбленный всеми своими жестами, словами, дарами и услугами не создает магическую *сеть* вокруг объекта своей любви? Все его способы убеждения, к которым он прибегает, суть *магические* способы, цель которых привязать к себе другого. Сам Фичино однажды для определения этого процесса употребляет термин *rete*, что означает «сеть». Собственно говоря, влюбленный и маг делают одно и то же: они набрасывают свои «сети», дабы захватить нужные им объекты, завладеть ими и притянуть к себе.

Позже (гл. VI) у нас будет возможность проанализировать словарь магии: фичиновский термин *rete* («сеть») примыкает к другим известным понятиям, как *ilex*, *illecebra* или *esca*, что означает «приманка», «капкан», «ловушка». Подобно охотнику, влюбленный и маг — тоже влюбленный: в природу, в Диану, как сказал бы Джордано Бруно, — набрасывают сети, подкладывают приманку, раскидывают фантастические манки, чтобы завладеть драгоценной добычей. Само собой разумеется, что качество и размер этой добычи различны. Влюбленный проявляет свои таланты, чтобы завладеть пневматическим аппаратом любимого<sup>2</sup>. Что же касается мага, он может либо непосредственно влиять на объекты, людей и человеческое общество, либо воззвать к могущественным невидимым существам, демонам и героям<sup>3</sup>, чтобы получить их помощь. Он должен собрать все свои познания о сетях и приманках, которые ему нужно раскинуть, чтобы добиться желаемого эффекта. У Джордано Бруно этот процесс называется «связать» (*vincire*), а сами средства получили название «связи, оковы» (*vincula*). Доктрина идентичности любви и магии, намеченная уже у Фичино, приобрела огромное значение в трудах Джордано Бруно.

Поскольку первая часть нашей книги была посвящена фантазмам эроса и, в какой-то степени, искусственной памяти, для целостности изложения вполне подходит тема *эротической магии*. Мы затронем ее здесь, но с оговоркой, что поговорим об этом более обстоятельно лишь после рассмотрения механизмов и источников пневматической магии (гл. V). Принцип ее функционирования был вкратце изложен на предыдущих страницах. Чтобы уяснить то, что следует далее, читатель должен помнить: *магия — это фантастическое действие, которое становится возможным благодаря неразрывной целостности индивидуальной и универ-*

*сальной пневмы*. Впоследствии мы увидим, каким образом осуществляется эта целостность и какими способами маги заручаются поддержкой сверхъестественных сил. Помимо этого допущения, общего для всякой магии, эротическая магия обладает и другими аспектами, удивительно современными, которые требуют особой трактовки. Бруно впервые разрабатывает концепцию магии во всех ее значениях, рассматривая эту «науку» как безошибочный психологический инструмент для манипуляции как массами, так и отдельными людьми. Знание соответствующих «связей» (*vincula*) позволяет магу осуществить свою мечту стать Владыкой мира: он сможет когда и сколько угодно повелевать природой и человеческим обществом. Но похоже, этому процессу препятствуют почти непреодолимые трудности.

## 2. МАНИПУЛЯЦИЯ МАССАМИ И ОТДЕЛЬНЫМИ ЛЮДЬМИ

Трактат Джордано Бруно *De vinculis in genere* [«О связях в общем»] относится к числу тех малоизвестных сочинений, чье значение в истории философии далеко превосходит значение многих знаменитых трудов. По своей смелости, а то и цинизму в анализе материала, эту работу можно было бы сравнить с «Государем» Макиавелли, тем более что предметы этих двух сочинений близки: трактат Бруно повествует о психологической манипуляции в целом, а в произведении Макиавелли речь идет прежде всего о политической манипуляции. Но какой бледной и нелепой кажется сегодня образ макиавеллевского политика-авантюриста в сравнении с магом-психологом Бруно! Популярность «Государя» росла на протяжении веков и привела — сравнительно недавно — к теории современного «Государя» — коммунистиче-

ской партии — в изложении А. Грамши. Изданная довольно поздно, мало читаемая и до сих пор неправильно понятая, работа «О связях в общем» является, однако, тем сочинением, что заслуживает почетного места среди прочих теорий манипуляции массами. «Мозговые тресты», не зная об этом, вдохновлялись этими идеями Бруно и даже применяли их на практике. Можно, пожалуй, говорить о некой преемственности, поскольку Бруно оказал определенное влияние на идеологическое движение начала XVII века, тайное общество розенкрейцеров («Братство Розы и Креста»), чье воздействие было огромным<sup>4</sup>. Но, насколько нам известно, ни до, ни после Бруно ни один автор не трактовал этот материал в эмпирическом аспекте, без учета соображений этического, религиозного или социального плана. Потому что никто не попытался бы обратиться к этой теме *с точки зрения самого манипулятора*, не утвердив прежде, в качестве фундаментального принципа своего исследования, некое незыблемое божественное или человеческое право, во имя которого манипуляция была заклеямена.

В XIX веке можно, разумеется, найти таких идеологов, как Карл Маркс и Фридрих Энгельс, которые полагают, что религия — «опиум народа». Впрочем, утверждая это, они лишь повторяют высказывание из бруновских «Связей», где религия рассматривалась как мощный инструмент манипулирования массами. Но если идеи Маркса и Энгельса гуманные и утопические, Бруно нисколько не заботится о защите человеческого достоинства или благосостояния: единственное право, которое он рассматривает, не принадлежит ни Богу, ни людям, но самому *манипулятору*.

К концу XIX века Ж. Ле Бон закладывает основы дисциплины под названием «психология масс» (работа «Психология народов и масс» появилась в 1895 году), которую разовьет Зигмунд Фрейд, чье сочинение «Психология масс



и анализ человеческого Я» имела большой резонанс. Но целью Ле Бона и Фрейда было определить психологические механизмы, которые действуют внутри самой массы и направляют ее, а не разъяснять, как *управлять массой*. Из-за нравственных сомнений наука отказывается принять некую точку зрения, которую охотно уступает политике, Адольфу Гитлеру, автору манифеста «Моя борьба». Оставим Государю то, что принадлежит ему, даже если приходится — как Фрейду — протестовать против злоупотреблений Сталина и установленного в Советском Союзе «нового порядка».

Человечество слышало о «Государе» Макиавелли, и многие политики старались следовать его примеру. Но лишь сегодня можно в достаточной мере оценить, насколько «О связях» превосходит «Государя» по глубине, актуальности и значению: сегодня, когда ни один политический лидер западного мира не помышляет о том, чтобы действовать, как Государь Макиавелли, но зато принято использовать такие изощренные средства убеждения и манипуляции, какие «мозговые тресты» могут предоставить в его распоряжение. Чтобы понять и оценить актуальность «Связей», стоило бы осведомиться о деятельности таких трестов, министерств пропаганды, хорошо бы полистать учебники школ шпионажа, о которых все же можно составить мнение, исходя из той информации, что проникает изредка из-за кулис подобных организаций, *идеальная (неимущественная)* цель которых, если таковая цель существует, — гарантировать всеобщий порядок и благосостояние.

Государь Макиавелли был предтечей политического авантюриста, фигура которого постепенно исчезает. Маг из «Связей», напротив, является прототипом обезличенных массмедиа, самоцензуры, глобальной манипуляции и «механизмов по промыванию мозгов», осуществляющих оккультный контроль над массами в странах Запада. По-

хоже, советская пропаганда этому образцу не следовала: ей явно недоставало тонкости и изобретательности. Маг у Бруно, напротив, прекрасно осознает, что, для того чтобы привлечь массы или отдельного человека, необходимо принимать в расчет всю непростую совокупность ожиданий, надо создать тотальную иллюзию *unicuique suum* [каждому свое]. Вот почему бруновская манипуляция требует исчерпывающего знания субъекта и его желаний, без чего невозможно создать эту «связь». Вот почему сам Бруно допускает, что это самый сложный процесс, для осуществления которого требуется задействовать все умственные способности, проницательность и интуицию. Но даже и тогда проще не становится, поскольку, для того чтобы удовлетворить многочисленные ожидания, иллюзия должна быть полной. Чем больше манипулятор знает о тех, кого должен «привязать», тем выше вероятность успеха, ведь он сумеет выбрать верное средство, чтобы создать эту «связь».

Эротическая магия Бруно нацелена на то, чтобы дать возможность манипулятору контролировать отдельных людей и человеческие массы. Главная ее предпосылка заключается в существовании мощного инструмента манипуляций, и это есть Эрос в самом широком смысле: *все то, что мы любим*, от физических удовольствий до совершенно неожиданных вещей, в том числе богатство, власть и так далее. Все определяется в связи с Эросом, даже отвращение и ненависть, поскольку они представляют собой негативную сторону того же «всемирного тяготения»: «Все привязанности и устремления сводятся к двум, а именно: отвращению и желанию или ненависти и любви. Однако сама ненависть сводиться к любви, откуда следует, что единственной связью является эрос. Доказано, что все прочие чувства, которые кто-либо испытывает, изначально по форме и по существу оказываются любовью. Например, зависть —

это любовь к самому себе, которая не выносит чьего-либо превосходства или равенства; то же самое можно сказать про соперничество. Негодование — это любовь к добродетели [...]; стыдливость и страх [*verecundia, timor*] не что иное, как любовь к приличиям и к тому, чего боишься. То же самое можно сказать и про другие чувства. Получается, что ненависть — это противоположность любви, и гнев — также некий род любви. Для тех, кто предназначены философии и магии, совершенно очевидно, что *самая высокая, самая важная и самая всеобъемлющая связь* [*vinculum summi, praecipuum et generalissimum*] — это эрос: вот почему платоники называли любовь Великим Демоном, *daemon magnus*»<sup>5</sup>.

Действие магии происходит через непрямой контакт (*virtualem seu potentialem*), через звуки и образы, которые воздействуют на зрение и слух (*Theses de Magia*, XV, III, p. 466). Проходя через отверстия органов чувств, они сообщают воображению влечение или отвращение, наслаждение или гадливость (*ibid.*)

Звуки и образы выбираются не случайно; они являются частью оккультного языка универсального духа (*De Magia*, III, p. 411). Что касается звуков, манипулятор должен знать, что трагические созвучия вызывают больше страстей, чем комические (*ibid.*, p. 433), оказывая воздействие на неустойчивые души (*ibid.*, p. 411). Здесь также необходимо принимать во внимание особенности личности человека, поскольку есть люди, легко подверженные влиянию, а есть и другие, неожиданным образом реагирующие на магию звука, как тот император-варвар, который, слушая сложную инструментальную музыку, решил, что это лошадиное ржание (*ibid.*, p. 433).

В свою очередь, фигуры или символы способны возбудить дружбу или ненависть, гибель (*perniciēs*) или распад (*ibid.*, p. 411). Это явление подтверждается ежедневно: уви-

денные нами люди и вещи самопроизвольно вызывают симпатию или антипатию, отвращение или влечение (*ibid.*, p. 447).

Зрение и слух всего лишь вторичные отверстия, через которые «охотник за душами» (*animarum venator*), маг, может устанавливать «связи» и подкладывать приманки (*De vinculis in genere*, III, p. 669). Основное отверстие (*porta et praecipuus aditus*) всех магических воздействий — это *фантазия* (*De Magia*, III, p. 452), единственные «ворота» (*sola porta*) для всех внутренних чувств и «связь связей» (*vinculum vinculorum*) (*ibid.*, p. 453). Сила воображения удваивается с появлением когнитивной способности: именно она может подчинить душу (*ibid.*). Однако необходимо, чтобы «связь» прошла через фантазию, поскольку «нет в разуме ничего, что предварительно не было бы воспринято чувствами [*quod prius non fuerit in sensu*], и нет ничего, что через чувства смогло бы проникнуть в разум, минуя фантазию» (*Theses de Magia*, XLIII, III, p. 481).

За исключением самого манипулятора, который, как предполагается, осуществляет над собственным разумом абсолютный контроль (по крайней мере, в теории), большая часть смертных отличается неконтролируемым воображением. Есть лишь некоторые профессии, требующие осознанного использования воображения (например, поэт или художник); в остальном же область воображаемого отдана на откуп лишь впечатлениям внешнего мира. В этом случае необходимо различать фантазии, вызванные сознательным действием самого субъекта, от фантазий, чей источник находится вовне. Последние, в свою очередь, могут быть вызваны демонами или порождены человеческой волей (*De Magia*, III, p. 449).

Здесь имеется в виду воля того, кто воздействует на другого, она должна быть совершенно особого рода. В са-

мом деле, Бруно призывает любого «мастера памяти», создающего фантазмы, управлять и руководить своими эмоциями и фантазиями, чтобы тот, полагая, будто является их хозяином, не сделался их рабом. «Позаботься о том, чтобы не превратиться из мастера фантазмов в их инструмент»: это самая серьезная опасность, какой подвергается последователь (*Sigillus sigillorum* [«Печать печатей»], II, 2, р. 193). Истинный маг должен уметь «приводить в порядок, корректировать, направлять фантазию, *распоряжаться ею по собственной воле*» (*Theses de Magia*, XLVIII, III, р. 485).

Похоже, человек обладает сверхсложным мозгом, в котором нет, однако, ни одного специального устройства, которое помогало бы ему анализировать возбудители в зависимости от их происхождения: иными словами, он не способен отличить данные, полученные из фантастического источника, от тех, что переданы органами чувств, то есть воображаемое от осязаемого<sup>6</sup>. Бруно требует от манипулятора сверхчеловеческой задачи: прежде всего он должен быстро и тщательно упорядочить данные в зависимости от их происхождения, а затем перестать воспринимать любые эмоции, вызванные внешними причинами. То есть *он не должен реагировать* ни на какие внешние стимулы. Его не должно трогать ни сострадание, ни любовь к добру и истине, ни что-либо еще, чтобы его самого не могли «связать». Чтобы осуществлять контроль над другими, он сам должен быть защищен от любого контроля со стороны других (*Theses de Magia*, XLVIII).

С невероятной четкостью Бруно отметил различие между богословием (с основами морали, которая, не станем забывать, была исключительно теологической дисциплиной) и «светскими умозрительными построениями» (*civilis speculatio*), к сторонникам которых он относит себя. Что касается богословия, есть истинная религия и ложные веро-

вания, есть добро и зло, и по большей части это явления идеологического порядка. Здесь стоит вопрос не о *манипуляции* отдельными людьми или массами, но о миссии, цель которой — обратиться к единой истине. Для Бруно, напротив, существует единственный священный и неприкосновенный принцип, единственная истина, и она такова: *все поддается манипуляции*, нет никого и ничего, что могло бы избежать межличностных связей, будь то сам манипулятор, объект манипуляции или ее средство (*De vinculis*, III, р. 654). Сама теология, христианская вера и любая другая вера — всего лишь массовые убеждения, внушенные магическими действиями.

Для того чтобы действие имело успех — и Бруно не перестает это повторять, — необходимо, чтобы сам манипулятор и те, на кого он воздействуют, были равным образом убеждены в его эффективности. «Нет манипулятора — мага, врача или пророка — который смог бы осуществить нечто, если субъект заранее в это не поверит» (*De Magia*, III, р. 452), отсюда и слова Гиппократата: «Самый действенный врач — тот, в которого верит большинство людей» (*ibid.*, р. 453). «Главный принцип [...]: вера должна быть не только в нас, тех, кто воздействует, но и в тех, на кого мы воздействуем. Она есть необходимое условие, без которого ничего нельзя добиться [...]» (*De Magia mathematica*, VI, III, р. 495). «Вера — это главная связь, связь связей [*vinculum vinculorum*], а все остальные являются, если можно так выразиться, ее потомством: надежда, любовь, религия, скорбь, страх, терпение, наслаждение [...], негодование, ненависть, гнев, презрение и так далее [...]» (*Theses de Magia*, LIII, III, р. 490). «Необходимо, чтобы сам воздействующий обладал активной верой, а тот, на кого воздействуют, верой пассивной. Последняя в особенности требуется от каждого объекта воздействия, потому что без нее ни один воздействующий не сможет ничего осуществить [...]» (*ibid.*).

Очевидно, что именно несведущие люди легче всего поддаются влиянию фантазмов богословия и медицины: «Привязать [*vincire*] проще тех людей, у которых меньше всего знаний. Особенность их души такова, что она раскрывается и пропускает ощущения, вызванные приемами и методами воздействующего, широко открывая те окна, которые у других всегда закрыты. Манипулятору открываются легкие пути, чтобы создать любые связи, какие он желает: надежду, сострадание, страх, любовь, ненависть, негодование, гнев, веселье, терпение, пренебрежение к жизни, смерти, богатству [...]» (*De Magia*, III, р. 453–454). Упоминание, наряду с магом, врача и пророка не случайно. Самое очевидное следствие умозрительных построений Бруно то, что любая религия — это своего рода манипуляция массами. Используя эффективные методы, основоположники религий сумели длительное время оказывать влияние на невежественные массы, направлять в нужное русло их эмоции, пользоваться ими, вызывая чувство самоотречения и самопожертвования, которые они (массы) естественным способом проявлять бы не стали.

Высказывания подобного рода зачастую вызывают недоразумения, самое распространенное из них — полагать, будто Бруно подвергает религию социологической критике. Но он далек как от такой критики, так и от самого богословия, которое вовсе не пытается «разоблачить», он лишь хочет взглянуть на нее под более широким углом зрения. Бруно вовсе не осуждает религию во имя принципов гуманизма, которые ему абсолютно чужды. Впрочем, он занимается не религией как таковой, но теми приемами, благодаря которым можно основать какую угодно религию, лишь бы нашлись массы, готовые ее принять, и надлежащее послание, способное эти массы обратить. Что же касается самого манипулятора, он будет тем более убедите-

лен, тем более непоколебим в своей вере и силе убеждения, если ему удастся заглушить в себе и в других *philautia*, любовь к себе, эгоизм (*De vinculis*, III, р. 652, 675). Все поддается манипуляции, — утверждает Бруно; но сам манипулятор не имеет права пользоваться властью над массами в эгоистических целях. С другой стороны, похоже, наличие себялюбия у объекта манипуляции в некотором роде облегчает создание «связей».

В целом, гораздо проще осуществлять длительное воздействие на массы, чем на отдельного человека. *Vincula*, которую используют для масс, — более общего порядка. Если речь идет о конкретном человеке, прежде всего необходимо хорошо знать его радости и его фобии, понимать, что возбуждает его интерес, а что оставляет равнодушным: «Гораздо легче манипулировать [*vincire*] многими людьми, чем отдельным человеком» (*ibid.*, р. 688). «Что действительно трудно, как я полагаю, так это не связывать и освобождать [*vincire* и *solvere*], а находить надлежащую связь среди множества возможных, и этот выбор скорее случайный, нежели обусловленный природой или методами манипулятора» (*ibid.*, р. 686).

Существуют, разумеется, определенные категории: возрастные, характерные и так далее, к каким может быть отнесен каждый отдельный человек, но в целом необходимо учитывать разнообразие предрасположенностей каждого и, следовательно, разнообразие «связей» (*vincula*), которые к нему применимы. Между двумя отдельными людьми нет полных соответствий (*ibid.*, р. 646).

Разными людьми следует манипулировать, сообразуясь с разными критериями: красота, прельщающая Сократа, не обязательно прельстит Платона, у толпы вовсе не те предпочтения, что у избранных, есть люди, отдающие предпочтение девственницам, другие предпочитают доступных



женщин (*ibid.*, р. 639). Неизменно здесь одно: свойство *vinculum vinculorum*, которое и есть эрос (или наслаждение и воображение, что сводится к одному и тому же).

### 3. VINCULUM VINCULORUM

Формулировка *vinculum vinculorum*, «связь связей», «оковы оков» применима у Бруно — мы в этом уже убеждались — для описания трех разных вещей: эрос, воображение, вера. Разумеется, известно, что эрос — это фантастический процесс, следовательно, количество терминов сводится к двум. Далее выясняется, что пространство, на котором может формироваться и развиваться вера, — это воображение, изначит, в сущности, *vinculum vinculorum* есть создатель, рецептор и изготовитель фантазмов.

Однако чаще всего Бруно применяет эту формулировку для описания необыкновенного могущества эроса, *daemon magnus* [великого демона], который направляет любое магическое действие. В сущности, эти действия не что иное, как весьма умелое использование естественных склонностей и влечений человека с целью создать длительные связи, чтобы подчинить индивида или группу людей воле манипулятора.

Вот аксиома этого действия: никто не может вырваться из магического круга: каждый либо манипулятор, либо объект манипуляции. Добившись необыкновенной власти над собственным воображением и скинув балласт себялюбия, которое делало его уязвимым перед лелью или бранью других, манипулятор, дабы применить свои методы, стремится при помощи интуиции познать и разгадать свойства, реакции и эмоции того, кого он должен «привязать». Словно шпион, желающий завладеть данными для будущего эротического шантажа, маг должен собрать все улики, которые

позволят ему поместить объект в ту или иную категорию. Сложная задача, но, когда она выполнена, появятся возможности для выполнения самих процессов связывания, которых всего четыре: первый — это использование связи (*iniectio seu invectio*), второй — само связывание (*ligatio seu vinculum*), третий — притяжение, возникающее в результате (*attractio*) и, наконец, четвертый — наслаждение объекта, которое и являлось целью этого действия (*copulatio quae fructio dicitur* [сношение, которое называется удовольствием]). Разумеется, речь идет об эротической связи, которая истощается «теми же чувствами, какими привязанность и была создана [...]». Вот почему любящий хочет целиком переместиться в любимого: через язык, рот, глаза, и так далее» (*De vinculis*, р. 642). Связь достигает субъекта «через знание, соединяет через привязанность, действует через наслаждение» (*ibid.*, р. 641).

Какова цель этого описания *vinculum cupidinis*, чувственной связи? Этот вопрос гораздо труднее, чем может показаться, поскольку трактат Бруно по многим позициям весьма неясен. Поскольку мы уже дали на него ответ, необходимо его уточнить.

Первое предположение: вероятно, Бруно, рассматривая любовь как естественную связь, описывает явления не с целью манипуляций, а просто-напросто, чтобы установить парадигму любой другой искусственной, магической связи. В самом деле, он никогда не говорит *expressis verbis* [напрямую], что целью манипулятора является использование того, что мы называем «человеческими слабостями», то есть чувственными склонностями.

В эту гипотезу не вписывается множество факторов, некоторые из них мы уже упоминали, но самые важные еще предстоит разъяснить. В самом деле, глагол «*vincire*», «связывать», использован в тех контекстах, где его основ-

ное значение не оставляет и тени сомнения: «Тот, кто в совершенстве познал универсальный разум или, по крайней мере, природу, сущность, состояние, назначение и цель той самой вещи, которую должен связать, сможет ее связать [*vincire ergo novit*]» (*ibid.*, p. 659; а также p. 638). Похоже, этот отрывок дает нам ключ к пониманию трактата Бруно — разве это не анализ качеств и свойств «вещей, которые нужно связать», *particulares res vinciendae*?

Вторая гипотеза, еще более неубедительная, заключается в том, что Бруно просто-напросто дает феноменологию эроса, подобно Фичино или Джованни Пико. Этому противоречит основная идея трактата, которая обнаруживается уже в его названии: речь идет не об абстрактных механизмах эроса, но о *vincula*, о связях, об осуществлении связей, но все значительно упрощается, поскольку все связи сводятся к одной-единственной, эротической, *vinculum*.

Значит, и в самом деле феноменология эроса — это парадигма *vincula in genere* [связей в общем]; но это *магические* связи, которые манипулятор использует, чтобы манипулировать отдельными людьми или общностями людей.

Третья гипотеза, которая не ставит под сомнение идею манипуляции, заключается в том, что знание эротической феноменологии нужно манипулятору не только для того, чтобы влиять на внешний мир, но также для того, чтобы самому стать совершенно неуязвимым к связям любого рода. Это вполне вероятно, и это значит, что манипулятор у Бруно знает все о любви, чтобы *научиться самому не любить*. Потому что связан тот, кто любит: «Любовь влюбленного пассивна, это связь, *vinculum*. Активная любовь — это нечто иное, это активная сила, это то, что связывает [*est ille qui vincit*]» (*ibid.*, p. 649).

Четвертая и последняя гипотеза, которая также не ставит под сомнение способность манипулятора либо вызывать

любовные связи, либо защищаться от них, заключается в том, что Бруно стремится дать своему ученику-читателю *медицинские* познания, с помощью которых тот мог бы без каких-либо предубеждений исследовать эротические проблемы, «развязать», разорвать воображаемые *vincula*, которыми связаны пациенты. В некоторых случаях это вполне вероятно, это находит подтверждение в использовании глагола *exsolvere*, антониме *vincire*, который появляется рядом с последним (*ibid.*, р. 675). Довольно любопытный отрывок, поскольку свидетельствует о том, что свобода субъекта весьма важна *ad quomodolibet vinciendum et exsolvendum*, «чтобы связывать и освобождать во всех смыслах». Итак, очевидно, что манипулятор не только осуществляет магическое влияние, но совершает и противоположное действие: он умеет освобождать от связей, если пациент страдает от них.

В целом можно сказать, что трактат «О связях в общем» следует воспринимать как практическое пособие мага, с помощью которого тот учится манипулировать людьми согласно их эмоциональной предрасположенности, самому оставаться при этом в стороне, не подвергаясь опасному влиянию эроса, исцелять пациентов, попавших под влияние эроса.

Основная идея трактата — «любовь властвует над всеми», «самая сильная из всех связей — это связь Венеры» (*ibid.*, р. 696): «...эрос управляет всеми: он побуждает, управляет, руководит и умиряет. Все прочие связи сводятся к этой, как мы видим и в животном мире, где ни одна самка и ни один самец не допускают соперников, забывая порой есть и пить, пренебрегая самой жизнью [...]» (*ibid.*). Можно сделать вывод, что *vinculum quippe vinculorum amor est*, «в самом деле, связь связей [оковы оков] — это любовь». И еще: «Все связи тем или иным образом соотносятся с любовью, по-

рой они от нее зависят, порой ограничиваются ею». «Любовь это основа всех чувств. Тому, кто ничего не любит, нечего опасаться, не на что надеяться, некому хвалиться, некого презирать и обвинять, не перед кем извиняться и унижаться, не с кем равняться, не на кого сердиться. То есть его ничем нельзя взволновать» (*ibid.*, р. 684). Тот, о ком идет речь, разумеется, сам манипулятор, который, осуществляя абсолютный контроль над эросом, сумел скрыться от всяких связей, избежать всех ловушек, которые составляет ему любовь.

Что же такое *vinculum*?

Это, разумеется, *красота* в самом широком смысле. Но эта красота-которая-связывает заключается отнюдь не в определенной пропорции членов<sup>7</sup>. Речь идет о «внетелесных причинах», все зависит от предрасположенности каждого человека. Может случиться, что девушка идеальной красоты нравится меньше, чем другая, объективно менее красивая. Это объясняется неким тайным *подобием* (*ibid.*) между влюбленным и объектом его любви.

Как же действует *vinculum*?

Она возникает благодаря фантазии, которая есть нечто самостоятельное и реальное: «Фантазия подлинна, она реальна, она может заставить объект что-то сделать» (*ibid.*, р. 683). Связь проникает в человека через «ворота воображения». Она затрагивает его мыслительные способности, обуславливает эмоциональность и чувственность, дарит наслаждение (*ibid.*, р. 641). В этом процессе основную роль играет зрение, и довольно часто влюбленный слабеет и чахнет, когда более не видит объект своей любви (*ibid.*, р. 648).

Самая интересная часть трактата Бруно посвящена видам *vincula*. Их огромное количество, поскольку чувства, которые они вызывают, различаются в зависимости от того, кому они адресованы: «Мы используем совершенно

разные связи, когда обнимаем сына, отца, сестру, женщину, подругу, распутника и друга» (*ibid.*, р. 646). «Семя множественно, Венера множественна, любовь множественна, связи множественны» (*Multiplex semen, multiplex Venus, multiplex amor, multiplex vinculum; ibid.*, р. 651) [Много семени, много Венеры, много любви ([любовных] связей)]. «Женщина привязывается к женщине, ребенок к ребенку, самец к самцу, самец к самке, человек к стоящим выше, к равным себе, к стоящим ниже, к естественным вещам, к искусственным вещам. Вещи привязываются к вещам [...] (*ibid.*). В сущности, человек свободнее в выборе «связей», чем животное: кобыла может отдаться любому самцу, между тем как женщина отдается не каждому (*ibid.*, р. 648).

Хотя почти невозможно с точностью определить природу «связей», способных соединить то или иное, существует тем не менее несколько общих правил, согласно которым субъекты могут быть объединены по возрасту, темпераменту, внешности и социальному положению. Эта классификация облегчает выбор *вида* «связей», но совершенно недостаточна, чтобы определить их природу.

Так, ребенок менее подвержен эротическому обольщению. И, лишь достигнув четырнадцатилетнего возраста, он становится восприимчив к эротическим возбудителям. Люди зрелые более уязвимы, поскольку их половая потенция более развита — и среди них можно выделить подростков, поскольку для них эрос — это новый, долгожданный опыт, а еще потому, что у них половое отверстие еще узкое и, значит, эротическое удовольствие интенсивнее (*ibid.*, р. 676–677).

Среди представителей четырех видов темперамента меланхолики более всего склонны к сладострастию, поскольку, будучи одарены богатой фантазией, могут представить себе всевозможные эротические удовольствия. Но

склонность к размышлению и созерцанию делают их более непостоянными в чувствах. Кроме того, меланхолики стремятся к наслаждению в чистом виде, они не задумываются о продолжении рода (*ibid.*, р. 677).

Особенности внешности также помогают манипулятору отнести человека к тому или иному эротическому классу. Например, люди нервные и сухопарые, у которых нос с горбинкой, по природе своей похотливы, весьма склонны к любовным удовольствиям. Их чувства непрочны, а страсть быстро утоляется (*ibid.*, р. 678).

Люди высокого социального положения любят, когда их почитают и льстят им. Лыстцам нетрудно будет добиться их расположения, если только они не заходят слишком далеко. Им будет достаточно «преувеличить заурядные добродетели, смягчить пороки, простить то, что непростительно, и недостатки превратить в достоинства» (*ibid.*, р. 646), чтобы «привязать» своего покровителя (*ibid.*, р. 646, 666).

И наконец, есть наслаждения духовные, есть физические и есть одновременно и те и другие (*ibid.*, р. 645), есть любовь естественная, а есть то, что делает *heremita masturbans* [мастурбирующий отшельник] (*ibid.*, р. 644). Наряду с этими общими положениями, Бруно формулирует также некоторые правила контроля над сексуальностью, и эти правила мы сейчас попытаемся объяснить.

#### 4. ИЗВЕРЖЕНИЕ И УДЕРЖАНИЕ СЕМЕНИ

Некоторые отрывки из трактата «О связях вообще» представляют особый интерес, поскольку свидетельствуют, что магия Бруно имеет отношение к практике *coitus reservatus* [сохраненный половой акт], то есть без семяизвержения.

Известно, что подобное практиковали даосы в Китае<sup>8</sup>, а также тантрические йоги в Индии и Тибете<sup>9</sup>. Было бы странно, если бы подобная практика не была известна на Западе.

Однако эти отрывки у Бруно настолько лапидарны, что нужно быть очень внимательным, чтобы не исказить их смысл. Поскольку это всего лишь несколько фраз, мы сделаем исключение из общего правила и дадим читателю возможность самому свериться с латинским текстом:

*Iactu seminis vincula relaxantur, retentione vero intenduntur; taliter debet affectus qui vincere vult, qualiter qui vinciri debet. Propterea in conviviiis et post convivium inspirare introducit in ossibus ignem Cupido. Vide. Continentia est principium vinculi, abstinencia praecurrit famem, haec melius cibum attrahit. (De vinculis, p. 645: «Семяизвержение ослабляет связи, между тем как удержание семени их укрепляет. Тот, кто желает связать, должен показывать те же чувства, что и тот, кого нужно связать. Вот почему, когда мы возбуждены на пиру или после него, в нас проникает Купидон. Смотри: воздержание — это начало [магической] связи, умеренность предшествует голоду, а голод толкает к поиску съестного».)*

*Vinculum fit ex prolifico semine quod ad actum suum rapitur, nititur atque rapit; ideo hoc emissum secundum partem, perit secundum partem vinculi vis. (Ibid., p. 663: «Есть связь, порожденная семенем, которое само тянется и притягивает к себе, чтобы осуществить свой акт. Вот почему, если оно (семя) частично извергается, сила связи тоже частично ослабевает».)*

*Cupidinis vincula, quae ante coitum intensa erant, modico seminis iactu sunt remissa et ignes temperati, obiecto pulchro nihilominus eodem permanente. (Idem.: «Связи Купидона, которые были сильны до совокупления, ослабевают после умеренного семяизвержения, и любовный жар утоляется, хотя объект желания не перестает существовать».)*



Следует допустить, что замечания Бруно, краткие и маловразумительные, могут давать повод для самых разнообразных толкований. Мы выдвинули уже первую гипотезу: речь идет о *coïtus reservatus* [сохраненном половом акте], то есть удержании семяизвержения. Известно, что подобной практикой в сочетании с упражнениями по «эмбриональному дыханию» даосисты добивались долголетия и укрепления жизненной силы, а тантрические йоги, как предполагалось, могли через *maithuna* вызвать пробуждение ослабевшей космической энергии и направить ее к «Тысячелистному лотосу» на макушке головы, погружаясь в состояние экстаза. В том и другом случае *coïtus reservatus* представляет собой одно из средств, необходимых для достижения цели.

Поскольку в трактате об эротической магии Бруно говорит об удержании спермы, встает правомерный вопрос: не имел ли он в виду подобную практику.

Довольно скоро обнаруживается, что он думал не об этом. Его интересует, как известно, приемы обольщения, то, как создаются связи и привязанности. Он замечает, что, когда наслаждение достигнуто, связи ослабевают. Вот почему, чтобы подпитывать силу связи, ею не следует пользоваться.

Но к кому это относится: к манипулятору или субъекту, который должен быть околдован эросом? Если он говорил о манипуляторе, известно, что тот должен быть свободен от всякой привязанности, и, следовательно, как раз ему следует испускать семя, чтобы связь ослабла. И напротив, он заинтересован в том, чтобы субъекту не удалось утолить желание, поскольку полученное наслаждение ведет к разрушению «связи».

Итак, мы еще не смогли уяснить смысл концепции Бруно. Среди переведенных нами отрывков есть один, кото-

рый мог бы направить нас на правильный путь: «Есть связь, порожденная семенем, которое само тянется и притягивает к себе, чтобы осуществить акт». Это, вероятно, означает, что кто-то, кто страстно *желает*, имеет силы вовлечь в свою орбиту объект своего желания. Напротив, если он испускает семя, сила его желания уменьшается и, следовательно, силы «связи» ослабевают тоже. Вот почему предполагается, что манипулятор *укрепляет связи*, удерживает сперму, поскольку «тот, кто желает связать, должен показывать те же чувства, что и тот, кого нужно связать». Это «переходный эффект» магии: чтобы вызвать какое-то чувство или эмоцию, манипулятор должен сначала развить это чувство в себе, затем оно непременно сообщится фантастическому аппарату его жертвы.

То, что Бруно хочет сказать, не имеет никакого отношения к практике *coïtus reservatus*: он просто рекомендует манипулятору быть *воздержанным* и в то же время страстно желать объект. Ведь утверждает же он в другом месте, что «чем человек добродетельней, тем больше у него способностей связывать [других]» (*ibid.*, p. 651). Однако ему также следует культивировать в себе любовь, совершенно отличную от абстрактной любви «мастурбирующего отшельника». В самом деле, ему следует тщательно культивировать ту же страсть, какую он хочет пробудить в жертве, при этом стараясь, чтобы им не овладели его собственные фантазмы, а также ему не следует допускать ослабления желания, иначе прочность связей ослабеет.

Теория зависимости между воздержанием манипулятора и его магическими или пророческими способностями весьма древняя и многозначная. Мы видели, что в античной медицине была установлена тесная связь между работой голосовых связок и семяизвержением. В медицине Возрождения эти два вида выделений — голоса и спермы —

тоже тесно связаны, поскольку лишь они представляют собой два *ощутимых* пути, по которым дух покидает тело<sup>10</sup>. Само собой разумеется, обильная потеря спермы повлияет не только на голос, все виды духовной деятельности субъекта также будут затронуты, и наоборот: если говорить слишком громко, возникнет тот же эффект<sup>11</sup>. Явление, противоположное «истечению духа», — это накопление спермы, которое вызвано, помимо прочего, сексуальным воздержанием.

Все эти мысли собраны Франциском Меркури ван Гельмонтом (1614–1698), сыном знаменитого ятрохимика, последователя Парацельса Яна Баптиста ван Гельмонта (1577–1644), в его трактате «*Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio*» [«Кратчайшее начертание естественного еврейского алфавита»], вышедшем в 1657 году<sup>12</sup>: «Если семя не выпущено, оно преобразуется в духовную силу, которая сохраняет возможности воспроизведения спермы и придает силу дыханию во время разговора»<sup>13</sup>.

В своем сочинении «О связях в общем» Джордано Бруно, без сомнения, ссылается на подобную доктрину, превознося воздержание за его способность создавать *vincula*, магические связи. Интересно, что речь здесь идет лишь о *физическом* воздержании, поскольку в плане психического Бруно советует, напротив, продуцировать сладострастные фантазмы, цель которых — возбудить чувства субъекта.

Итак, манипулятору у Бруно надлежит осуществить два противоположных действия: с одной стороны, он должен не позволить себя обольстить, и для этого истребить в себе самом малейшее семя любви, в том числе самолюбие; с другой стороны, он не чужд страстям. Напротив, предполагается, что он должен возбудить в своем фантастическом аппарате сильнейшие чувства, лишь бы они были бесплодны и он умел от них абстрагироваться. Поскольку нет ино-

го способа обворожить, чем опробовать на себе самом то, что собираешься сделать с жертвой.

Это странная, почти невероятная методика, тем не менее прекрасно объясняющая вышеприведенные отрывки, подтверждается рекомендациями, которые Бруно дает художникам памяти в работе «Печать печатей»: «Возбуждайтесь, — говорит он, — те, кто более всего склонны к эротическим удовольствиям [*libido*] и ненависти, — наиболее деятельны и энергичны» (*Sigillus sigillorum*, II, 2, p. 166). Не бывает искусственной памяти без высокой степени активности, образы должны быть эмоционально нагружены. «Разум и наивысшее созерцание должны проникнуть через ворота эмоциональных образов» (*ibid.*, p. 166–167).

Легко можно догадаться, сколько здравомыслия методика Бруно требовала от манипулятора. Он одновременно должен быть «пылким» и «сдержанным», опьяневшим от любви и безучастным к любой страсти, целомудренным и распутным. Это прекрасно объясняет обилие оксюморонов в поэзии, сочетание противоположных образов и символов. Чаще всего его состояние души можно описать как соединение пламени и льда, и если изучить магическую практику, это легко можно понять<sup>14</sup>.

## 5. МАГИЯ КАК ОБЩАЯ ПСИХОСОЦИОЛОГИЯ

Эротическая магия Бруно позволила нам тщательно проанализировать, к каким крайним последствиям могло привести отождествление эроса и магии как механизма управления эросом.

Нам следует вернуться назад и вновь задуматься о близости между эросом и магией, и спросить себя: где заканчива-

ется эрос, где начинается магия? Ответ оказывается весьма простым: в тот момент, когда проявляется эрос, магия проявляется тоже. Вот почему эротическая магия в сущности представляет собой нулевой уровень всякой магии.

Остается еще уточнить определение магии как *духовного процесса*. В любом случае речь идет о транзитивном постулате, и это позволяет утверждать, что всякий духовный процесс в то же время есть процесс магический. Самая простая природная (естественная) пневматическая деятельность, то есть любой межличностный, интерсубъективный процесс, есть эрос, а следовательно, все эротические феномены одновременно суть магические феномены, когда индивид исполняет роль либо манипулятора, либо средства манипуляции.

Для того чтобы субъект принял участие в магическом действе, сама идея магии не должна выходить за пределы его сознания. В сущности, поскольку нет действия, которое бы так или иначе не влекло перемещения пневмы, можно утверждать, что существование любого индивида заключено в сферу естественной магии. А поскольку отношения между индивидами выстраиваются согласно «эротическим» критериям в самом широком смысле этого слова, человеческое общество на всех своих уровнях есть не что иное, как магия в действии. Каждое существо, которое по законам мира, пусть даже неосознанно, включено в межличностные отношения, участвует в магическом процессе. Манипулятор — единственный, кто, поняв суть данного механизма, выступает в качестве наблюдателя этих межличностных отношений и одновременно накапливает познания, которыми намерен воспользоваться.

Все это до странности похоже на концепцию «процесса переноса» Жака Лакана, для которого мир всего лишь огромное и сложное устройство для межличностных обме-

нов, где каждый по очереди примеряет на себя роль то пациента, то психоаналитика. Что касается самого практика, хотя Лакан и не говорит этого *expressis verbis* [напрямую], он занимает позицию, аналогичную позиции манипулятора у Бруно: постигнув механизм, поняв, что мир есть не что иное, как станок автоматической линии, он наблюдает за всем этим, чтобы извлечь пользу. А эту пользу он «перенесет» на пациента, чтобы обеспечить его выздоровление<sup>15</sup>.

Возможности мага гораздо более широки; а врача — ограничены. Допустим, есть два человека, А и В, есть отношения между ними, которые мы назовем Y. Предположим затем, что А любит В, а В не отвечает на его чувства: их связь, то есть Y, описывается этими терминами. Задача мага — модифицировать Y: поступив на службу А, он добьется для него благосклонности В. Но предположим, семья А заинтересована в том, чтобы тот освободился от своей безумной страсти к В: тогда, поступив на службу этой семьи, манипулятор модифицирует Y и «исцеляет» А. Это задача врача. Может быть еще так, что А сам окажется магом-манипулятором и захочет обрести благосклонность В. Он маг, но не врач. Вот три случая, из них два — чистая магия, а один — медицина. Возможно ли четко определить границу между двумя этими дисциплинами? Нетрудно понять, что компетенция врача юридически ограничена в тех случаях, когда чувства А противоречат интересам общества, то есть находятся за гранью «нормы». Напротив, специалист по эротической магии может использовать свои способности в ущерб обществу и против воли самого человека.

Предположим далее, что А — это не один человек, а множество людей с одинаковыми реакциями. В — это пророк, основатель религии или политический вождь, который, используя магические приемы убеждения, подчиняет себе А. Его деятельность, как деятельность врача, вполне допусти-

ма, поскольку, достигнув социального консенсуса, наш манипулятор сам устанавливает правила общества.

Три ипостаси: маг, врач, пророк. Они нерасторжимо связаны и не имеют четко установленных границ. «Психоаналитик» тоже к ним относится, поскольку сфера его деятельности граничит с недозволенным. (Впрочем, сознаемся, что на сегодняшний день ситуация не изменилась: какой-нибудь хирург никогда не признает в нем «собрата», хотя бы тот и получил медицинский диплом.)

Можно сказать, что со специализацией и разграничением круга обязанностей два действующих лица бруновской магии — собственно маг и пророк — на сегодняшний день исчезли. Впрочем, более вероятно, что они просто узаконили и оформили свою деятельность, деятельность психоаналитика всего лишь одна из них, причем не самая важная. Маг сегодня занимается общественными связями, пропагандой, изучением рынка, социологическими опросами, рекламой, информацией, дезинформацией, цензурой, шпионажем и даже шифрованием, наукой, которая, в XVI веке была одним из разделов магии. Эта ключевая фигура современного общества является потомком манипулятора времен Бруно, он продолжает следовать его законам, стремясь дать им специальные обезличенные формулировки. Напрасно историки сделали вывод об исчезновении магии с развитием точных наук. Наука всего лишь заменила часть магии, явившись продолжением ее мечтаний и стремлений, только уже с помощью технических средств. Электричество, быстроходный транспорт, радио и телевидение, самолет и компьютер всего лишь осуществили обещания, которые магия когда-то сформулировала и которые числились в арсенале сверхъестественных приемов мага: зажечь свет, мгновенно переместиться из одной точки пространства в другую, общаться с отдаленными областями простран-

ства, летать по воздуху и обладать безошибочной памятью. Можно сказать, что технология есть демократическая магия, позволяющая всем пользоваться необыкновенными возможностями, которыми хвалился маг.

Зато ничто не смогло заменить магию в той области, что была ей присуща изначально, то есть в области межличностных взаимоотношений. Социология, психология и прикладная психосоциология в том, что относится к их инструментарию, в наши дни являются прямым продолжением ренессансной магии.

Что можно было надеяться получить благодаря знаниям межличностных отношений?

Однородное общество, идеологически здоровое и управляемое. Универсальный манипулятор Бруно берет на себя задачу дать надлежащие образование и религию: «В особенности следует тщательно следить за тем, где и как получено образование, по какой методике, кто учился по каким книгам и каких авторов, какую религию и какой культ исповедовал. Поскольку все это само по себе, и отнюдь не случайно, формирует человека [...]» (*Theses de Magia*, LVII). Контроль и отбор — вот столпы порядка. Не обязательно обладать богатым воображением, чтобы понять: функции манипулятора времен Бруно были взяты на себя Государством, и этот новый «универсальный маг» должен был разработать необходимые идеологические средства, чтобы получить однородное общество. Всякое образование создает ожидания, которые само Государство не в состоянии исполнить. Для тех, кто испытывают чувство неудовлетворенности, существуют идеологические объединения, которые создают альтернативные ожидания. Если Государство создает «культуру», другие центры манипуляции создают «контркультуру», адресованную в первую очередь маргиналам.



Не стоит недооценивать альтернативную культуру: при определенных обстоятельствах она может оказаться влиятельнее государственной культуры и заменить ее в конечном итоге, это может произойти эволюционным или революционным путем. Вот почему Государство, если желает продолжать существовать, обязано просвещать и образовывать своих граждан должным образом и по мере возможности осуществлять их желания. Если ему это не удастся, оно обязано само озаботиться созданием контркультуры, причем ее идеологические составляющие должны быть организованы таким образом, чтобы избежать сплоченности маргиналов и усиления их влияния. Самый простой и эффективный (но в то же время самый аморальный) метод заключается в том, чтобы позволить развиваться рынку всевозможных разрушительных и саморазрушительных фантазмов, культивировать идею альтернативных источников власти, причем самый важный из них — «интеллектуальная власть». Насилие оборачивается против самих агрессоров, саморазрушение уничтожит другую часть маргиналов, в то время как оставшаяся треть будет медитировать и восхищаться неизвестными — но, разумеется, безопасными возможностями человеческой психики. Даже если в некоторых случаях жестокие обряды сочетаются с ментальными опытами, маловероятно, что это по-настоящему повлияет на государственную культуру. Преимущество этих тонких и изощренных процессов заключается в том, что есть возможность избежать прямого подавления и сохранить саму идею свободы, значение которой сложно переоценить. С другой стороны, альтернативные способы также являются для их создателей важнейшими источниками престижа и богатства, что способствует правильному функционированию всего, что с этим связано: гламурный образ, компакт-диск, мода в одежде. Успешное развитие

рынка этих процессов представляет собой, в свою очередь, реальную опасность для Государства, которое согласилось с ним сотрудничать с единственной целью: угадать ожидания маргиналов. Но феномен приобретает такие пропорции, что практически не поддается контролю, будь то контроль самих манипуляторов или же Государства. Появляется все больше новых явлений подобного рода, чтобы обеспечить собственное существование, но они уже изобретены не Государством. Выявляется новое насилие, запрограммированное не Государством. В конечном итоге все эти саморазрушительные явления затрагивают тех представителей новых поколений, на которых Государство возлагало самые большие надежды. Ситуация усложняется все больше, и принимаемые меры требуют интеллектуальных вложений, которые могли бы быть использованы для более высоких целей.

Что есть сегодня западное Государство: истинный маг или ученик чародея, который приводит в движение непонятные, неуправляемые силы?

Трудно сказать. Во всяком случае, Государство-маг — если это не вульгарный иллюзионист — гораздо предпочтительнее Государства-полицейского, которое, чтобы защитить собственную устаревшую «культуру», не останавливается перед подавлением всякой свободы и иллюзии свободы, превратившись в тюрьму, где утрачены все надежды. Слишком много тонкости и проницательности — вот главные недостатки Государства-мага, которое может деградировать и превратиться в Государство-колдуна; недостаток тонкости и проницательности — вот главные недостатки Государства-полицейского, которое деградировало до уровня Государства-тюремщика. Но основное отличие между ними двумя, отличие в пользу первого, — это то, что магия есть наука о метаморфозах, она способна видоизменяться, адаптиро-

ваться ко всем обстоятельствам, улучшать свою природу, в то время как полиция, напротив, остается всего лишь тем, что она есть: то есть в данном случае ярым защитником устаревших ценностей, политической олигархии, бесполезной и даже вредной для нации. Система принуждений обречена, поскольку то, что она защищает, — все лишь груда безжизненных формулировок. И напротив, Государство-маг все время развивает новые возможности и новые тактические приемы, а если что и угрожает его существованию, так это как раз избыток жизненных сил. Разумеется, оно тоже использует лишь малейшую часть своих магических возможностей. Но можно предположить, что эти возможности чрезвычайно велики и, в принципе, позволяют безо всякого труда выкорчевать сухое дерево полицейской идеологии. Почему этого не происходит? Потому что изощренные внутренние игры усыпляют бдительность Государства-мага, которое плохо подготовлено, столкнувшись с проблемой сильной, действенной магии в своих внешних взаимоотношениях. Этот интеллектуальный монстр оказывается безоружным, когда приходится планировать долгосрочные процессы или создавать себе «привлекательный» облик для международных отношений. Бесхитростный и грубый прагматизм создает ему образ мало того, что ложный, так еще и весьма отталкивающий в глазах партнеров, бесплодные обещания и споры знаменуют поражение, а их явный избыток — признанную всеми неспособность находить радикальные решения.

Если удивление вызывает тот факт, что Государство-полицейский еще способно функционировать, можно также задаваться вопросом, почему у Государства-мага, располагающего безграничными возможностями, дела идут так плохо, похоже, оно ежедневно отступает перед идеологическими и территориальными завоеваниями других.

Вывод неизбежен: Государство-маг истощает свой интеллект, отвлекаясь на внутренние проблемы, являя неспособность выработать стратегию долгосрочной магии для нейтрализации гипноза, вызванного когортами наступающих полицейских. Но, похоже, будущее все-таки принадлежит ему, и даже временные победы Государства-полицейского не оставляют сомнений на этот счет: принуждение, вызванное силой, склонится перед принуждением, вызванным изощренными приемами магии, науки прошлого, настоящего и будущего.

## ГЛАВА V

# ПНЕВМАТИЧЕСКАЯ МАГИЯ



### 1. НУЛЕВОЙ УРОВЕНЬ МАГИИ

Нулевой уровень магии представлен эросом, на основе которого и формируется эротическая магия — вид intersубъективной магии, — действующая на основании закона пневматического взаимодействия между индивидами. Согласно теории Фичино, это взаимодействие еще до рождения предопределено обстоятельствами астрологического порядка. В теориях Джордано Бруно они имеют гораздо меньшее значение.

От Фичино до Бруно доктрина эротической магии претерпевала трансформации, аналогичные трансформациям концепции «переноса» от Фрейда до Лакана. У Фрейда перенос представляет собой феномен сложный, но ограниченный отношениями между психоаналитиком и его пациентом; у Лакана весь мир человека есть функция переноса в гигантских пропорциях, где каждый по очереди играет роль то психоаналитика, то пациента. Точно так же у Марсилио Фичино эрос был отношением двух людей,

любящего и любимого; у Джордано Бруно эрос — это движущая сила всех межличностных отношений, в том числе массовых феноменов.

Другая существенная трансформация эроса от Фичино до Бруно касается роли исполнителя (манипулятора) в формировании или ослаблении эротических отношений. Принимая во внимание синдром *amor hereos* и его пагубные последствия, а также важную роль медицины в выздоровлении от этого недуга, Фичино пренебрегает таким моментом, как *зарождение* эроса, причины которого, по его мнению, трансцендентальны. Бруно, напротив, обращает особое внимание на возможность эротической манипуляции человеком и массами.

Фичино описывает гипнотический феномен, который возникает спонтанно во время *естественного* проявления чувства любви; Бруно прежде всего занимается *управляемым*, активным и сознательным гипнозом, обращенным на субъект — будь то отдельный индивид или масса людей, — гипнозом, законы формирования которого копируют законы возникновения любви. Речь идет о прочном знании и глубокой интуиции, которые проникают в бессознательное (или подсознательное) субъекта, чтобы извлечь оттуда постыдные «слабости»: ими его можно «привязать», манипулировать, гипнотизировать, сделать восприимчивым. Не только магия использует подобный «психический» метод, но и медицина, поскольку ее успех зависит главным образом не от эффективности предписанных ею лекарств, а от доверия пациента к своему целителю.

Точно так же религия является феноменом коллективного гипноза, проводимого пророком и воздействующего на массы людей. Основатель религии есть в каком-то смысле совершенный инструмент, поскольку не преследует эгоистических целей. Условие его успеха — создание климата

восприимчивости, чтобы коллективный субъект оказался готов к тотальному самоотречению. Когда религия утвердилась, она может существовать лишь при условии активного контроля над воспитанием индивидуумов — контроля, который также должен включать репрессивную функцию, чтобы процесс деперсонализации не обратился вспять и индивидуум не был перепрограммирован. Тот же критерий определяет, разумеется, продвижение индивидуума в религиозной иерархии.

От «любви двоих» по теории Фичино, которая представляет собой нулевой уровень эроса, а также магии мы добрались до феноменов невероятной сложности. Психосоциология пары превращается у Бруно в *общую психосоциологию*: это междисциплинарная наука, обескураживающе современная, классические психология и социология не были способны предвидеть ее значимость и оценить «потребительную стоимость».

Поскольку если что-то и имеет сегодня ценность выше потребительной стоимости, превышающей порой технологическую, так это именно общая психосоциология, наука о формировании личности в данном контексте — и предсущим контекстом, — наука о манипуляции и межличностных отношениях. Не следует судить о ее значении по достаточно слабым ее проявлениям в академическом мире, поскольку его инерционная сила, по определению, превосходит инерционную силу любой развивающейся социальной системы. Однако в существующую институциональную среду принципы психосоциологии проникли уже давно. И предшественницей этой дисциплины настоящего и будущего является, по всей вероятности, эротическая магия Джордано Бруно.

## 2. МАГИЯ «СУБЪЕКТИВНАЯ» И МАГИЯ «ПЕРЕХОДНАЯ»

Всем известно, что магия стремится воздействовать не только на индивидов, наделенных душой, но также на неодушевленный мир и на низших живых существ. В этом расхожем мнении нет ничего ошибочного, но, чтобы объяснить широкое распространение магии вне межличностных отношений, необходимо найти иной принцип, подтверждающий ее действие.

Английский исследователь Д. П. Уокер предложил разделить магию на «субъективную» (которая воздействует на объект) и «переходную» (воздействующую на окружающий мир). То, что он подразумевает под *переходной магией*, можно, скорее, назвать, как мы это уже делали, «интерсубъективной магией»: «Применение переходной магии, направленной на живые сущности, частично совпадает с психологической практикой. Цель этого вида магии — контроль над эмоциями других людей и управление ими, когда воображение искажается особым образом. Эти магические приемы имеют ярко выраженную тенденцию: они основаны на сексуальных пульсациях, поскольку за ними следует признать собственное влияние и особую важность, они теснее связаны с воображением, чем любая другая естественная потребность. Ведьминские трактаты становятся почти порнографическим жанром; а Бруно («О связях в общем») сделал примечательную попытку выявить приемы глобального эмоционального контроля, которые основаны на сексуальной притягательности»<sup>1</sup>.

Принимая во внимание все вышеизложенное, схема Уокера оказывается весьма проста. Будучи формой переходной магии, интерсубъективная магия отличается от прочих процессов свойствами объекта, на который рас-



считывает воздействовать: в самом деле, этот объект сам по себе является субъектом, структура которого аналогична структуре воздействующего на него. Это относительно приемлемо для животных — они также наделены воображением, — но вовсе не распространяется на растения и неодушевленный мир. Принципы субъективной и интерсубъективной магии более не функционируют в мире низших существ, поскольку те не способны на фантазию и, следовательно, на них не может напрямую влиять воображение манипулятора.

Исходя из принципов классификации Уокера, схема видов магии должна быть относительно проста. В самом деле, субъективная магия есть одна из предварительных форм любой магии, поскольку ее цель — преобразовать индивидуальную пнеуму таким образом, чтобы она оказалась способна осуществлять магические действия. Кроме того, субъективная магия тоже «интерсубъективна», с тем лишь отличием, что влияния, которые она оказывает, обращаются на самого манипулятора и тот, в буквальном смысле этого слова, становится своим собственным пациентом. Отсюда следует, что всякая магия по существу *переходна*, даже в том случае, когда процесс происходит в замкнутом круге.

Согласно Джордано Бруно, следует отличать собственно магию от медицины, формы духовного исцеления, при которой предполагается пациент, чьи психосоматические функции нарушены, а оба этих вида отличать от религии, формы альтруистической магии, которая воздействует на коллективный субъект. Наконец, интерсубъективная магия не предполагает изменений в мире низших существ, кроме тех случаев, когда, в целях корректировки их основополагающих принципов, эти «миры» не могут быть объединены в общую теорию магии. Учитывая отсутствие фантазии у

низших живых существ, а также у неодушевленных предметов, отличие между интерсубъективной магией и общей магией, частью которой она является, все равно будет существовать.

Эти выводы распространяются на классификацию видов магии, весьма отличную от классификации Уокера:

*Общая магия*, по сути своей являющаяся *переходным* процессом, подразделяется на:

1) *интерсубъективную магию*, которая предполагает идентичность или аналогию пневматической структуры между воздействующим и его пациентом;

2) *экстрасубъективную магию*, действие которой направлено на низшие сущности, или та, что не предполагает взаимодействия между двумя субъектами.

В свою очередь, интерсубъективная магия предполагает особый случай, а именно *интрасубъективную магию* (субъективную — по классификации Уокера), когда воздействующий является своим собственным пациентом.

Наконец, когда интерсубъективная магия направлена на исцеление разлаженного психофизического организма, она именуется *медициной*, а если воздействует на коллективный субъект, предлагая ему общую направленность существования и особые правила поведения, она совпадает с *религией*.

В целом магия представляет собой способ манипуляции «природой». Для нас термин «природа» означает строго обусловленную организацию, где, однако, существуют некие случайные допуски, особенно в таких сложных системах, как атом. Слово «случайный» в равной степени применим и к зависимым системам, как растительный или животный мир, демонстрирующий довольно большую адаптационную способность к экологическим изменениям. Зачастую это позволяет утверждать, что естественный отбор происхо-

дит «случайно», что вполне возможно внутри такой категории, как *биологический вид*, но не имеет никакого смысла распространять это на все причинно-следственные связи в природе.

В философии Возрождения концепция «природы» гораздо шире, чем в наше время, поскольку включает все виды существования, не поддающиеся количественному измерению, — от богов, героев и демонов неоплатонизма до «элементарных сущностей» Парацельса, — о которых мы не имеем никакого представления, поскольку никогда их не встречали и не наблюдали. Разумеется, из нашей концепции «природы» эти сущности старательно удалены. Зато «природа» Возрождения была ими перенаселена, и магия хвалилась тем, что использует их необыкновенные качества.

Во-вторых, согласно философии Возрождения, детерминизм в природе не допускал никакой случайности. Все было строго предопределено судьбой, а свободная воля была лишь измышлением теологов, с которым надлежало слепо соглашаться. Сегодня мы полагаем, что наши встречи и чувства предопределены случайностью; человек эпохи Возрождения, напротив, наглядно объяснил бы нам, с нашим гороскопом в руке, что они обусловлены положением планет в зодиаке в день нашего рождения и в день наших встреч. Возможно даже, что гороскоп мог бы помочь нашей воле осуществить тайные или явные склонности. Когда кто-то оказывается бедным, желая при этом быть богатым, влюбляется в человека, который его презирает, обретает могущественных врагов, которые разрушают его замыслы, когда стоит хорошая погода, хотя должен был бы пойти дождь, или наоборот, то прибегают к магии. Итак, маг-манипулятор, знаток детерминизма, знает, что даже в этом детерминизме существуют бреши, подходящие момен-

ты, когда его воля может изменить события. У человеческого предназначения есть границы, которые маг может преодолеть. Например, он может без обычных ограничений перемещаться во времени и пространстве, может влиять на людей и метеорологические условия, и так далее. Замышляет ли X что-нибудь против Y? Это можно выяснить. X хочет уничтожить Y? Это может произойти. X желает получить известия от Y, который находится очень далеко? Нет ничего проще. X хочет, чтобы его полюбил Y? Это возможно. Нужно, чтобы пошел дождь или наступила хорошая погода? Готово, и так далее.

Медицина также является особой отраслью магии. Когда психофизический организм пациента оказывается поражен, психотерапевт ставит диагноз и своей волей приводит вещи в порядок.

Каковы же, собственно, лечебные средства магии? Это было бы сложно понять, не исследовав детерминизм.

### 3. ЗАГОВОР ВЕЩЕЙ

Доктрина гомологии макро- и микрокосма в западной культуре имеет замечательную историю. Трудно найти какого-нибудь греческого философа или христианского богослова, которые не испытали бы глубокого влияния этой доктрины, и А. де Любак недавно показал, что философии западного средневековья она также близка, как и философии Возрождения<sup>2</sup>. Само собой разумеется, описать подробно, как она менялась, достаточно сложно.

Уже в эпоху эллинизма существовали две формы этой доктрины, почти одинаково важные для ее позднейшей эволюции. У философов Возрождения мы встречаем и ту и другую.

Вполне вероятно, как отметил Андерс Олеруд<sup>3</sup>, что Платон, установив гомологию между человеком и вселенной, руководствовался «Корпусом Гиппократата». Однако теоретическое обоснование, которое он дал доктрине в целом, явно обязано его собственной теории идей. Согласно этой теории, чувственный мир имеет предшествующий архетип, вечный и прочный: мир рассудочный или понятийный. В свою очередь, человек, состоящий из души и тела, объединяет в себе оба этих мира: его тело, в определенном смысле, есть образ мира чувственного, а душа — это компендиум мира идей. Поскольку понятийный космос в своих основных матрицах содержит все чувственное из внутреннего мира, отсюда следует, что разумная часть человеческой души вмещает в себя сверхчувственную модель творения.

Платоновский постулат не является непосредственной основой теории магии, принципы которой оставались более или менее идентичны начиная от поздней Античности до Возрождения. А вот теория пневматики стоиков представляет собой отправную точку всех умозрительных построений относительно практической магии

Стоиками космос воспринимался как живой организм, наделенный разумом, способный порождать разумные микрокосмы: *Animans est igitur mundus composque rationis*<sup>4</sup> [Итак, мир одушевлен и причастен разуму]. Доктрина универсальной симпатии сформулирована Зеноном Китийским и развита Клеанфом из Ассоса и его последователем Хрисиппом. Согласно модели человека, обладающего *hégémonikon*’ом, или находящимся в сердце основным организующим началом, макрокосм также наделен *hégémonikon*’ом, расположенным в солнце, сердце мира<sup>5</sup>. «Гармония между человеческой психологией и психологией космоса абсолютна: как психическая пневма оживляет весь наш организм, так и космическая пневма проникает до самых от-

даленных пределов этого огромного организма, именуемого миром»<sup>6</sup>.

Хрисипп, автор двух книг о пророчествах<sup>7</sup>, чтобы доказать данный феномен (пророчества), пользуется теорией непрерывности пневмы. Внимание Цицерона к этому сюжету<sup>8</sup>, пожалуй, указывает на то, что философы-стоики активно интересовались феноменом пророчества во сне. Во время сна, — сообщает нам Цицерон, — душа отделяется от тела, чтобы передвигаться в пространстве, узнавая о том, что было, и о том, что будет. Судя по результатам, то, что происходит со спящим человеком, нисколько не отличается от процесса, который совершают пророки в состоянии бодрствования: *Nam quae vigilantibus accidunt vatibus, eadem nobis dormientibus*<sup>9</sup> [«Ибо, что происходит с пророками, когда они бодрствуют, то же и с нами, когда мы спим»]. Для прорицания оракулы пользуются внешними стимуляторами, особенно некоторыми испарениями (*anhelitus*) земли<sup>10</sup>, в которых необходимо признать «пророческую пневму», волшебный дух, о котором говорит Плутарх из Херонеи<sup>11</sup>.

От пророчества до истинной магии лишь один шаг. Если пророчество представляет собой в конечном итоге умение использовать естественные испарения пневмы, магия манускриптов поздней Античности не что иное, как ряд практических приемов, чтобы привлечь, насытить и собрать или накопить божественный дух. В большинстве случаев пневма заключена в материальный предмет, специально для этого изготовленный, или в животное. С этим доступным ему источником духовной энергии маг рассчитывает либо получить знания о будущем, либо осуществить определенную практическую цель<sup>12</sup>.

Заслуга в осуществлении оригинального синтеза принципов платоновской, аристотелевской и стоической философий, составляющих теоретическую основу ренессансной

магии, принадлежит Синезию Киренскому, который, будучи последователем погибшей мучительной смертью женщины-неоплатоника Гипатии из Александрии\*, в конце концов обратился в христианство и стал епископом<sup>13</sup>.

Для стоиков функциональная связь между воображением (*hégémonikon*) и пневмой была установлена четко: *hégémonikon* «словно принимающее устройство, которому сообщаются все впечатления и ощущения, собранные чувствами»<sup>14</sup>. С другой стороны, философы-стоики также разрабатывают теорию фантазмов, порожденных *hégémonikon*'ом. Для Хрисиппа отчетливое изображение чувственного объекта, который формируется в *hégémonikon*'е, называется *phantasia kataleptiké*, или «схватывающее воображение», и естественно ведет к разумному слиянию (*synkatathéesis*)<sup>15</sup>. Основное отличие между Аристотелем и стоиками заключается в том, что для последних *пневма есть сама душа*, между тем как для Аристотеля пневма — лишь эфирный посредник между душой и физическим телом. Вот почему фантазия у стоиков это, согласно Зенону и Клеанту, «отпечаток в душе», *typosis en psiché*. Позднее Эпиктет сделает вывод, что на фантазмы влияет состояние пневмы, которая воспринимает их или постигает. Он прибегает к такому сравнению: «Как и дом, что стоит на берегу чистой реки, отражается на ее прозрачной поверхности, так и предметы извне отражаются в нашей психической пневме; очевидно, что на них влияет состояние пневмы в данный момент»<sup>16</sup>. Для того чтобы образ, отраженный в зеркале пневмы, был четок и соответствовал предмету, необходимо, чтобы сама пневма была спокойна и чиста<sup>17</sup>. Именно Эпиктет, продолжая и развивая идеи стоиков, объединяет их с доктри-

---

\* Женщина-философ, забитая до смерти толпой христиан-фанатиков в 415 г.

ной сознания: иметь чистую пневму, начищенное до блеска сердечное зеркало означает быть добродетельным. Здесь стоицизм оказывается вписан в рамки платоновской традиции, самое важное практическое достижение — с помощью соответствующих приемов добиться отделения души от тела, чтобы тело не загрязнило душу. Начиная со II века подобное действие и называется теургией, то есть магией, и прежде всего под этим подразумевается очищение души, после чего можно приступать к конечной цели: пророчеству и высокой благодетельной магии, но самое главное — достижение лучшей посмертной судьбы. Таким образом, предварительный этап любого процесса, который можно отнести к приемам духовной магии, это «очищение пневмы», или своего *hégémonikon*, или же «очищение сердца».

После этих теоретических данных становится понятным, почему так много восточных мистико-магических приемов, в которых особенно важны прозрачность, чистота и «сияние сердца»: например, даосизм, йога, суфизм или исихазм. Как бы оно ни называлось — *hsin*, *âkâsâ hṛdaya*, *qalb* или *kardia*, — это «сердечное пространство» всегда представляет собой воображение, чистота которого является основным условием любого божественного проявления.

Если у Ямблика Сирийского теургии предназначено почетное место, то Синезий занимается скорее ролью воображения в пророчестве и магии. Его трактат *De insomniis* [«О сновидениях»] (иногда это название передается как *De somniis*, что, в сущности, одно и то же\*, переведенный на латинский язык Марсилио Фичино в 1489 году, станет частью фичиновской теории магии, изложенной в сочинении «О стяжании жизни с небес»<sup>18</sup>.

---

\* Лат. «insomnium» значит и «сон» (в данном случае), и более употребимое «бессонница».



Согласно платоновской догме, душа хранит духовные отпечатки чувственных объектов<sup>19</sup>. Знание осуществляется через сравнение: объект опознается душой по предшествующей информации, которая в ней (душе) имеется. Чтобы узнать какой-то объект, необходимо прежде его воспринять, что возможно только в воображении. Он играет роль *зеркала*, но *двухстороннего зеркала*, которое отражает и то, что есть наверху (извечные архетипы души), и то, что внизу (информацию органов чувств)<sup>20</sup>. Природа воображения, разумеется, пневматическая: оно состоит из «фантастического духа» (*phantastikon pneuma*), который есть первое тело души, в котором формируются видения и образы<sup>21</sup>. Оно таится в самой глубине и осуществляет свою власть над живым существом, словно бы из акрополя (*acropolis*), — вокруг него природа воздвигла [оборонительный комплекс] — головы<sup>22</sup>.

В отличие от традиций стоиков, Синезий помещает воображение не в сердце, а в мозг. При этом он следует не за Галеном, а за самим Платоном (позаимствовав у него метафору городских укреплений), у которого голова человека-микрокосма имеет гораздо большую ценность, чем сердце<sup>23</sup>.

Мы уже видели, что Эпиктет сравнивает пневму с водоемом, с жидким зеркалом. Плутарх из Херонеи первым заговорил о *чистом зеркале*, ни больше ни меньше<sup>24</sup>. У Синезия это двухстороннее зеркало позволяет образам, отраженным двумя параллельными поверхностями, встретиться на нейтральной почве. Будучи посредником между сверхчувственным и чувственным мирами, это зеркало, если оно идеально чистое, позволит внутреннему чувству созерцать с высоты мир, заключенный в разумной части души, и даст ей возможность воспринимать и оценивать объекты, чьи образы передаются разуму внешними чувствами. *Воображе-*

ние становится у Синезия по преимуществу территорией пророчества и магии. Чтобы получить какой-либо результат, пневме необходимо быть чистой, дабы ничто плотское не омрачило чистоту зеркала<sup>25</sup>. Пророчество через сновидения, о котором нам уже говорил Цицерон, объясняется тем же принципом: события понятийного мира, вечного и неизменного, то есть не зависящего от времени, отражаются в чистой пневме и образуют в сновидениях достоверные образы, которые человек сможет вспомнить во время бодрствования. «Вполне возможно, воображение, — говорит Синезий, восхваляя это чувство, — какой-то более высокий вид восприятия, ибо благодаря ему мы сближаемся с богами, и они подают нам многие наставления и другие пророчества, заботясь о наших делах. Так что если кому-нибудь будет даровано во сне сокровище, меня это не удивит. И если некто, заснув безвкусным болваном, встретил во сне Муз, говорил с ними, слушал их и пробудился искусным поэтом, как это случилось в наши дни, то и в этом нет ничего парадоксального»<sup>26</sup>.

Мало того. Поскольку воображение дарит возможность встречи с миром, населенным божественными силами, и поскольку, согласно платоновской догме, этот мир подобен умопостигаемому миру, существуют возможности воздействовать на воображение. Призвать богов и демонов можно, используя определенные вещества, формы и цвета, к которым чувствительны высшие сущности.

Прежде чем осознать собственные возможности, человек-микрокосм оказывается в мире, части которого, верх и низ, *сговариваются* друг с другом без его ведома. Когда он постигнет структуру этого сговора, соответствия между видимым миром и его невидимым прототипом, он сможет воспользоваться ими, чтобы овладеть этими неведомыми сущностями, которые выжидают на границе между двумя

мирами, демонами или даже богами. Это доктрина небесной гомологии, которую блестяще проанализировал М. Фуко<sup>27</sup>. Это и определение магии у Синезия:

«Всякая вещь должна быть связана со всякой другой вещью симпатически, поскольку все вещи [...] суть части единого целого. Поэтому и существуют чары магов, что вещи очаровывают друг друга, так же как и обозначают: мудрец — тот, кто ведаёт родство частей космоса. Ибо он привлекает к себе одну вещь посредством другой, имея задатки даже и наиболее удалённых вещей: [*phonas*] имени, материи [*hylas*], фигуры [*schémata*]»<sup>28</sup>.

Наряду с этим весьма сложным и изысканным определением родства между человеком и миром, Синезий использует традиционную платоновскую теорию, согласно которой «ум обладает формами сущих вещей»<sup>29</sup>. Через тысячу лет после Синезия кардинал Николай Кузанский ещё убежден, что ум человека-микрокосма (*parvus mundus*) «есть живой перечень вечной и бесконечной мудрости [...]. Духовная жизнь позволяет нам отыскать в нас самих то, что мы ищем»<sup>30</sup>.

Что касается Фичино, этот платоник и маг писал: «Платон прав в своей концепции Вселенной, организованной таким образом, что небесным сущностям соответствует некое земное состояние и, напротив, земные сущности имеют на небесах подобные себе небесные божества. В сокровенной жизни мира и в разуме, который есть король мира, есть небесные сущности, наделенные витальными и духовными свойствами, причем наделенные в высшей степени. Более того, это подтверждает принцип магии, согласно которому человек может притягивать к себе небесные сущности с помощью единиц низшего порядка, используемых в надлежащие моменты и уподобляющихся единицам высшего порядка (*per inferiora <...> superioribus consentanea posse*

*ab homines temporibus opportunis caelestia quodammodo trahi* [благодаря аналогичным <высшему> предметам <мира низшего (земного)> для людей <становится> возможно в благоприятное время каким-либо образом низвести и небесные <буквально: стащить вниз (на Землю)>]»<sup>31</sup>.

Невозможно изложить яснее фундаментальный принцип магии. Но мы все равно еще далеки от понимания, насколько сложным окажется исследование этих «единиц низшего порядка» и «надлежащих моментов», а также, как велико количество «небесных даров», которыми магия, как предполагается, может оделить.

#### 4. ТЕОРИЯ ИЗЛУЧЕНИЙ

Изучение магических манускриптов поздней Античности увлекло бы нас слишком далеко за пределы данной книги. Однако некоторые замечания все же необходимы: недавние исследования рукописи под названием «Греческие магические папирусы», опубликованной Карлом Прайзенданцем<sup>32</sup>, первый полный перевод которой как раз сейчас осуществляет профессор А. Бетс, доказывают, что магия имела свои традиции еще в почтенной Античности<sup>33</sup>. Подземные течения, берущие начало в поздней Античности, достигают Византии во времена Михаила Пселла и в XII веке через арабские влияния проникают на Запад. Это подтверждает гипотезу о непрерывности и преемственности приемов практической магии, которая беспрестанно совершенствует свои принципы и инструментарий, в соответствии с единственной точной «наукой» того времени, то есть астрологией. Магия эпохи Возрождения, при всей своей изысканности и вычурности пропитанная неоплатоновскими теософией и антропософией, все же при-



знает свои долги перед достойными предшественниками эпохи средневековья, такими как Роджер Бэкон и Альберт Великий. А они, в свою очередь, обязаны арабской магии, и здесь мы не можем не упомянуть два фундаментальных сочинения: «Пикатрикс», приписываемый Аль Маджрити, и трактат «О лучах» Аль-Кинди.

«Пикатрикс» — название из латинского перевода, осуществленного в 1256 году при дворе кастильского короля Альфонса Мудрого, сочинения «Гайат аль-Хаким», или «Цель мудреца», приписываемого андалузскому математику Аль-Маджрити (1004–1007)<sup>34</sup>. Невозможно отрицать влияние «Пикатрикса» на ренессансную магию<sup>35</sup>. Однако заметим, что это влияние скорее практическое, а что касается теоретической стороны магии, следует отметить особую важность работ Марсилио Фичино и Джордано Бруно.

Разумеется, в «Пикатриксе» также есть разделение на «теорию» — это астрология — и «практику» — изготовление талисманов (1, 2; см.: Matton, p. 256). Но авторы книг о ренессансной магии не довольствуются этим: для них астрология имеет онтологические обоснования и подтверждение, таким образом, объяснение следует искать, с одной стороны, в неоплатонизме, а с другой — в более серьезном сочинении, трактате Аль-Кинди.

Сформулировав основной магический принцип, а это вера того, кто совершает действие (I, 4, p. 261), принцип, который повторяется в сочинении многократно, «Пикатрикс» излагает рецепты изготовления талисманов, которые надлежит мастерить, согласуясь с положением планет в зодиаке, затем приводит «ритуалы вызывания духов планет», поясняя попутно, «какие прошения в ведении какой планеты находятся». Вся теория изготовления магических предметов и проведения ритуалов зиждется на астрологических соответствиях, существующих между небесны-

ми телами и земными, между макрокосмом и микрокосмом (р. 297). Что касается самих талисманов, они предназначены для различных житейских нужд, и две первые книги «Пикатрикса» приводят некоторые приемы: вызвать любовь (длительную) или скрепить союз двух людей, добиться протекции великих мира сего или уважения слуг, достичь богатства, сделать счастливым целый город, уничтожить врага или город, помешать постройке здания, спасти из тюрьмы арестанта, изгнать человека из его жилища, разлучить друзей, навлечь на кого-то гнев царя, обеспечить успех в рыбной ловле, избежать укуса скорпиона, исцелить раны, обеспечить благосостояние (финансовое) врача, умножить урожай, исцелить недуг или немощь, и так далее.

Астрологическая магия Фичино много заимствует из рецептов «Пикатрикса», но здесь влияние скорее количественное, а не качественное. Величественное строение духовной ренессансной магии не стоит уподоблять заурядному нагромождению эмпирических приемов, каковым является «Пикатрикс». Однако поскольку филологи обнаружили у Фичино целые отрывки, заимствованные из «Пикатрикса», они довольствовались общими объяснениями: якобы переведенный на латынь арабский трактат стал одним из основных источников флорентийского платоника.

Недостаток подобного рода «источниковедения», когда исследователи пытаются отыскать в научном труде буквальное заимствование из другого, предшествующего, научного труда, легко объяснить. Представим себе ученого, который, исследуя какой-нибудь памятник христианской архитектуры, и пытаясь доказать художественное влияние, и зная, что он построен на руинах древнего храма Митры, намеревается составить опись камней языческого храма, послуживших строительным материалом для новой базилики. Если, к примеру, 60 процентов камней христианского сооруже-

ния взяты из языческого строения, то, согласно принципам этого «источниковедения», следует сделать вывод, что базилика на 60 процентов является храмом Митры; а это легко оспорить, поскольку две эти постройки не имеют между собой ничего общего, кроме сырья. Когда стоит задача определить различие стилей и свойств двух этих произведений, «источниковедение» оказывается лишено всякого смысла, поскольку из-за странного искажения оптики два этих произведения невозможно воспринимать в их единстве. Так и значительного количества отрывков из «Пикатрикаса», практически буквально процитированных в фициновской магии, не достаточно, чтобы сделать вывод о глубоком влиянии одного на другого.

И напротив, хотя Фицино, как Роджер Бэкон, высоко ценил трактат Аль-Кинди о звездном излучении, он цитирует его довольно редко, и для «источниковедения» этого было бы достаточно, чтобы убрать Аль-Кинди из списка источников Фицино. Тем не менее нетрудно заметить, что фициновская магия, наука о тайных соответствиях в природе, руководствуется Аль-Кинди и его концепцией «лучей», испускаемых всем сущим. Разумеется, между двумя авторами есть существенное отличие: Фицино, верный платоновским традициям, излучению Аль-Кинди дает родовое название «Эрос», и на основе этой концепции Джордано Бруно развивает идею эротической магии, о которой мы говорили в предыдущей главе и к которой будет уместно вернуться.

Трактат «О лучах» знаменитого астролога и философа Абу Юсуфа Якуба ибн-Исхака аль-Кинди дошел до нас в анонимном латинском переводе XII века<sup>36</sup>. Основная идея этого сочинения, одного из двухсот семидесяти, которые историограф Ибн ан-Надим приписывает этому автору, состоит в том, что каждая звезда обладает своей собственной природой, которую она передает окружающему миру через



свои *лучи*. Влияние звездного излучения на земные объекты меняется в зависимости от взаиморасположения звезд и этих объектов. Кроме того, материя воспринимает качественно различные лучи согласно их врожденным свойствам, которые являются *наследственными* (так, сын короля, к примеру, получит способность править, а сын рабочего продолжит профессию своего отца).

За исключением вокабулярия, насыщенного техническими терминами, нет особого отличия между текстом Аль-Кинди и любым другим астрологическим трактатом, в том числе, более поздним «Пикатриksom». Но Аль-Кинди быстро преодолевает узкие рамки данной концепции. Для него существуют не только звезды, испускающие лучи, но и *стихии*: «Каждая проявленная фигура и вообще всякая форма, запечатленная в веществе стихий, испускает лучи, которые побуждают к тем или иным движениям другие вещи» (III, р. 88). Поскольку материальный мир в целом представляет собой комбинацию четырех стихий, то лучи тоже отличаются один от другого по *составу соединений*, и ни один луч не походит на другой.

Согласно Аль-Кинди, мы находимся посреди невидимого сплетения лучей, испускаемых как звездами, так и всеми земными объектами. Вселенная в целом, от самых отдаленных звезд до самого неприметного стебелька, являет себя через излучение в каждой точке пространства, в каждое мгновение, и это присутствие, разумеется, видоизменяется в зависимости от интенсивности и взаимовлияний лучей, так что не бывает двух абсолютно идентичных вещей. Более того, душевные эмоции (радость, боль, надежда, страх) также передаются в виде невидимых излучений, которые впечатывают в них изменения согласно расположению основной материи. «Человек [...] своей соразмерной структурой похож на вселенную. Поэтому он есть микрокосм и

этим объясняется, поэтому он, как и сама вселенная, получает способность своими собственными усилиями вызывать перемещение в тождественной материи, при условии что представление, замысел и убеждение сформируются предварительно в человеческой душе. В самом деле, человек, желающий что-то совершить, прежде представляет форму предмета, который хочет отпечатать своим действием в данной материи; представив себе образ предмета, в зависимости от того, считает ли он этот предмет полезным или бесполезным для себя, он его желает или отвергает в своей душе. И если сочтет вещь достойной своего желания, он мыслит в воображении обстоятельства, благодаря которым — в соответствии с мнением, которое о ней создал, — данная вещь может проявиться.

Итак, чувства в душе — суть обстоятельства, при которых происходит перемещение. Мы скажем, что воображение и человеческий разум приобретают сходство с миром столь же долго, сколь в них самих чувственные образы земных вещей отпечатываются в действии благодаря чувствам, поскольку *spiritus ymaginarius* [фантастическая пневма у Синезия, отмечает автор] обладает лучами, соответствующими земным лучам; поэтому он благодаря своим собственным лучам получает возможность перемещать внешние предметы, а мир, как высший, так и низший, с помощью своих лучей может приводить в движение вещи.

Кроме того, когда человек воспринимает материальный объект через воображение, этот объект стяжает действительное существование согласно чувственному образу в фантастическом духе (*spiritus ymaginarius*). Поэтому этот дух испускает лучи, которые приводят в движение предметы материального мира, как и предмет, чьим образом он является. Итак, образ, воспринятый сознанием, соответствует предмету, созданному по модели образа, созданному

сознательным или естественным способом, или обоими способами одновременно. Вот почему не надо удивляться, если созвездие, которое порождает некий образ в сознании человека, порождает тот же образ у другого человека, поскольку один образ не отличается от другого, за исключением их вещества» (V, р. 95–97).

Убежденность — это основное условие успеха магического действия: «Конечно, первое и главное условие, необходимое для возникновения предмета по подобию мысленного образа, это желание человека, чтобы представленный им в воображении предмет смог проявиться» (*ibid.*, р. 97). Магическое воздействие происходит через звук (молитвы, заклинания) и жесты: «Есть два вида действий, благодаря которым, если они осуществляются должным образом, предмет, воспринятый сознанием, проявляется в действии: это вербальное выражение и жест. В самом деле, существуют определенные слова, которые, будучи произнесены человеком — вместе с ними себя выражают воображение, вера и желание, — реализуют въяве движения в сущностях» (*ibid.*, р. 98–99). «Произнесенные звуки испускают лучи, как и все прочие вещи, и [...] воздействуют своими лучами на стихии. И поскольку существует бесчисленное многообразие звуков, каждый произнесенный звук оказывает свое воздействие на другие вещи, и его воздействие отличается от воздействий других звуков. Звуки, как и растения и прочие вещи, от небесной гармонии получили свое собственное воздействие, и это относится также к разнообразным воздействиям разнообразных вещей» (VI, р. 100).

Все это показывает, что Ибн-Кинди брал за образец духовную магию Синезия, который рекомендует использование звуков (*phonaî*), материи (*hylai*) и фигур (*schémata*): «...мудрец же — тот, кто ведает родство частей космоса. Ибо он привлекает к себе одну вещь посредством другой, имея

здатки даже и наиболее удаленных вещей: звуки имен, материи, фигуры»<sup>37</sup>.

Вернемся к звуковой магии: существуют два вида магических звуков, согласно их *астрологическому* соответствию (звезда, цель магического действия и положение неба) или соответствию *элементов* (они имеют влияние на элементы или соединения элементов, как растения или животные. «Впрочем, для получения результата необходимо, чтобы говорящий сделал напряженное усилие и четко представил себе форму, которая должна осуществиться в материи после произнесения звуков» (*ibid.*, p. 101). Этой звуковой магии предшествует теория природного происхождения языков. Каждый звук, согласно его предназначению, был сформирован небесной гармонией. Значение слов не бывает случайным и произвольным, их природное предназначение может не совпадать с сигнификативной функцией, присвоенной человеком. «С другой стороны, когда в одном звуке совпадают значение, данное небесной гармонией, и значение, данное человеком, сила значения этого звука удваивается» (*ibid.*, p. 103). В этом можно увидеть возникновение более поздних каббалистических теорий «естественного языка», такого как древнееврейский, «поскольку иврит, будучи языком сотворения мира, являлся естественным языком, в котором слова означали природные сущности вещей, и эти сущности вначале были сотворены, а затем представлены»<sup>38</sup>.

Разумеется, звуковая магия Аль-Кинди использует понятные заклинания искусственного языка, так же как и непонятные заклинания, которые, будучи произнесены на «природном языке», удваивают действенность процесса.

Чего можно добиться благодаря использованию магических звуков? Почти всего: предсказаний, телекинеза, психосоматического воздействия на животных и людей, наведения на человека чар, то есть модификации его воли и,

наконец, совершенно парадоксальных явлений, когда, к примеру, тяжелые предметы держатся на воде или поднимаются в воздух, можно вызвать дождь, молнию и другие атмосферные явления, погасить огонь на расстоянии и т. д. (*ibid.*, р. 104–109). Самыми действенными являются заклинания *оптативные* (выражающие желание), потому что идут от *сердца*, которое есть центр человека-микрокосма (*ibid.*, р. 111).

Что касается магических фигур и цифр, их свойства и особенности по воздействию похожи на свойства и особенности звуков (*ibid.*, р. 119–123). Трактат Аль-Кинди заканчивается крайне интересной теорией жертвоприношений (IX, р. 123). Животное рассматривается как микрокосм, чья насильственная смерть пробивает брешь в макрокосме: и через нее проникает воля манипулятора, получающего способность модифицировать вещи и обстоятельства. Жертвенное животное, разумеется, связано с целью, которую следует достичь.

Далее у нас будет возможность оценить значимость заимствований Фичино из работ Аль-Кинди. Достаточно заметить, что мир Аль-Кинди, как и мир современной физики, включает два состояния: состояние свободного элемента и состояние излучения. В свою очередь, элементы сочетаются друг с другом, образуя соединения, чьи излучения получают новые свойства. Каждый объект в этом мире находится в центре универсальной системы радиации, и поле этих систем меняется в зависимости от положения объекта в пространстве и времени таким образом, что в данном поле не могут находиться два объекта с абсолютно идентичными свойствами излучения. Итальянский писатель Дино Буццати, вообразив, что агония какого-нибудь случайно раздавленного таракана имела космические последствия, похоже, полностью проникся духом Аль-Кинди, для которо-

го любое, даже самое незначительное событие имеет всеобъемлющее влияние (особенно интенсивное в случае насильственной смерти). Сам этот принцип лежит в основе существования магии: при магическом действе происходит лучеиспускание, а «длина волны» достигает приемного устройства, на которое нацелен манипулятор. Получатели послания будут вынуждены реагировать на эти волны в зависимости от намерения, «отпечатанного» в лучеиспускании. Не следует упускать из вида, что лучи Аль-Кинди *пневматической* природы, что его магия — это *спиритуальная магия*, преемница магии Синезия Киренского. Это означает, что человек, наделенный воображением, сможет продуцировать чувства и эмоции и отсылать их в пневматическое пространство к духу-рецептору другого индивида одного с ним вида. Действенность этой интерсубъективной магии обеспечена структурой соединения, каковым является человек, и верой самого манипулятора.

Сегодня, когда верования подобного рода появляются у людей, убежденных, что их собственные эмоции могут передаваться, воздействовать на других индивидов или на материальный мир, принято считать, что речь идет о душевном расстройстве, которое принято именовать «шизофренией». По определению Пьера Жанае, взятому на вооружение Юнгом и ставшему отныне классическим, шизофрения характеризуется «ослаблением сознания» и, следовательно, своего рода «коротким замыканием» между существованием в галлюцинациях и дневным существованием, то есть миром наших внутренних фантазмов и реальным миром. Если верить Эдгару Морену, в этом эффекте нет ничего странного, поскольку человеческий мозг при всей своей сверхсложности не располагает никаким особым механизмом, позволяющим отличить сон от бодрствования<sup>39</sup>.

Установив сходство между магическим и шизофренией, антрополог венгерского происхождения Гёза Рохейм открыл путь интерпретации магии как «институционализированной шизофрении».

Разумеется, между магией и душевным заболеванием под названием «шизофрения» существует отдаленная аналогия, однако путать их не следует. Маг действительно должен быть твердо убежден в своей способности передавать собственные эмоции другому субъекту или производить другие действия подобного рода, но он четко осознает, что порожденная им фантазмагория действует исключительно в области человеческого воображения, на территории фантазмов. Тем более что есть случаи, довольно редкие, когда манипулятор страдает выраженными симптомами шизофрении, что сразу выделяет его из массы других магов, абсолютно здоровых. Маг-шизофреник — это тот, над которым его собственная внутренняя фантазмагория в конце концов берет верх, навязывая себя как некое постороннее присутствие (см. далее про Бербигье и тех, кого он называет «фарфаде», или «демоны этого мира»). Стоит вспомнить, что Джордано Бруно многократно обращал внимание манипулятора фантазмами на опасности, которые таит его деятельность, и главная из них — потеря душевного здоровья. Похоже, что маг *в принципе* не должен рассматриваться как шизофреник, а сама магия как «институционализированная шизофрения». Напротив, существуют аналогии между некоторыми типами магии и психоанализом, приемы которого в определенных пределах можно сравнить с приемами «целителей» Джордано Бруно.

Поскольку сон — это порождение бессознательного, а шизофрения есть смешение бредового и реального, не стоит удивляться сходству фантазмов шизофреников и фантазмов, которые используют маги. В сущности, у них единый

источник, только если у мага фантазмы возникают, повинаясь его воле, и манипулятор ими управляет, то больным они овладевают как чуждая реальность, он ими «одержим». Гипотеза «архетипов» Юнга, первичных психических образов, из которых состоит коллективное бессознательное, во многом основывается на аналогиях между фантазиями пациента и духовным наследием человеческой эволюции. Как все это видится с точки зрения антропологии, которой не требуется выносить суждение о состоянии душевного здоровья людей, которых она изучает?

Книга «Ecstatic Religion» швейцарского антрополога Иоана М. Льюиса дает нам ответ на этот вопрос<sup>40</sup>.

Льюис разрабатывает довольно поучительную типологию индивидов, обладающих сверхъестественным даром, придя к выводу, что они делятся на три вида:

а) *участник экстатических культов* (как дионисизм в Греции или трансовая церемония *заф* в Северной Африке), одержимый «духами»;

б) *шаман*, который, после того как им овладели духи, сам, в свою очередь, становится их хозяином (согласно формулировке Т. С. Элиота, это *wounded surgeon* — раненый врач);

с) *колдун*, который, подчинив духов собственной воле, направляет их на пассивного субъекта, и тот, вопреки собственной воле, становится ими одержим.

Что это за «духи»? Существа, наделенные объективным существованием, или фантазмы — воплощенные, вещественные сущности, нечто из области воображаемого, рожденные бессознательным?

Следующая глава этой книги, посвященная демонам и демонологии в эпоху Возрождения, даст по этому поводу необходимые уточнения. Духи — это фантазмы, которые получили автономное существование благодаря практике визуализации, а это есть не что иное, как искусство памяти.



Однако они нередко обнаруживают себя, даже если их не призывают специально — в случаях использования галлюциногенов, которые употребляют колдуны, или при психических заболеваниях. Льюис, разумеется, не прав, утверждая, будто колдуны по своему желанию и когда угодно могут управлять собственными духами, поскольку это невозможно в западной практике колдовства, где отношения между колдуном и духами гораздо сложнее. Так что шаманов от колдунов отличить непросто, поскольку последние также научаются подчинять себе духов лишь после того, как те спонтанно проявятся. Иными словами, можно выделить два основных вида персонажей, имеющих дело с духами: первые призывают их, сами их создавая, вторые лишь принимают их и могут ими воспользоваться после неких осознанных действий, направленных на управление ими.

Нет никаких сомнений, что духи, которые заставляют принять свое присутствие, рождены бессознательным; но откуда же приходят другие, те, что «созданы»? Источник у них один и тот же, поскольку их модели, донесенные традицией до нашего времени, некогда возникли в воображении другого мага. Маг или колдун эпохи Возрождения узнает об их существовании из различного рода руководств по высокой магии, таких, к примеру, как «Стеганография» аббата Тритемия (притом что она в большей степени является трактатом по криптографии), или «Оккультная философия» его ученика Генриха Корнелия Агриппы, или руководств по низкой магии, какие можно найти в *Antipalus maleficiorum* («Противник колдовства») того же Тритемия, весьма ученого оккультиста (см. гл. VII, а также Приложение VI).

Итак, существует два типа манипуляторов фантазмами: те, кто имеет дело с порождением бессознательного и лишь большими усилиями способен их упорядочить, и те,

чья деятельность полностью осознанна, кто создает мнемотехнические фантазмы, а затем дает им самостоятельное существование. И только первые могут уподобиться больным шизофренией, с той лишь разницей, что плохо ли, хорошо, но они научились находить *modus vivendi*, компромисс с бессознательным, вызванным в большинстве случаев употреблением галлюциногенов. Среди них есть также — и это легко можно проверить — подлинные, истинные шизофреники, как господин Бербигье в начале XIX века или доктор Людвиг Штауденмайер в начале XX века, которые с помощью магических верований и технологий пытаются привести в порядок свои серьезно нарушенные психические процессы. В этом случае нельзя рассматривать магию как «институционализированную шизофрению», напротив, в ней надлежит видеть как раз лекарство — впрочем, весьма сильнодействующее — *против* опустошительного воздействия психического заболевания. *Магия — это не элемент беспорядка, наоборот, это средство восстановить мирное сосуществование между сознательным и бессознательным*, там, где это сосуществование оказалось под угрозой то ли в результате психического заболевания, то ли в результате умышленного употребления химических веществ с психоделическим эффектом. Маг — это психоаналитик, который может заниматься своим ремеслом только после того, как сам будет подвергнут психоанализу. Но к бессознательному можно подступить двумя различными способами: через «инвазию» — патологическую или вызванную внешним воздействием, или через усвоение традиций. Во втором случае не допускается никакой аналогии с шизофренией — как и в том случае, когда человек учится чему-то новому, сюда относятся и люди науки.

Эти размышления, которые мы намереваемся развивать впоследствии (см. гл. VII), послужили прамбулой при из-

ложении интересубъективной магии Аль-Кинди Джордано Бруно. Концепт «лучеиспускания», основополагающий у Аль-Кинди, был последовательно заменен концептом Эроса. Пневматическая гармония вселенной — вот главный постулат от Фичино до Бруно, а его инструмент — Эрос. Под воздействием Эроса мир познает некий *concentus*, то есть порядок, гармонию, единение, и самое удивительное его определение было сформулировано Фичино в одном из его писем<sup>41</sup>: «Я полагаю, что существует непреложный закон упорядочивания и определенная гармония [*concento*] в элементах вселенной, в характерах животных, в жизни зверей и даже в банде разбойников, поскольку, не будь во всем этом определенного порядка, они бы не смогли объединиться». Мы далеки от теорий самоуничтожения зла. Напротив, даже в самом зле имеется порядок, иначе преступники не могли бы организовывать сообщества.

Эта всеобщая гармония, главным инструментом которой является Эрос, у Фичино не обрамлена всесторонней теорией, как у Аль-Кинди. И лишь Джордано Бруно воссоздает вещи в их реальной сложности, в своем видении вселенной, где каждый индивид и даже каждый предмет связан с другими невидимыми эротическими связями. Выражение *vinculum vinculorum amor est* (оковы оков — это любовь) заменяет аналогичное выражение, которое можно было бы приписать Аль-Кинди, не искажая его мысль: *vinculum vinculorum radium est*, связь связей есть луч.

Энергетизм Аль-Кинди соединяется с психологизмом Бруно, для которого вещи испускают не холодные, бесплодные, почти безжизненные лучи, а лучи живые, окрашенные страстями, внушающие одним своим существованием симпатию или антипатию, любовь или ненависть. Объективному переносу Аль-Кинди противостоит в высшей степени субъективный перенос Джордано Бруно; на

фоне универсальной магии прорисовывается и становится явственной концепция *интерсубъективной магии*.

## 5. ПНЕВМАТИЧЕСКАЯ МАГИЯ

Духовная ренессансная магия, первым и самым влиятельным представителем которой является Марсилио Фичино, складывается на основе принципов универсальной пневматической симпатии. Первое следствие этого принципа: человек, у которого имеется *hégémonikon*, расположенный, как правило, в сердце, органе, соответствующем солнцу в космическом пространстве, наделен способностью управлять собственной фантазией и по своей воле изменять ее. Эти изменения передаются через пневму различным объектам, на которые воздействует манипулятор.

Это природный, естественный феномен, он происходит без сознательного воздействия со стороны передающего и/или принимающего этот пневматический ток, и уровень зеро самосознания и есть эрос. Он устанавливает связи между индивидуумами, сообразуясь с трансцендентальной информацией, которую духовная *колесница* их душ собрала во время схождения через планетарные небеса.

Что же касается собственно магии, она представляет собой знание, позволяющее манипулятору использовать пневматические токи, устанавливающие оккультные связи между частями вселенной. То есть эти связи постоянны и их можно распределить на семь больших планетарных серий таким образом, что природа во всей ее совокупности, с ее минеральным, растительным и животным миром — включая и род человеческий, — будет соединена невидимыми связями с семью блуждающими звездами и другими звездами. Маг, прежде всего, — знаток этих связей, способный

классифицировать каждый предмет в мире согласно серии, к которой он относится, и в зависимости от этого пользоваться покровительством звезды, центральной и самой важной в соответствующей серии.

Большое количество представителей ренессансной магии не должно помешать исследователю увидеть основные пути ее развития, а они относительно просты. Отправной точкой можно считать трактат Марсилио Фичино «О стяжении жизни с небес» (1489), в котором ясно изложены следующие принципы: как душа мира сосредоточена в солнце, откуда она распространяется во все части вселенной через *quinta essentia* (эфир или пневма), так человеческая душа сосредоточена в сердце и проникает в тело через дух (сознание). У различных вещей разные степени влечения к *quinta essentia*, это означает, что у некоторых вещей пневматическая мощь несравнимо выше, чем у других.

Что же такое *quinta essentia*? Это космический дух, который выполняет ту же функцию посредника между душой и телом мира, что и человеческий разум — посредник между душой и телом индивида. Этот источник всеобщего происхождения и развития «мы можем называть то небом, то *quinta essentia* [квинтэссенция, буквально: пятая стихия (наряду с воздухом, водой, огнем и землей), отождествлявшаяся с тончайшей субстанцией, эфиром]» (гл. III). «С помощью этого платоники [то есть арабские астрологи и маги, замечает автор] пытались, настроив наш разум на мировой разум с помощью магии талисманов [*ars physica*] и эмоциональности [*affectum*], обратить к нашей душе и нашему телу небесные блага. Это способствует укреплению нашего духа мировым духом через воздействие звездных лучей, которые оказывают благотворное влияние на наш дух, ведь он той же природы, что эти лучи; что позволяет ему привлечь к себе небесные вещи»<sup>42</sup>.

В том, что касается теории колесницы души, Фичино — это Синезий, исправленный позднейшими неоплатониками, такими как Прокл или Макробий, а в том, что касается доктрины универсальных соответствий, следует дать поправку на теорию лучеиспусканий Аль-Кинди и астрологическую магию его же и «Пикатрикса».

Как мы уже показывали ранее<sup>43</sup>, спиритуальная магия Фичино не отрицает процессы, происходящие при посредничестве демонов, но собственно демоническая магия получила развитие лишь у аббата Тритемия из Вюрцбурга, весьма неоднозначного персонажа, которому мы посвятили часть следующей главы нашей книги. Сочетание фичиновской магии и демонической магии Тритемия можно найти в трех книгах «Оккультной философии», не слишком оригинального, но весьма влиятельного труда Генриха Корнелия Агриппы. Магия Джордано Бруно руководствуется в первую очередь Фичино, а в качестве дополнительных источников использует работы Альберто Великого, Тритемия и Агриппы. Что касается Томмазо Кампанеллы, монаха из Колабрии, своего рода диссидента начала XVII века, чья политическая утопия, похоже, оказала решающее влияние на группу немецких друзей, основавших общество розенкрейцеров<sup>44</sup>, он также развивает пневматическую магию фичиновского толка, обряды которой (весьма безобидные) высоко ценились папой Урбаном<sup>45</sup>.

Между Фичино и Кампанеллой множество авторов, знакомых с фичиновской теорией пневмы, не всегда используют именно магическую составляющую этого учения. Назовем среди них Джованни дель Пико, Франческо Каттани да Диачетто, Людовико Лазарелли, Жака Гюгори, Помпонацци, Франческо Джорджи, Понтюса де Тиара, Ги Лефевра де ла Бодри<sup>46</sup>.

## ГЛАВА VI

# ИНТЕРСУБЪЕКТИВНАЯ МАГИЯ



### 1. ИНТРАСУБЪЕКТИВНАЯ МАГИЯ

Поскольку всякая магия, не предполагающая вмешательства демонов, является интерсубъективной магией, возможно, что действие манипулятора направлено на него самого, и в этом случае мы имеем дело с *интрасубъективной* магией.

Этот раздел магии имеет чрезвычайно важное значение, он в некотором роде представляет собой подготовку к любой более сложной деятельности в области пневматического искусства.

Поскольку существуют магические явления в природе (магнитное притяжение, если говорить о самом распространенном) и в человеческом обществе (притяжение влюбленных), существуют и прирожденные манипуляторы, хотя их поле деятельности ограничено и не контролируется волей. Но в целом, есть ли у мага природная предрасположенность или нет ее, он *делает себя сам*. И как ученик психоаналитика не допускается к психоаналитической

практике, пока сам не пройдет курс психоанализа, так и маг, способный заниматься этим искусством, должен вначале испытать свой дар на себе.

Поскольку магия — это процесс духовный, тот, кто применяет ее на практике, должен обладать некоторыми качествами, отсутствующими у большинства смертных. В самом деле, у них эфирное тело, прозрачное и чистое вначале, при контакте с телом сделалось плотным и непроницаемым. В нем скопились всякого рода материальные отбросы, повредив его изначальное сияние и эластичность. А поскольку дух — это колесница души, а душа осуществляет связь между духовным и природным миром, эта чудесная связь рвется, как только колесница становится слишком медленной, чтобы позволить душе странствовать, или слишком грязной, чтобы передаваемые душой воображаемые послания могли достигнуть сознания.

Пневма — двухстороннее зеркало, где одна сторона отражает то, что воспринимается внешними чувствами, а другая — фантазмагии души. Если обращенная к душе сторона недостаточно чиста, индивид сводится к низменному, почти животному состоянию. Что же делать, чтобы исправить эту ситуацию, весьма распространенную у большинства смертных? Нет ничего проще: необходимо начистить зеркало до блеска, удалить все приобретенные, а не врожденные загрязнения, вернуть затемненному духу его природную прозрачность, а также чистоту, гибкость и твердость.

«Поскольку дух — посредник между грубым телом мира и душой, в нем есть звезды и демоны [...]. Человек черпает из него собственным духом, и два эти духа сообразны по своей природе. Но это может происходить, только если этот дух благодаря искусству сделался подобен мировому духу, то есть сделался более небесным. Он становится небесным, если тщательно очищен от своих нечистот и всего,



что подобно этим нечистотам, — от всего того, что несходно с его небесной сущностью<sup>1</sup>. Необходимо принимать во внимание, что дух загрязняет не только пища, проникающая во внутренние органы, но часто загрязнения идут от самой души человека, его кожи, одежды, жилища, воздуха» («О стяжении...», IV).

Нетрудно понять, что ученик Фичино, если хочет убежаться от всего, что может загрязнить или испортить его пневму, должен подчиняться суровой дисциплине. Он обязан не только соблюдать строгий режим питания, но также очищать себя: следить за чистотой тела, одежды и жилища, выбирать места для прогулок, людей, с которыми общается, слова, которыми с ними обменивается, и, само собой разумеется, развивать добродетели. Все эти процессы, имеющие целью *expurgatio a sordibus*, «очищение от загрязнений», сопровождаются более специфическими практиками: «Прежде всего нужно будет очистить дух соответствующими целебными средствами, дабы убрать затемняющие его испарения. Во-вторых, необходимо будет с помощью сияющих вещей вернуть ему его сияние. В-третьих, с ним следует обходиться так, чтобы он сделался более устойчивым и твердым. И он станет в высшей степени небесным [...], если подвергнуть его воздействию лучей, и прежде всего воздействию Солнца, которое есть главная из всех небесных вещей» (*ibid.*).

Среди семи планет так называемой «халдейской» группы (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн) есть три особо благоприятных (Солнце, Юпитер, Венера), которые Фичино называет «тремя Грациями». Их воздействия, так же как и воздействие Меркурия, особо важны в очищении пневмы.

Нам уже известно о существовании групп предметов, которые можно классифицировать в зависимости от их

планетарной принадлежности. Когда невозможно непосредственно подвергать себя воздействию лучей благоприятных тебе планет, достаточно будет просто воспользоваться ими. Чтобы достичь «соляризации» духа, например, необходимо соблюдать здоровый режим питания, совершать прогулки в *loci atheni* (приятных местах), на свежем воздухе, где много света и растительных ароматов, а также употреблять такие вещества, как вино и сахар (*ibid.*, I), извлекать пользу из растений, металлов и драгоценных камней, находящихся под знаком Солнца или Юпитера.

«Когда наш дух тщательно подготовлен и очищен природными веществами, он становится способен через звездные лучи воспринимать многочисленные дары духа космической жизни. Космическая жизнь распространяется зримо через травы и деревья, которые подобны волосам на теле земли; она также обнаруживается в камнях и металлах, которые подобны зубам и костям этого тела; циркулирует в живых раковинах земли, это камни. Часто используя в пищу растения и другие живые существа, можно получить мировой дух [...]» (*ibid.*, XI).

Драгоценные камни, превращенные в снадобье или носимые в качестве талисманов, сообщают человеческому духу свойства звезд, предохраняя организм от чумы и воздействия различных ядов, и так далее (*ibid.*, XI–XII; XIV).

Можно сказать, что пневматическое очищение — одна из постоянных тем у Синезия, но епископ Киренский не вдается в подробности теургических (магических) процессов, благодаря которым очищение якобы осуществляется. Описание данных процессов можно найти в различных контекстах, например в «Халдейских оракулах», составленных Юлианом Теургом, сыном Юлиана Халдейского во II веке н. э., сохраненных частично и откомментированных византийским неоплатоником, эрудитом Михаилом

Пселлом. «Телесматическая [магическая, от *греч.* *thelgo* — заклинаю, очаровываю] наука, — говорится в его «Комментарии», — указание на путь, ведущий к инициации души через силу веществ этого мира [...]. Согласно Халдею [...], мы можем подняться к Богу, лишь усилив колесницу души вещественными, материальными обрядами. По его мнению, душа очищается камнями, травами, заклинаниями и так готовится к своему вознесению»<sup>2</sup>. Аллюзия на колесницу души отнюдь не восходит к подлинной доктрине «Оракулов». Пселл, должно быть, заимствует ее из неоплатоновских комментариев. Зато ритуалы очищения души, чтобы она смогла осуществить теургическое вознесение, действительно изложены в «Оракулах»<sup>3</sup>.

Как мы сказали, мотив пневматического очищения уже появлялся в позднем стоицизме. На базе сицилийской медицинской школы стоики разработали сложную анимологию, на основе которой пытались дать эмпирическое основание идеям морального порядка. Так, для Эпиктета, быть добродетельным означает иметь спокойную, чистую, прозрачную пневму; и напротив: возможность получения чистого и ясного «сердечного зеркала» полностью зависит от нравственности человека.

«Очищение сердца» через добродетели, а также благодаря производящим необходимый эффект звукам и другим в той или иной степени магическим «процессам» с давних времен вызывало интерес на Востоке. Уже древнеиндийские трактаты «Упанишады» разрабатывают весьма сложную, тонкую физиологию, основанную на главенствующей роли сердечного синтезатора, называемого *manas*, существование которого не ставила под сомнение ни одна из индийских философских школ — кроме, пожалуй, некоторых материалистов. Во время сна источник жизненной энергии, или *prāṇas*, сосредоточивается в *manas*, или «внут-

реннем чувстве» (феномен, получивший название «телефотоскопия праны»); в состоянии же бодрствования энергия циркулирует в тонком теле. В мистических практиках «сердечная, или эфирная, полость» (*âkâsâ hṛdaya*) играет главенствующую роль: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба — небо и земля, оба — огонь и ветер, оба — солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, — все это заключено в нем»\*. Само собой разумеется, что от прозрачности *âkâsâ hṛdaya* зависит, узнает ли сердце присутствие божества или разума, а большое количество мистических приемов, включая подготовительные стадии йоги, имеют целью очищение тонкого организма, восстановление первозданной чистоты.

*Hsin*, или сердце, не менее важно в даосизме или в дзен-буддизме. Но понятно, что даосист встречает богов внутри полости своего тонкого тела, что соответствует *âkâsâ hṛdaya*. Приемы визуализации, которыми он пользуется, аналогичны тем, что используются в йоге и западном Искусстве памяти.

Что касается мистика-суфиста в Иране, чтобы добиться «чистоты сердца» (*qalb*), он использует множество приемов, и самый важный из них — ритуальные формулы персидских мантр (*zehr*).

В свою очередь, мистик-исихаст в византийской теологии осуществляет процесс, названный кардиоскопией, который заключается в визуализации пространства сердца (*kardia*) и попытке вернуть ему всю его чистоту и прозрачность. Он тоже пользуется одной или несколькими магическими заклинаниями и замедлением ритма дыхания, как последователь йоги или даосизма.

---

\* «Чхандогья Упанишада», VIII, 1. Пер. А. Сыркина.

Это все общие соображения, мы не станем на них останавливаться подробно, поскольку даже поверхностный анализ этих фундаментальных вопросов истории религии потребовал бы очень много места, которого мы не можем здесь предоставить. Можно ли из этого сделать вывод, что индийская философия является источником, на основе которого развивались все умозрительные построения и мистические приемы, имеющие отношение к «сердцу»? Не исключено, хотя и маловероятно.

Человек реагирует на внешние стимулы эмоциями, которые проявляются незамедлительной секрецией адреналина. Любое внешнее воздействие сопровождается внутренней пульсацией в «области сердца». Итак, «первый „язык“, „слово“ есть телесное выражение», а вербальные схемы — лишь «мысленное пространство возможных жестов и поступков рода *Homo sapiens*»<sup>4</sup>. Возьмем наугад несколько вербальных схем, имеющих отношение к сердцу: человек, неспособный почувствовать печаль другого человека, проявляет «жестокосердие», у него «каменное сердце»; и напротив, тот, кто дает волю эмоциям, имеет «мягкое, чувствительное сердце»; тот, кому неведомы дурные намерения и кто полагает, будто другой их тоже не имеет, является обладателем «чистого сердца». Есть люди, которые все принимает близко к сердцу, у кого «золотое сердце», у кого тяжело на сердце и даже камень на сердце. Можно что-то делать с «легким сердцем» и от всего сердца, а можно и вовсе не иметь сердца. Порой мы воспринимаем что-то близко к сердцу, иногда сердце разрывается от жалости, иногда сердце кровью обливается, что-то мы делаем с открытым сердцем, от всего сердца. Что же касается сердечных дел, любимому человеку мы предлагаем руку и сердце, ну и так далее.

Разумеется, во всех этих выражениях есть некая экстралингвистическая истина, и эта истина гласит, что сердце есть средоточие чувствительности, любой эмоциональной реакции и по преимуществу нравственный (или безнравственный) орган.

Если француз думает головой, то другие народы, например маньчжуры, «думают (*gun 'imb'i*) сердцем (*gun'in*)»<sup>5</sup>. Им плохо, они болеют, когда «сердце затемнено» (*gun'in bur 'imb'i*), а у людей святых «ясное сердце». По мнению С. М. Широкогорова, в подобном восприятии нет ничего странного: «Необходимо принять во внимание, что эмоциональное восприятие „затененного существа“ вполне приемлемо, а концепция сердца как органа, отвечающего за процесс мышления, совершенно позитивистская, поскольку в эмоциональных проявлениях мышление воспринимается именно сердцем. (С позитивистской точки зрения европейцев, „мысль“ локализуется в особых, специальных отделах сердца, это согласуется с концепцией наивного позитивизма, основанного на различных гипотезах, которые, в свою очередь, опираются на представление о некоем абстрактном мозге. В свете этого европейская „позитивистская“ точка зрения не так уж далека от точки зрения маньчжуров, которые с полным правом могут говорить о локализации процесса мышления именно в сердце, поскольку они так *чувствуют*<sup>6</sup>.)».

Аристотель не допускал, что можно думать без фантазмов. А фантазмы окрашены эмоционально, и, хотя они способны занять любое место, более всего им подходит «сердце», поскольку *сердце испытывает эмоции*. Учитывая эту телесную данность: *реальные* проявления эмоциональных реакций в пространстве сердца, возможно, разные народы древности независимо один от другого и создали анало-

гичные теории, как теория *tapas* в Индии и теория *hégémonikon* в Древней Греции.

Поскольку нельзя отрицать конкретный характер эмоций, невозможно отрицать существование некоего места, где они проявляют себя, места, которое более или менее соответствует анатомической локализации сердца. В этой локализации и должно заключаться антропологическое объяснение генезиса *тонкого* органа, именуемого сердцем, — это открытие гораздо более почтенного возраста, чем обнаружение анатомического органа под тем же названием.

Будучи проекционным экраном для внутренних фантазмагорий, «сердце» с давних пор волновало человеческий разум. Идентифицируя телесную энергию с эмоциями, индийская философия и греческая медицина превратили сердце в своего рода кладовую того и другого, в главный орган жизни и коммуникации с внешним миром. Что касается фантазий, признано, что для них не может быть другого места, чем то, где проявляют себя фантазмы, то есть в самом центре тонкого организма.

Что же здесь от «головы»? Чтобы иметь об этом представление, можно довериться обширной документации, собранной Ричардом Бронкстом Ониансом<sup>7</sup> и Андерсом Олерюдом<sup>8</sup>. Кажется, божество, которому Платон в «Тимее» дарует человеческую голову (44d, 90a), восходит к некоему архаическому комплексу, который различает два органа сознания: «сердце» (*kê* или *kardiê*), вместилище растительной души (*thymós*), и «голову», где находится *psyché*, психологическое. Для Онианса *thymós* был бы «blood-soul» («кровь-сердце»), а *psyché* «breath-soul» («дыхание-сердце»), но первоначальное отличие между двумя понятиями, должно быть, не казалось столь значимым, поскольку само слово *thymós* родственно словам индоевропейского происхо-

ждения, обозначающим испарение или дыхание (латинское *futius*, на санскрите *dhûmah*, славянское *дышать* и *душа*). Что же касается *psyché*, как и латинское *animus*, это есть «дыхание», поскольку происходит от глагола *psychô* (дышать), но о ее локализации исключительно в голове можно поспорить<sup>9</sup>. Напротив, в целом ряде верований *psyché* представляет собой *любое* телесное дыхание, поскольку связано с понятием *spërma*, которое есть «генитальное дыхание»<sup>10</sup>.

Именно в платоновских онтологии и антропологии появляется четкое разделение между понятиями «голова» и «сердце», при этом главенство отдается первому. «Человеческая голова, подобная сфере, есть образ космоса. Голова — это преимущественно микрокосм, тело и его члены суть придатки, или, как говорит сам Платон, человек — это, в сущности, одна голова, которой все прочие члены служат лишь орудиями и опорами. Именно в «Тимее» (44d) он подчеркивает, что душа пребывает в голове, как душа мира пребывает в сферическом космосе»<sup>11</sup>. В том же «Тимее» (90a) Платон добавляет: «Ведь мы растение не земное, но небесное. Именно в вышине, там, где изначально зародилась душа, Бог подвесил нашу голову, которая есть наш корень, и так всему телу дал прямохождение»<sup>12</sup>. Ввиду этой онтологической поляризации, выраженной в терминах, относящихся к пространству («верх» — «низ»), которая есть в то же самое время нравственная поляризация («добро» — «зло»), Платон выстраивает доктрину трехчастной души, которой соответствует трехчастность человеческого тела, где имеются «голова» («разумная душа», «грудь» или «сердце» («неразумная душа») и «живот», как сказано у Платона, «между грудобрюшной преградой и областью пупа» (душа-приманка) («Тимей», 69b sq). «Сердце» у Платона полностью подчиняется голове и является тем местом, где



находятся эмоции, но и его нельзя назвать органом прорицания, поскольку эта роль несколько неожиданно отведена *печени* (по выражению Платона, «прорицалище»<sup>13</sup>). И лишь стойки по-новому взглянули на отношения между «головой» и «сердцем», у них добродетели стали ассоциироваться с «чистотой сердца». Ренессансная магия еще зависима от этой концепции, и «очищение сердца» является одним из главных занятий.

\* \* \*

Именно словом «теургия» (магия) и обозначают порой это очищение, главная цель которого — вернуть пнеуме ее первозданную прозрачность, упругость и плотность.

Фигура теурга (мага, владеющего практикой интрасубъективной магии) у Фичино несколько не противоречила нравам и обычаям того времени. Он отнюдь не призывал духов умерших, как некромант у Бенвенуто Челлини, не летал по воздуху и не накликал порчу на людей и животных, как колдуны, не прибегал ни к пиротехнике, как Генрих Корнелий Агриппа, ни к криптографии, как аббат Тритемий; маг у Фичино — это персонаж вполне безобидный, в его поведении нет ничего предосудительного или оскорбительного в глазах добропорядочного христианина.

Если мы захотим пойти к нему — он разве что посчитает наше общество неподобающим, но вполне вероятно — он предложит нам сопровождать его в обычной прогулке. Он украдкой, дабы избежать нежелательных встреч, поведет нас в какой-нибудь волшебный сад, приятное место, где на свежем воздухе солнечные лучи соприкасаются лишь с ароматом цветом и пневматическими волнами, испускаемыми птичьими голосами. Наш теург в чистом, белоснежном

одеянии из шерсти, возможно, начнет делать ритмичные вдохи и выдохи, а заметив облако, обеспокоенный, поспешит вернуться домой, дабы не подхватить простуду. Он будет играть на лире, стремясь привлечь благодатное воздействие Аполлона и других небесных Граций, затем довольствуется скудным обедом, вареными овощами и несколькими листиками салата, он съест пару петушиных сердец, чтобы укрепить собственное сердце, и бараньи мозги, чтобы укрепить собственные. Единственной роскошью, которую он себе позволит, будет несколько ложек белого сахара и бокал хорошего вина, хотя если присмотреться, можно заметить в нем нерастворимый порошок, а это не что иное, как толченый аметист, который наверняка дарует ему милости Венеры. От взгляда не скроется, что жилище его так же чисто, как и его одежды, и что наш теург моется один-два раза в день, в отличие от большинства своих сограждан, которым, должно быть, неведомы хорошие привычки.

Не будем удивляться, что этот персонаж заботится о том, чтобы никого не побеспокоить, и в довершение всего он ни разу не навлек на себя гнев никаких властей, ни светских, ни религиозных. Его терпят, поскольку сам он терпим, вернее, безразличен к своим менее развитым собратьям, чья пневма никогда не была столь же прозрачной, как его собственная.

## 2. ИНТЕРСУБЪЕКТИВНАЯ МАГИЯ

Интрасубъективная магия — особый случай интерсубъективной магии, которая действует согласно принципу преемственности универсальной пневмы.

Изложение этого принципа не особо различается у Синезия и Фичино. Послушаем, что говорит последний:

«Не стоит думать, будто через использование некоторых материальных [магических] предметов можно притягивать присутствие полностью нематериальных [небесных] сущностей.

Напротив, таким образом притягивают демонов или преимущественно [*potius*], звездные дары и дары чувственного мира. Не стоит думать, будто возможно привлекать [*allici*] душу материальными формами. Потому что она сама [мировая душа] создает подходящие для себя приманки, при помощи которых можно привлечь. Ибо нет в дольном мире ничего столь безобразного, что не обладало бы душой и, следовательно, ее дарами. Эти соответствия между „причинами“ в мировой душе и низшими формами Зороастр называл божественными сцеплениями [*dicinas illices*], а Синезий — магическими чарами [*magicas illecebras*]» («О стяжании...», I). *«Многие утверждают, будто магия есть приемы, позволяющие человеку притягивать к себе в благоприятные времена небесные сущности с помощью низших вещей, соответствующих высшим вещам»* («О стяжании...», XV).

Две эти цитаты необходимо прояснить.

Фичино утверждает, что мировая душа сама по себе источник любой магии, поскольку, будучи свободной, стала создавать соответствия между высшим и низшим мирами. В соответствии с этим принципом существуют некоторые предметы, с помощью которых можно призывать высшие сущности, и они традиционно называются приманками, сцеплениями, манками, обольщением, соблазнами и так далее (так можно перевести слова *esca*, *ellex*, *illecebra*). Сама душа в доброте своей породила возможность вверить себя, при определенных обстоятельствах, человеку мудрому, умеющему правильно всем этим распорядиться. Природа

существует для того, чтобы человек ею распоряжался: как если бы сама рыба, желая накормить человека, научила его изготавливать рыболовные крючки.

Фичиновское определение магии лаконично и ясно: магические практики имеют целью достижение отдаленных последствий незамедлительным действием, в частности, воздействие на единицы высшего порядка уподобляющихся им единиц низшего порядка (*per inferiora consentanea*), которые служат «приманками» (*escae, illices, illecebrae*), «соблазном» (*allici*) в благоприятные времена (*temporibus opportunitis*).

Если говорить точнее, речь идет о транзитивном механизме, который в самом начале приводит в движение физические (материальные) причины, чтобы добиться гиперфизических последствий. В свою очередь, последствия преобразуются в новые причины, которые порождают новые последствия физического порядка.

Чтобы иметь ясное представление об этих процессах, необходимо будет проанализировать значение трех составляющих, которые определяют процесс магического «соблазна» (*allici*): высшие силы воздействия (*superiora*), уподобляющиеся или симпатизирующие им низшие силы (*inferiora consentanea*), или «приманки» (*escae, illices, illecebrae*), и благоприятные времена (*temporibus opportunitis*).

### *Высшие силы воздействия*

«[...] Нас увлекают демоны или, всего более, дары одушевленного мира и живых светил» (*sed daemones potius animatique mundi munera stellarumque viventium*), утверждает Фичино в первой части трактата «О стяжании жизни с небес». Синтетическая, но вполне исчерпывающая формулировка, чтобы описать вид вспомогательных средств, которые хочет получить маг.

Следующая глава данной книги будет в основном посвящена различным категориям демонов, пневматическим существам, обитающим в промежуточных мирах. Нам остается определить здесь, что такое «дары одушевленного мира» и дары «живых светил».

«Дары одушевленного мира» суть природные реципиенты пневмы, обладающие свойством питать человеческий дух на основании закона о пневматической взаимосвязанности частей вселенной.

«Мы можем все больше добавлять *квинтэссенции*, умея отделять ее от питательных соединений, частью которых она является, или пользоваться продуктами или предметами, которые в высшей степени наделены чистотой, такими как благородное вино, сахар, бальзам, золото, драгоценные камни, плоды терминалии, — всем тем, что обладает самым пленительным ароматом, или тем, что сияет» (*Vita coel.*, I). «Часто используя растения и другие живые вещества, возможно черпать из космического духа [...]» (*ibid.*, XI). «Если хочешь, чтобы какая-то пища прежде других завладела мозгом [*rapiat prae ceteris formam cerebri tui*: то есть повлияла на мозг], на печень или желудок, следует по мере возможности есть мозг, печень или желудок животных, которые недалеко отстоят от человеческой природы (вероятно, млекопитающие, но не только; *ibid.*, I).

Но главная часть труда Фичино посвящена описанию «даров живых светил» (*munera stellarum viventium*). Мы ограничимся здесь изложением основных принципов астральной магии, не вдаваясь в подробности.

Астрологи, именуемые Фичино из уважения к традициям «философами-неоплатониками», создали универсальные планетарные фигуры, в частях которых заключены образы всех низших вещей. В зодиаке двенадцать знаков и тридцать шесть деканов, что в целом дает сорок восемь универ-

*сальных фигур*, к которым можно прибавить еще триста шестьдесят, согласно числу градусов зодиакального круга (*ibid.*, I). Эти *фигуры* представляют собой то самое место, где по кругу движутся семь планет, образующих определенные аспекты (то есть взаиморасположения звезд). «Звездные дары» суть свойства планет согласно их взаимному положению, которое, в свою очередь, зависит от «благоприятного времени» (*tempora opportuna*).

Поскольку человеческое тело есть образ физического космоса, каждая из семи планет имеет в нем свою зону влияния. Эти соответствия называются *астральной мелотезией* и составляют основу доктрины, изложенной в «Ятроматематике», приписываемой Гермесу Трисмегисту<sup>14</sup>:

Soli oculus dexter, Lunae sinister.

Saturno auditus, auresque, Iovi cerebrum.

Cruor, sanguisque Marti, Veneri olfactus, gustusque.

Mercurio lingua, et gurgulio<sup>15</sup> \*.

Это теоретический принцип построения *homines phlebotomici* [«человечков для кровопускания», изображений людей с наглядно обозначенными на них соответствиями планет частям тела], или образов, в точности показывающих влияние планет, знаков и деканатов на человеческое тело. В самом деле, поскольку планеты, знаки и деканы образуют порой весьма сложные сочетания, необходимо почти для каждой планетарной позиции составить новый список соответствий, создать нового *homo phlebotomicus*<sup>16</sup>.

---

\* Солнцу глаз правый, [принадлежит] левый — Луне,  
Слух же Сатурну и уши, Юпитеру мозг,  
Марсу же кровь, обоняние Венере и вкус,  
Язык же с гортанью Меркурию.

Выбор лекарственных средств полностью зависит от точной трактовки этих фигур, то есть лекарство назначают, учитывая положение планет и знаков, управляющих в данный момент данным участком тела. «Чтобы узнать участь больного, то есть вылечить его, продолжают пользоваться странными механизмами подсчета, которые основаны на астрологических данных; такова, к примеру, „сфера Питосириса“, изобретенная в I веке н. э. Чтобы излечить больного, необходимо помнить, что, согласно греческому принципу мелотезии, его анатомией и физиологией управляют звезды: каждый знак зодиака контролирует определенную часть тела; каждая планета «руководит» определенным органом. Хирург не сможет оперировать больной член, если, к примеру, Луна находится в знаке зодиака, которому подчиняется этот самый член, иначе влага этой планеты вызовет самые серьезные осложнения»<sup>17</sup>.

В пятой главе «О стяжании жизни...» Фичино описывает доктрину астральной мелотезии, в шестой и десятой главах того же сочинения говорит о происхождении *homo phlebotomicus*, не вдаваясь, однако, в подробности<sup>18</sup>. Если сравнить объем текста, который он уделяет научным построениям реально существовавшего ятроматематика Иоганна Хассфурта<sup>19</sup>, можно сделать вывод, что речь идет о довольно второстепенном, хотя и необходимом, сюжете в системе фичиновской магии. На самом же деле Фичино в высшей степени занимает не исцеление телесных недугов, но очищение духа и всякого рода духовные дары, которые практик может получить при условии благоприятного расположения небесных светил.

Напомним, что из семи планет три, именуемые Фичино «Тремя грациями» (Солнце, Юпитер и Венера), оказывают благоприятное влияние, Марс и Сатурн — пагубное, а Меркурий относится то к одной, то к другой группе. Как возмож-

но привлечь благоприятное воздействие планет на пнеуму конкретного человека?

«Если ты хочешь, чтобы тело твое и дух оказались насыщены духом одного из космических посредников, например Солнца, среди металлов и камней следует отыскать те, что являются по преимуществу „солнечными“, то есть использующих солнечную энергию, равно и среди растений, животных, но главное — среди людей. [Следует список „солнечных“ металлов, камней, растений, животных и людей.] Точно так же, если ты хочешь насытить свое тело добродетелью Юпитера, в день и час Юпитера перемести свое тело под покровительство Юпитера и среди множества вещей выбирай те, что принадлежат Юпитеру [Следует список]. Что же касается Венеры, ее защиту и покровительство привлекают с помощью голубей, горлиц, трясогузок, а также прочих вещей, обнаружить которые нам не дает целомудрие» («О стяжании жизни...», I)<sup>20</sup>.

В зависимости от вида деятельности, которую необходимо стимулировать, все планеты важны в равной степени: Сатурн ведает высшей философией и оккультизмом, Юпитер — естественной философией и политикой, Марс — *certamina virilis* [спортом, «мужскими соревнованиями»], Солнце и Меркурий — красноречием, музыкой и почестями, Венера — празднествами, а Луна — источниками питания (*ibid.*, II). Влияние планет на части нашего тела определяет вид астрологических лечебных средств, которые следует назначать в данном конкретном случае (*ibid.*, VI). Впрочем, фармакология является одной из важнейших разделов магии (*ibid.*, XI, XIII). И в заключение — лаконичная формулировка: *Res naturales atque etiam artificiosae habent virtutes a stellis occultas: per quas spiritum nostrum stellis eisdem exponunt* (*ibid.*, XII) — «Как природные, так и искусственные вещи обладают скрытыми свойствами, которые сообщают



им звезды: через которые наш дух (они) проявляют с помощью тех звезд]».

### *Приманки*

Цель пневматической магии Фичино — улучшить духовное, физическое, психическое и социальное состояние того, кто производит магическое действие, или его клиента. Основные виды деятельности мага — магия и медицина. Растения, камни, металлы и прочие субстанции, используемые в зодиаке в зависимости от положения планет, оказывают благоприятное влияние на дух мага или состояние здоровья больного. Амулеты, талисманы и образы могут, в зависимости от конкретных обстоятельств, иметь либо профилактический, либо лечебный эффект. Разумеется, одни и те же снадобья могут быть использованы для достижения совершенно различных результатов: социальный успех, легкость в обучении или выполнении профессиональных навыков, гармония в межличностных отношениях, и так далее. Нетрудно представить себе, что для всякого предприятия существует благоприятное расположение светил и средство воспользоваться этим обстоятельством. Что касается самого Фичино, его основной интерес направлен на магию и ястроматематику.

Совокупность магических средств — это множество субстанций, которые находятся в определенных взаимоотношениях, определяемых звездами. Их можно использовать непосредственно или опосредованно. В первом случае речь идет о простейших снадобьях или талисманах. Во втором — это более сложные предметы и объекты, изготовленные в «благоприятные времена», чтобы накопить в них благотворное влияние определенной конфигурации карты звездного неба. «Астрологическим образам, изготовленным в

камне или металле, приписывают зачастую чудесные добродетели» («О стяжании жизни...», XII). Использование талисманов отнюдь не противоречит свободной воле. В своем труде «Зеркало астрономии» Альберт Великий объясняет, что осознанный выбор благоприятного момента вовсе не ограничивает свободную волю, пренебрегая выбором удачного времени при каком-либо важном начинании, человек не выказывает свою свободу, напротив, в этом выборе он лишь злоупотребляет свободной волей» (*ibid.*). «В „Centiloquium“\* Птолемей утверждает, что низшие формы подвержены множеству астральных влияний. Вот почему древние мудрецы изготавливали некоторые образы, когда планеты перемещались в небесные фигуры, чьи конфигурация почти совпадали с очертаниями земных вещей»<sup>21</sup> (*ibid.*, XIII).

Мы не собираемся пересказывать здесь доктрину образов, которую Фичино излагает на основе герметических, неоплатонических и арабских источников. Мы уже знаем, что каждой планете соответствует целый ряд земных вещей (*ibid.*, XIV, XV). Они являются сырьем для изготовления астрологических талисманов. Во всяком случае, Фичино полагает, что они более низкого свойства, чем снадобья и мази (*ibid.*, XV).

### *Благоприятные времена*

*Tempora opportuna* [удачные, подходящие часы (времена)], чтобы сорвать лекарственное растение или чтобы изготовить снадобье или талисман, полностью зависят от положения планет в зодиаке и в их небесных «домах» (о «домах»

---

\* «Centiloquium» — буквально: сто речений; сборник афоризмов на астрологические темы, приписываемый Птолемею. — М. Ф.

см. Приложение I). Приготовления к этим астрологическим процессам варьируются по степени сложности в каждом конкретном случае. От самых простых (главы IV, VI, XV) до самых сложных (гл. XVIII), все они отвечают одному и тому же принципу, изложенному выше. Достаточно привести один пример:

«Чтобы получить долголетие, нужно поместить на сапфире<sup>22</sup> образ Сатурна, имеющий следующий вид: „Старик, сидящий на высоком троне или на драконе; голова его покрыта лоскутом темного полотна, а в поднятой над головой руке он держит серп или рыб и одет в темные одежды“» (гл. XVIII).

Подобные образы в большинстве своем заимствованы из «Пикатрикса». Они соответствуют планетам и персонализированным сущностям зодиака (знаки, деканы, градусы), изобретение которых «Пикатрикс» приписывает индейцам<sup>23</sup>. Достаточно одного примера, чтобы показать сходство обоих описаний: «В первой декаде Овна появляется человек с красными глазами, с длинной бородой, обернутой куском белого льняного полотна, он размахивает руками при ходьбе, опоясан красным шарфом поверх красного одеяния, стоит, выставив вперед ногу, словно всматривается, что происходит перед ним»<sup>24</sup>.

Похоже, эти описания — плод фантазии мага, когда тот обращался к планетам с мольбами. Впрочем, в «планетарных молитвах» «Пикатрикса» есть перечисление качеств, приписываемых определенным звездам, и, вполне вероятно, маг произносил их, неотрывно глядя на образ звездного божества. «О властитель, чье имя божественно, а могущество велико, высший властитель, властитель Сатурн, ты, Холод, Бесплодие, Мрак и Гибель; ты, чья жизнь подлинна, а слово истинно, ты, Мудрый и Одиноким, ты, Непостижимый; ты, который держишь обещания; ты, слабый и

усталый, ты, у кого больше всех забот и тревог, ты, не знающий ни радости, ни наслаждений; коварный старец, превзошедший всех в искусстве обмана, ты, лживый, мудрый и разумный, кто приносит благоденствие или разорение, кто делает людей счастливыми или несчастными! Заклинаю тебя, о Высший Отец, твоим благорасположением и твоей великодушной добротой, сделай для меня то-то и то-то [...]»<sup>25</sup>.

Нетрудно понять, насколько тесны связи между собственно магией, искусством памяти и изготовлением образов, в частности вырезанных из камня. Судя по всему, талисманы представляли собой персонифицированные сущности зодиака, которые маг закрепил в памяти и запечатлел в своей фантазии, чтобы использовать в необходимых ему целях. Каждый призыв к такой сущности сопровождался их немедленной визуализацией. Наделенные автономным существованием и являясь *действительно* в пневматическом аппарате опытного мага, эти странные персонажи, в сущности, не что иное, как пресловутые *демоны*, обитающие во всем пространстве мироздания.

## ГЛАВА VII

# ДЕМОНИЧЕСКАЯ МАГИЯ



### 1. НЕКОТОРЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕМОНОЛОГИИ

Кому не известны эти когорты демонов христианства, самые безобидные деяния которых — подвергать испытанию человеческую природу (сон, голод, эротическое желание), воздействуя на людей, которые в своей гордыне считали себя выше всего этого? Без сомнения, демоны были также способны порождать таящие в себе угрозу явления кинетического порядка, которые едва ли не стали причиной гибели некоторых святых и которые не сводятся к простым галлюцинациям.

Искусство Средних веков и Возрождения приписывает им самые причудливые и самые отталкивающие формы, заимствованные у животного мира: от жесткокрылых насекомых до десятиногих крабов, от пресмыкающихся голотурий до амфибий, от рыб оксиринхов\* до ящеров в пан-

---

\* Оксиринх (*греч.* остроноса) — наименование ряда рыб, в частности акулы мако.

цире, а также всякого рода змеевидные, рукокрылые и даже летучие рептилии, которые в какой-то степени предвосхищают открытия палеонтологов<sup>1</sup>.

Последователи «Халдейских оракулов» могли выявить некоторые загадочные сущности, богиню Гекату, например, и души греческих героев и знаменитых философов, таких как Платон.

Воззвание к богам зачастую сопровождалось их появлением (*autophaneia*)<sup>2</sup>. Весьма характерно появление Гекаты: «...Так говоря, посмотри на ребенку подобное пламя, в воздухе пляшущее, над волною стелясь [утомленной], на не Имеющей формы огонь, предваряемый звуком, на изобильный над нивой шумящую свет воссиявший; в свете увидишь коня, наделенного собственным блеском, а на спине его быстрой — дитя, оседлавшее зверя, огненноликое, в злато одетое или нагое, стрелы пускающее или [только] стоящее прямо»<sup>\* 3</sup>.

В своей практике маги часто использовали золотой диск (*strophalos*), инкрустированный таинственными знаками, с сапфиром посередине. Его можно было поворачивать с помощью кожаного ремешка, в то время как теург произносил магические формулы и время от времени испускал нечленораздельные звуки, имитирующие крики животных, дабы напугать злых духов. Инструмент, которым пользовался еще Прокл, один из последних неоплатоников, назывался *Iunx*, по греческому именованию вертишейки (*iunx*), огненно-рыжей птицы, передающей послания между миром умопостигаемым и миром чувственным<sup>4</sup>. С помощью *Iunx*'а Прокл был способен вызвать дождь, как и создатель

---

\* Пер. А. Большакова. Цит. по: [http://teurgia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=31:2010-01-08-23-52-56&catid=74:2010-01-30-03-06-34&Itemid=98](http://teurgia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=31:2010-01-08-23-52-56&catid=74:2010-01-30-03-06-34&Itemid=98)

«Оракулов» Юлиан, который хвалился, что смог совершить это в 174 году, когда участвовал в качестве простого солдата в военном походе Марка Аврелия. (К сожалению, трудно в точности установить, кто именно сотворил данное чудо, поскольку эту заслугу оспаривали воины-христиане Молниеносного легиона, солдаты-язычники, а также некий египетский маг, имя которого неизвестно<sup>5</sup>.)

Во всяком случае, золотой диск теургов был испещрен магическими знаками — такие же появляются на халдейских талисманах, — вероятно, это представленные в графической форме символы, которые, будучи «посеяны» высшим разумом по всему миру, так же произносились в виде торжественных заклинаний (*synthêma*)<sup>6</sup>. В некоторых случаях эти фигуры, возможно, представляли *символ, характер*, вписанный «в сердце», то есть в душу человека, и состоящий из комбинации полукружий и греческой буквы Х. У многих греческих героев имела такая диаграмма и мистическое имя, позволяющие теургам отвлечь от них опасность. Михаил Пселл, византийский платоник, сообщает, что Юлиан Халдейский якобы взывал к душе Платона, задавая ей множество вопросов. Согласно Хансу Леви, одному из самых авторитетных толкователей «Халдейских оракулов», душа Платона должна была явиться в качестве светящейся геометрической фигуры. Представление о том, что человеческая душа состоит из полукружий и буквы Х, взято из платоновского «Тимея» (34b, 36b), где космическая душа состоит из частей, сложенных крест-накрест наподобие буквы Х, и каждая согнута в круг, причем концы сходятся в точке, противоположной точке их пересечения. Христиане, по свидетельству Юстина Мученика, полагали, будто эта фигура имитирует крест на изготовленном Моисеем штандарте в виде Медного змея (Чис 21, 9)<sup>7</sup>.

Наряду с богами, героями (эросами) и великими историческими персонами, как Платон, были и другие сущности, которые, согласно халдеям, населяли мир сверхъестественного, порой открываясь человеческому взору. Это были демоны, добрые или злые. Платоники Плутарх из Херонеи и Апулей из Мадавры, а также неоплатоники Порфирий и Ямвлих различали два вида демонов: те, кто постоянно обитали в потусторонних зонах, и бесплотные человеческие души, которые превратились в демонов на тысячу лет, а затем вновь вернулись в цикл метосоматоза.

Природа, сущность (*physis*), то есть подлунная зона, была населена воздушными, водными и земными демонами, которые вызывали космические катастрофы и человеческие страсти. Они имели животное обличье — чаще всего собачье: «Так, из [обширного] чрева Геи-Земли вырываются [к свету] подземные своры, истинной участи смертных открыть не способные [людям]»<sup>8</sup>. Главным злым демоном был Гадес, чье inferнальное войско пытались сокрушить с помощью жертвоприношений камнями и растениями, теми же, какие служили для очищения колесницы души. Также использовали различные амулеты, талисманы, заговоренные фигурки, отгоняли злых духов, оглашая воздух грохотом инструментов из бронзы<sup>9</sup>.

Все основные работы по платоновской демонологии были переведены Марсилио Фичино на латинский язык. Это трактаты Порфирия («О жертвоприношениях, богах и демонах»), Ямвлиха («О египетских мистериях»), Прокла («О душе и демоне», фрагмент прокловского комментария к платоновскому «Алкивиаду», I; «О жертвоприношении и магии») и Михаила Пселла («О демонах»).

Порфирий сообщает нам, что, согласно Проклу, существует множество демонов, одним поклоняются открыто,



как божествам, другие становятся объектом тайного поклонения. А есть и другие, которыми люди пренебрегают, они легко могут отомстить за это.

Как привлечь благосклонность демонов? Молитвы и жертвоприношения очень полезны, поскольку добрые демоны, обитающие в высях подлунного мира, могут даровать нам любые милости, какие только бывают на свете. Что же касается демонов злых, которые живут ближе к земле, необходимо заручиться, по крайней мере, их беспристрастностью, ведь, когда они разгневаны, их действия могут причинить вред. В самом деле, они обладают нематериальным телом, которое смертно и нуждается в питании. Когда им досаждают или противоречат, они способны на любое зло, они могут вызвать любые пагубные страсти в душах отдельных людей, но также и различные материальные явления глобального порядка, такие как землетрясения или гибель урожая. Чем они питаются? Поскольку их тела представляют собой нечто вроде испарений, они наслаждаются запахом мяса, крови, всякого рода курений. Вот почему их так много в местах, где приносят в жертву животных. Мудрый человек, зная, что там, где есть кровоточащая плоть, будут и злые демоны, предпочтет вегетарианство мясоедению, подражая тем самым умеренности и воздержанности аскетов.

Ямвлих дает нам еще более ценные сведения о потусторонних существах, которых он делит на несколько видов: на самом верху обитают высшие боги и души светил и небесных богов; затем архангелы, ангелы, демоны, герои (эросы), владыки и бестелесные человеческие души<sup>10</sup>.

Именно демоны должны помещать души в земные тела; а герои (эросы), напротив, должны оживлять, даровать разум, оберегать души и освобождать их от тел.

В тексте Ямвлиха примечательно то, что «все высшие сущности можно призвать, и они явятся под разными обликами», в зависимости от того, к какой категории относятся. Неоплатоник стремится подробно описать все проявления этих невидимых сущностей. Боги, архангелы и ангелы в своих обликах просты и единообразны. Демоны, начала-ангелы, герои (эросы) и человеческие души могут иметь разнообразные и сложные видимости. И впечатления от этих явлений также различны: боги величественны и услужливы, архангелы ужасны ликом, но нежны, ангелы пленительны, демоны устрашающи, герои (эросы) внушают меньше почтения, чем они, начала светоносны, господства враждебны и вредоносны, души подобны героям (эросам).

Появление богов, архангелов и ангелов не вызывают никаких смятений. Демоны, напротив, нарушают порядок и внушают страх. Ангелы-начала величественны и спокойны. Герои (эросы) подвижны и торопливы. Господства громко шумят. Души подобны героям (эросам), но в них меньше упорядоченности и постоянства.

Боги, архангелы и ангелы бесподобно прекрасны. Демоны в своей сущности тоже красивы, герои (эросы) тоже могут быть прекрасны в проявлениях своей храбрости, у ангелов-начал красота — главное качество, а вот красоты ангелов-господств излишне вычурны. Красота душ может быть демоническая и героическая.

Стремительность и эффективность присущих им деяний возрастает в зависимости от иерархии. Так, например, начала воздействуют властью и силой, между тем как господства действуют с пафосом и величавостью, превосходящими реальный результат.

Когда появляются боги, оказывается задействовано все небо целиком, и смертные не могут вынести этого зрелища,

излучающего столь яркий свет. Архангелы занимают лишь часть неба, они ярко сияют и несут в себе символы. Ангелы не столь яркие и не такие величественные. Очертания демонов уже доступны глазу, а исходящий от них свет вполне приемлем. Размеры героев (эросов) менее внушительны, а их облик благороден; начала огромны; господства наполнены воздухом, надменны и заносчивы, души бывают разными по размеру, но меньше, чем герои (эросы).

Разумеется, существуют также и злые демоны. Как утверждает Прокл, герои (эросы), демоны и ангелы суть высшие существа, которые могут являться невыразимо прекрасными. Но есть еще и злые демоны, они тем более опасны, что могут являть себя в облике демонов, несущих добро, чтобы сбить с толку того, кто совершает жертвоприношение (II, 1909–1910).

Будучи осведомлены о свойствах и возможностях демонов, к которым они могут взывать с помощью природных субстанций, маги обладают способностью расспрашивать их о высших божествах. Ведь демоны хорошо осведомлены о богах и способны передавать свои познания ученикам и последователям. Так что маги через посредство демонов имеют доступ к самим божествам (II, 1929)!

Неоплатоники различали демонов, действующих благотворно, обитающих в верхних пространствах воздуха, от пагубных демонов, живущих ближе к земле. Для платоника-христианина Михаила Пселла все демоны злые. Как и ангелы, они обладают пневматическим телом. Но если у ангелов тела сияющие, то тела демонов затемнены.

Пселл сообщает нам, что с учением о демонах, достаточно странным, он ознакомился благодаря отшельнику Марку Херсонесскому. Тот утверждает, что демоны способны испускать семя и рождаться в телах животных. У них

имеются члены, и коль скоро они питаются, то и испражняются. Пищей им служат дух и различного рода испарения организма, они вдыхают их и впитывают, словно губки. Марк, сведущий в демонологии, выделяет несколько видов демонов, их многообразие поражает воображение: «...весь воздух над нами и вокруг нас, вся земля, море и земные недра изобилуют демонами» (II, 1940). Существует шесть категорий демонов: те, что обитают в пламени, которое соприкасается с верхней зоной воздуха, «на варварском языке они именуются *Leliureon*, что означает „огненные“» (это подлунные демоны); воздушные демоны, земные, водные, подземные и последняя категория — те, что «избегают света, невидимы, сумрачны и холодными страстями вызывают гибель и разрушения» (II, 1941). Хотя все эти демоны зловредны и пагубны, три последние категории особенно опасны. Ведь деяния подлунных, воздушных и земных демонов — из области духовной, в то время как деяния прочих — материальны. Первые «развращают душу фантазиями и размышлениями» (в частности, воздушные и земные демоны вызывают эротические фантазии). Все это нетрудно объяснить, поскольку демоны, обладая пневматической сущностью, могут принимать любые формы и окрашиваться в любые цвета по своему желанию, являясь человеческому разуму в обманчивых обликах. «Принимая эти формы, они внушают нам определенные действия и решения и дают различные советы. Они воскрешают в нас память о былых наслаждениях и в состоянии сна или бодрствования, порождая в нас иллюзию страстей, воздействуют на паховую зону, и, таким образом возбуждая нас, предлагают свои тела для безнравственных совокуплений, особенно если нас и самих склоняет к этому истекающая из нас горячая влага» (*ibid.*).

## 2. ДЕМОНЫ И ЭРОС

Доктрина суккубов и инкубов вплоть до XVIII века будет объектом весьма специфических дебатов, на которых имеет смысл остановиться подробнее.

Хотя Марк-отшельник и признает, что демоны могут предстать и с мужскими половыми органами, он все же полагает, что все они обладают женской природой и, не имея четко выраженной, постоянной формы, способны по собственной воле явить взору любой обманчивый облик (II, 1942).

Далеко не все специалисты по магии с XV вплоть до конца XVII века убеждены, что демоны могут испускать семя и производить на свет потомство, хотя в таких полуофициальных трактатах, как «Молот ведьм» (появился в 1486 году) и в работах Дель Рио конца XVI века, отстаивается именно эта точка зрения.

Согласно самому распространенному мнению, высказанному Жаном Винети, инквизитором из Каркассона, в «Трактате против призывающих демонов», демоны транссексуальны. Действуя как суккубы рядом с мужчинами, они забирают его сперму и затем доставляют ее в вагину женщины, выполняя роль инкубов. Это вполне умеренная позиция, которую разделяет, в числе прочих, отец Альфонсо де Спина в своем сочинении 1460 года «*Fortalitium fidei*» [«Крепость веры»]<sup>11</sup>. Согласно де Спины, монахини, имеющие плотскую связь с инкубами, просыпаются «нечистыми, словно занимались любовью с мужчиной»<sup>12</sup>.

Пьер Ноде, автор труда, озаглавленного «Протест против отвратительных грехов ведьм, колдунов, чародеев, магов, предсказателей и тех, кто соблюдает суеверия, которых в настоящее время очень много во Франции (Париж, 1578), убежден, что почти у всех колдуний есть плотская связь с инкубами, а у колдунов — с суккубами, а еще они совокупляются с трупами, в которых дьяволы вдохнули жизнь»<sup>13</sup>.

Жан Боден в своей «Одержимости колдуний» (Париж, 1580) сообщает нам, что по-валлийски и по-пикардийски суккубы называются *кошмары*\*<sup>14</sup>.

Иорданус из Бергамо («*Quaestio de Strigis*» [«Разыскание о ведьмах»], рукопись, 1470) рассказывает, что епископ из Вероны, знаменитый гуманист Эрмолао Барбаро, сообщил ему о мужчине, у которого пятнадцать лет в любовницах была суккуба<sup>15</sup> [женский демонический дух], и историями подобного рода изобилуют рассказы о колдуньях.

Йоханнес Хенрикус Потт, написавший в конце XII века (Иена, 1689) трактат «*Specimen Juridicum de Nefando Lamiarum cum Diabolo Coitu, in quo abstrusissima haec materia delucide explicatur, quaestiones inde emergentes curata resolvuntur, variisque non injucundis exemplis illustratur*» [«Наглядное правовое доказательство гнусного сношения ведьм с дьяволом, в коем эта наитайнейшая материя прозрачно объясняется, а возникающие вопросы внимательно разрешаются, украшенное разными небезынтересными примерами»], поддерживает точку зрения Дель Рио, приводит «забавные истории», например, такие: поскольку инкубы принимают обличье животных, есть женщины, которые, вступив в мерзкую связь с демонами, производили на свет различных животных (льва, кота, собаку и так далее) или чудовищ. Самый любопытный случай, который он приводит со слов Филиппа Людвиг Элиха («Демоническая магия», Франкфурт, 1607) — это рассказ о женщине, которая после совокупления с демоном в виде петуха ежедневно несла яйца<sup>16</sup>.

---

\* *Фр.* *sauchemar* считается составным словом, возникшим из сложения *фр.* «*caucher*» — «бить», «давить» и «*таге*», пикардского варианта общеевропейского наименования злого духа, суккуба (ср. славянское «кикимора», родственное обозначению злого духа женского рода мара, откуда, возможно, *жарг.* *воровск.* «маруха» — «любовница, сожительница». — М. Ф.

Проблема потомства демонов вызывала живейший интерес еще в XVIII веке, поскольку академическое сочинение на эту тему Джоана Клейна (19 ноября 1698, Росток) переиздано в 1731 году под заглавием *Examen juridicum judicialis Lamiarum Confessionis se ex nefando cum Satana coitu prolem suscipisse humanum* [«Правовое судебное рассмотрение на основе признаний ведьм, может ли из гнусного сношения с Сатаной заняться человеческое потомство»]. Клейн утверждает, что демоны могут иметь детей от несчастных женщин, которых они соблазнили: «В различных юридических протоколах можно прочесть признания колдуний, что мерзкая плотская связь с Нечистым Духом доставляла им больше наслаждения, чем сожителство с собственными законными мужьями. Нередко случалось, что после этих гнусных содомитских сношений рождались живые дети»<sup>17</sup>.

Людовико Мария Синистрари д'Амено, чей трактат «О демониалитете и бестиалитете инкубов и суккубов», написанный в конце XVII века, переведен на французский Изидором Лизье и напечатан в Париже в 1875 году, гораздо более оригинален. Он полагает, что инкубы и суккубы — не демоны, а существа, именуемые по-французски *follets*, по-итальянски *folletti*, по-испански *duendes*, что-то вроде *домовых*. Это не духи, враждебные христианской религии, просто им доставляет удовольствие противиться целомудрию, *contra castitatem*. Синистрари д'Амено не согласен с идеей транссексуальности домовых. Они сами способны извергать семя; после соития с человеческой особью на свет появляются существа в человеческом обличье, наделенные душой, которая может быть спасена или проклята, наделенные долголетием, намного превосходящим продолжительность человеческой жизни. Они способны по собственной воле расширять или удлинять свои тела, заполнять промежутки между материей; они формируют организованные сообщества со своими правителями и поселениями<sup>18</sup>.

Апологеты инквизиции неизменно сообщают нам подробности сексуальных связей между колдунами обоего пола и демонами. Один из крупнейших авторитетов XVI века в данной области — Николя Реми, поэт и личный советник герцога Лотарингского, автор сочинения *Daemonolatria, ex judiciis capitalibus nongentorum plus minus hominum qui sortilegii crimen intra annos quindecim in Lotharingia capite luerunt* [«О почитании демонов, на основе примерно девятиста основных приговоров тем, кто по обвинению в кощунстве был схвачен в Лотарингии в последние пятнадцать лет»] (Лион, 1595). Трактат заканчивается этими стихами по-французски, в которых Реми не без удовольствия описывает неслыханные пытки, в которых явно знал толк, и делает следующий вывод:

Судьи, не опасайтесь показаться суровыми,  
Приговаривая колдуний к наказанию;  
[...] Грядущие века будут восхвалять вас за ваше правосудие.

Воздавая должное уверенности автора, следует все же признать, что Реми, к счастью, ошибался. Во всяком случае, изучив за пятнадцать лет материалы около девятисот судебных процессов о ведьмах, он дает нам самые живые, интересные и самые авторитетные описания связей с демонами:

«Все, кто имели сексуальные сношения с инкубами или суккубами, заявляют единогласно, что трудно представить себе или описать нечто более отталкивающее и отвратительное. Так, один из обвиняемых, Петр Арментарий из немецкого Дальхейма сообщает, что, когда он сжимал в объятиях свою Абраэль, все члены становились твердыми и жесткими. А другой обвиняемый, Эрик Хеннезий из французского Вергалия утверждает, что ему казалось, будто у его Сквацебурги (Абраэль и Сквацебурга — имена суккубов)



вместо вагины ледяная дыра, и он так и не познал оргазма. Что же касается колдуний, они заявляли, что мужские органы демонов такие огромные и твердые, что при их проникновении они чувствовали нестерпимую боль. Некая Алис Дриже на пальцах демонстрировала собранию, насколько эрегированный член ее демона был длиннее кухонного тагана [подставки для вертела на открытом огне (*landier*) либо же подставки для дров в печи (*chenet*)] и уточняла, что у него не было ни мошонки, ни яичек. Другая женщина, Клодин Фелле, старалась избежать острой боли при сношении, производя вращательные движения, когда в нее вводили член огромных размеров, который не могла бы вместить ни одна женщина [...]. Эти несчастные часто жаловались, что демоны их душат, но прекратить сношение они не могли [...]. И все-таки некоторые из них в этих отвратительных ледяных объятиях достигали оргазма»<sup>19</sup>.

В южных областях Пиренеев демон отличается буйным нравом: схватив колдунью *con su mano yzquierda (a la vista de todos) la tendia en el suelo boca abaxo, o la arrimaba contra un arbol, y alla la conocia somaticamente* [своей левой рукой (на виду у всех) он укладывал ее на землю ничком или прислонял к дереву и там познавал ее телесно]<sup>20</sup>. Это вид сношения не менее болезнен (*El Demonio la tratò carnalmente por ambas partes, y la desflorò y padecia mucho dolor*) [Демон имел ее телесно с обеих сторон и лишил ее девственности, при этом причинив сильную боль]<sup>21</sup>, кроме того, вовлекая несчастную в смертный грех содомии.

Видно, какой моральный (и физический) ущерб якобы инкубы и суккубы. Нам остается еще рассмотреть социальный ущерб, а также происхождение этих злобных существ.

## 3. КОЛДУНЬИ И ОДЕРЖИМЫЕ

Активность демонов особенно заметна в области недозволенного эроса, но отнюдь не сводится только к нему, вопреки мнению оптимиста (или «минималиста») Синистрари д'Амено. Нет необходимости ссылаться на «Молот ведьм» или на труды Дель Рио, чтобы убедиться: колдунам вменяют в вину не только те преступления, которые они совершали при посредничестве демонов.

Иоганнес Нидер, автор работы *Formicarius. De Visionibus et Revelationibus* [«Муравейник. О видениях и прорицаниях»] 1435–1437, уже указывал семь видов порчи, или ущерба, какой колдуны обоих полов могут нанести человеческому обществу: внушать любовь или ненависть, вызывать импотенцию, насылать болезни, душевные расстройства, вызывать смерть и уничтожать чужое имущество<sup>22</sup>. Нидер не относится к представителям радикального течения, которые несколько лет спустя будут рекомендовать смертную казнь для колдунов, а в 1468 году им удастся превратить такое преступление, как колдовство, в *crimen exceptum* [тяжелейшее, исключительное преступление], что делало возможным любые юридические злоупотребления<sup>23</sup>. Напротив, Нидер признает значение старого документа под названием *Canon*, или *Capitulum Episcopi* [«Епископский канон»], обнаруженного писателем и духовным лицом Регино Прюмским (*De Ecclesiasticis Disciplinis* [«О церковной дисциплине»], с. 906; lib. II, с. 364) из так называемых актов «Анкирского собора», впрочем, следов данного документа там не обнаружено. Епископ Бурхард Вормсский и итальянский монах Грациан признают этот документ каноническим, а святой Фома, который также признает авторитетность данного источника, цитирует постановление Аквилейского церковного собора, где, впрочем, никакой документ

подобного рода не упомянут. По этой причине Леа полагает, что это фальшивка, сфабрикованная в начале X века самим Регино<sup>24</sup>.

Как бы то ни было, Епископский канон выражает официальную позицию Церкви вплоть до появления «Молота ведьм», и даже после, если какое-либо религиозное или светское лицо осмеливалось оспаривать изложенные там утверждения.

Епископский канон не отрицал ни существование дьявола, ни существование колдуний. Но в нем утверждалось — и это было особенностью данного документа, — что колдовские деяния (шабаш, полеты), осуществленные «злыми женщинами, одержимыми дьяволом», являлись «дьявольским наваждением и галлюцинацией». Иными словами, не физическая реальность, а фантазмы: «Кто настолько глуп, чтобы поверить, будто все эти вещи происходят не в воображении, а в действительности?»<sup>25</sup> Еще один весьма влиятельный документ XII века, *Liber de Spiritu et Anima* [«Книга о душе и духе»], приписываемый святому Августину, укрепляет непререкаемый авторитет *Епископского канона*, делая из колдуний *quaedam mulierculae post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae*<sup>26</sup> [известных женщин (легкого поведения), обратившихся к дьяволу и соблазненных демоническими видениями и причудливыми фантазиями]. Что же касается святого Фомы, он достаточно категоричен: «Говорят, что эти женщины отправляются на шабаш мысленно, в воображении, что туда устремляется их дух; но это не тот дух, который, будучи субстанцией души, действует вне тела. Нет, образуются особого рода иллюзии [*visa*], это фантазия души [*in phantastico animae*]»<sup>27</sup>.

История, упомянутая впервые Нидером в его «Муравейнике» и часто повторяемая впоследствии, позволяет понять, каким образом колдуньи получали свои видения (полеты, шабаш). Нидер рассказывает, что некий монах-доминика-

нец, встретив одну из таких *mulierculae*, которая утверждала, будто летит на шабаш, попросил позволения присоединиться к ней. Женщина *натерла тело какой-то мазью*, прочла заклинание и уснула сном столь беспокойным, что упала с кровати и ударилась головой об пол. Убежденная, будто летала в далекие края, она была весьма удивлена, когда монах рассказал ей, что она не покидала своей комнаты<sup>28</sup>.

Прозвища *pixidariae* и *baculariae*, которые давали колдуньям, показывают, какую важную роль в их практике играли баночка с мазью и черенок метлы<sup>29</sup>. Джорданс из Бергамо прямо говорит, что они садились верхом на метлу, натертую мазью, или натирали мазью подмышки<sup>30</sup>. Изучая рецепты колдовских мазей, мы тут же поймем, почему все было именно так.

Известно множество рецептов<sup>31</sup> мазей, которые, наряду с различными прочими ингредиентами, чей перечень следовало бы тщательным образом изучить, содержат некоторые активные компоненты, извлеченные из растений, принадлежащих в большинстве своем к семейству пасленовых, такие как *Datura stramonium* [дурман обыкновенный], *Hyoscyamus niger* [белена черная], *Atropa belladonna* [беладонна, или сонная одурь], аконит, *Solanum nigrum* [паслен черный], *Physalis somnifera* [витания снотворная], *Helleborus niger* [морозник черный] или *Cannabis indica* [конопля индийская], используемые по отдельности или в сочетании. Среди этих наркотических и галлюциногенных растений чаще всего использовались *Datura* [дурман], которую еще называли «травой колдунов» или «травой дьявола», и *Solanum nigrum* (черный паслен [дурман принадлежит к семейству пасленовых])<sup>32</sup>.

Церкви было известно о том, как мазь, приготовленная из экстрактов растений, связана с феноменом колдовства. В 1528 году церковный собор Буржа постановил преследовать в судебном порядке сборщиков растений. В 1557 году

епископ Валанса и Ди де Мулюк запретил священникам причащать и соборовать сборщиков растений, та же мера была утверждена в 1618 году синодальным уставом епископа, управляющего епархией Сен-Мало, в 1638 году синодальным уставом епископа Кагора, затем святым Франциском Сальским, Арантоном д'Алекс, епископом женевским, Ле Камю, епископом Гренобля, и Жоли, епископом Ажена<sup>33</sup>.

В колдовской практике важную роль играет также черенок метлы. Множество источников сообщают нам, что именно его натирали мазью, и на гравюрах XVI века мы видим *обнаженных* колдуний, летающих на метле. А экстракты растений семейства пасленовых как раз и имеют эту особенность: они абсорбируются кожей, проникают в организм и там немедленно начинают действовать<sup>34</sup>. Самые чувствительные зоны тела — это половые органы у женщин и подмышки, отсюда понятно, какую роль играла метла<sup>35</sup>. Гипотеза, что «классические» колдуны, чье существование засвидетельствовано, по крайней мере, с X века, были знахарями, одурманенными наркотиками, — отнюдь не нова. Современная фармакология фактически не оставляет в этом сомнений, а антропологи в конечном итоге приняли эту гипотезу практически единогласно<sup>36</sup>. Разумеется, одного лишь единообразия применяемых средств не достаточно, чтобы объяснить единообразие галлюцинаций у колдуний. Эта проблема, с одной стороны, слишком интересна, чтобы не уделить ей определенного внимания, а с другой — мы не можем остановиться на ней в этом кратком обзоре, посвященном демонологии, поэтому решили посвятить ей особое приложение в конце нашего изложения (см. Приложение VII).

А пока ограничимся следующим: «классические» колдуны обоих полов были «людьми вне общества», которые, используя галлюциногены, проникали в сферу бессознательного. То, что они ощущали под влиянием различного рода снадобий, они принимали за реальность, полагая, что выпол-

няют определенные стереотипные действия. Постоянное употребление наркотических веществ неизбежно приводило к исчезновению и без того неустойчивых границ между состояниями сна и бодрствования. Колдуны жили в окружении своих фантазмов, которые в их собственном восприятии приобретали совершенно реальные черты. Неудивительно, что они вступали в сексуальные отношения с этими фантазмами и что эти самые фантазмы представляли порой в гротескном виде, как нам описывал Николя Реми и другие. Не стоит также забывать, что вагина у колдуний была одной из зон абсорбции наркотических средств, отсюда и большая вероятность воспалений и инфекций, что объясняет характерные ощущения сдавливания, которые, учитывая постоянное возбуждение, и вызывали особые эротические грезы. Физическая боль при контакте с черенком метлы и всасывание мази в фантазмагорическом плане превращались в болезненное совокупление с партнером, наделенным неимоверно огромным, иногда даже чешуйчатым, половым членом. «Холод» органа объясняется, вероятно, очень быстрым испарением некоторых компонентов мази. Что же касается сношения колдунов с их суккубами, образы и ощущения в меньшей степени поддаются объяснению, чем при связи колдуний с инкубами. Даже если колдуны натирали свои гениталии мазью, они в гораздо меньшей степени были подвержены болезненным ощущениям, и их сношения с фантазмами выглядят менее шокирующими. С другой стороны, суккубы также имели холодную вагину (*frigida specus*), и физическая причина данного феномена была такой же, как и в случае с инкубами.

«Сон разума рождает чудовищ». Известно, что галлюциногены являются одним из самых сильнодействующих средств, чтобы породить фантазмы, вызывать демонов. Отсюда — один шаг к тому, чтобы придать этим фантазмам реальные формы и признаки.

Еще один способ призвать демонов — на этот раз целиком искусственный — это представить себе их с помощью приемов мнемотехники.

И есть, наконец, третий случай: демоны проявляют себя, когда их специально не призывают: это душевная болезнь.

Весьма показателен пример господина Алексиса Винсена Шарля Бербигье де Тернев де Тем, богатого дворянина, урожденного города Карпантра, жившего во второй половине XVII века<sup>37</sup>. Он рассказывает нам о своем опыте в трех томах ценнейшей автобиографии, опубликованной в Париже в 1821 году, озаглавленной «Домашние духи, или Не все демоны из другого мира».

С 1813 по 1817 год господин Бербигье жил в особняке Мазарен в Париже, по адресу: улица Мазарин, дом 54, где его постоянно терзали эти самые «духи». Он, в свою очередь, весьма поднатерел в их ловле, благодаря чему приобрел своего рода титул «Истребитель духов», который торжественно водрузил над своим портретом.

Очевидно, признаки душевного заболевания проявлялись у господина Бербигье еще до приезда в Париж. В Авиньоне он обратился к некоему доктору Никола, который накладывал на него гипнотические пассы, весьма пугавшие пациента. В Париже он консультировался у ясновидящих и у мага Моро, который сам был не кем иным, как могущественным представителем домашних духов. Но похоже, приступ проявился во время сеанса гадания на картах Торо, который проводили для него две ясновидящие, Жаннетон и Ле Мансо, они, вступив в заговор с его тайными врагами, поместили господина Бербигье «под влияние дурной планеты». С тех пор доблестный истребитель духов не знал ни минуты покоя. Духи подстерегали его в спальне, следовали за ним по Новому мосту, до церкви Сен-Рок, пробирались даже в исповедальню Нотр-Дам. Не стоит удивляться,

что он решил посетить профессора Пинеля, врача знаменитой клиники Сальпетриер, который жил в доме № 12 на улице Пост. Каков же был его ужас, когда он увидел, что господин Пинель сам превратился в духа, в котором господин Бербигье узнал посланника Сатаны (другой врач, Никола из Авиньона, был провозглашен посланником Молоха). Господин Пинель не ограничился тем, что принял у себя нашего героя, он нанес неожиданный визит в его комнату, куда проник через отверстие в камине. Именно он хорошо рассчитанным ударом убил несчастного Коко, домашнюю белку господина Бербигье.

Чудовищное предательство господина Пинеля было не единственным разочарованием в жизни нашего несчастного, который принял решение во что бы то ни стало обороняться от нападений демонов. Он раздобыл специальные растения, иглы, серу и прочие вещества и принялся безжалостно преследовать этих духов, отлавливая и тысячами закупоривая в стеклянные бутылки.

Обеспокоенные нападениями непреклонного господина Бербигье, духи спешно направили к нему центуриона по имени Ротомага, тот сделал ему достойное предложение: вступить в их ряды. Наш герой гордо отверг его, после чего количество духов приумножилось. С ними был лично господин Пинель, вооруженный вилами, господин Этьен Приер, студент юридического факультета, ряженный в свинью, и так далее (Этьен Приер был, должно быть, сыном москательщика Приера, посланника Лилит). Обороняясь от врагов, господин Бербигье вынужден был прибегнуть к окуриванию, и густой дым встревожил соседей, которые вызвали отряд пожарных во главе со злобным брандмейстером.

Вот доказательство, что жертвой душевного заболевания может стать кто угодно: наш второй случай касается



весьма образованного ученого. Это доктор Людвиг Штауденмайер<sup>38</sup>, который, получив диплом Баварской гимназии в 1884 году, далее в течение четырех лет учился в академии католической философии и теологии. Позднее он прошел университетский курс и в 1895 году стал доктором зоологии и химии в Мюнхене, где и остался преподавать. В 1896 году он стал штатным профессором химии в Королевском лицее Фрайзинга, где и преподавал вплоть до ухода на пенсию.

В 1912 году Штауденмайер опубликовал весьма интересную книгу, озаглавленную *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft* [«О магии как экспериментальной естественной науке»], в которой подробно описывал свой опыт, в какой-то мере аналогичный опыту господина Бербигье, но наш ученый пытался дать ему научное обоснование. Штауденмайер начал, не особо пугаясь, слышать голоса, ощущать чье-то смутное присутствие. Всю свою жизнь он стремился установить дружеские связи с посещавшими его существами, знакомился с ними, называл каждого по имени. Более того, доктор Штауденмайер начал заниматься чем-то вроде йоги, а уйдя на пенсию, потратил все свои сбережения, чтобы переселиться в страну с более благоприятным климатом, в Италию. Он умер в Риме 20 августа 1933 года, в клинике одного монашеского ордена, где выполнял некие дыхательные упражнения, чтобы «пробудить жизненное тепло».

Господин Бербигье и доктор Штауденмайер — безобидные душевнобольные, у которых нашлось много свободного времени, чтобы составить и передать потомству довольно ценные документы. В обоих этих случаях известно, что больные отмечали некое постороннее присутствие, пытались установить со своими фантазмами более или менее любопытные связи, что позволяет нам утверждать, что основным источником, откуда являются демоны, — это бес-

сознательное, а при определенных обстоятельствах это способно распространиться и на область сознательного.

В практике колдовства используются галлюциногены, чтобы сделать ярче опыт, отличной от повседневной реальности; душевнобольной, вопреки собственной воле, переносится в свои фантазмы. И только маг использует совершенно сознательные приемы, чтобы призвать себе на помощь духов и управлять ими. И в этом случае *измышление* демона равнозначно его появлению в реальности.

#### 4. ДЕМОНИЧЕСКАЯ МАГИЯ ОТ ФИЧИНО ДО ДЖОРДАНО БРУНО

##### *Классификация магии*

Современные авторы убеждены, что существует два вида магии, «спиритуальная», или «естественная», магия, которой занимался Фичино, и «демоническая» магия Тритемия.

Это различие весьма произвольно и лишено какого-либо твердого обоснования. Поскольку сами демоны — это духи, не имеющие физического тела, они являются объектом *спиритуальной* магии, ибо это «дары одушевленного мира» и «звездные дары». Сам Фичино — демонолог, о демонах различных планет он говорит в «Комментарии на „Пир“ Платона», и если он избегает углубляться в демоническую магию, так это потому, что опасается за свою жизнь.

Что же касается «естественного» характера магии Фичино, это само собой разумеется, если не считать, что есть и другая естественная магия: магия Г. Б. Порты — нечто вроде перечня забавных феноменов и народных рецептов — она вовсе не спиритуальная. Точно так же магия Тритемия осу-

ществляется при посредничестве демонов планет, ее тоже нельзя назвать спиритуальной.

Остается сделать вывод, что существуют различные формы магии, которые могут быть спиритуальными и демоническими одновременно, поэтому разделение не всегда уместно.

Среди множества классификаций ренессансной магии самая интересная, вне всякого сомнения, принадлежит Джордано Бруно. Он выделяет девять ее видов: *sapientia* [природная, естественная мудрость], *magia naturalis (medicina, chymia)* [естественная магия (медицина, химия)], *praestigiatoria* [предсказательная, вторая форма естественной магии], вторая форма естественной магии, *mathematica* [магия математическая], или *occulta philosophia* [окультизм, тайная философия], *magia desperatorum* [магия отчаянных], которая является демонической магией, именуемая также *transnaturalis seu metaphysica* [сверхъестественная или метафизическая (умозрительная) магия] или еще *theourgia* [теургия, магическое «творение богов»], *necromantia* [некромантия, вызывание душ мертвых с целью вопрошания и предсказания будущего], *maleficium* [магическое злодеяние] (*veneficium* [приготовление колдовских отрав] — это ее подкласс) и *divinatio* или *prophetia* [предсказание или пророчество] (*De Magia*, III, р. 397–400). Хотя критерии подобной классификации не всегда очевидны, похоже, Бруно имеет в виду подручные средства, которыми намеревается воспользоваться маг, и применяемый им метод. Впрочем, схема может быть упрощена: первые четыре вида магии пользуются *естественными* средствами, математическая магия — та, которой Бруно отдает предпочтение, — промежуточная, четыре последних вида пользуются средствами *экстра-, сверх- или трансестественными*.

«Средства пятого вида магии — слова, чары, числа, образы, фигуры, печати, символы или буквы. Это промежуточ-

ная магия между естественной магией и магией экста- или сверхестественной. Подобающее ей название это *математическая магия* или, вернее, *окультная философия*.

Шестой вид — это использование обрядов и ритуалов, призыв высших сил или внешних факторов: молитвы, заклинания, окуривание, жертвоприношения, а также некоторые традиционные действия, обращенные к богам, демонам или эросам. Как следствие — сжатие духа, когда он сам превращается в реципиента и инструмент и оказывается наделен мудростью вещей; но эту мудрость легко можно устранить при помощи соответствующих снадобий. Это *магия отчаявшихся*, которые становятся вместилищами злых демонов, привлеченных с помощью магической книги «Арс нотория»\*. Ее цель — управлять низшими демонами властью высших демонов; вторых приманивают и привлекают, первых принуждают и заставляют. Эта магия является *трансестественной*, или *метафизической*, и называется она *теургией*» (*ibid.*, p. 398).

Прежде всего создается впечатление, что Бруно стремится провести границу между видами «естественной» магии, к которым более терпима Церковь, и видом магии, осуждаемым Церковью, — той, что осуществляется при посредничестве демонов. Таким образом, его девятиступенчатая схема может превратиться в иерархию толерантности, когда виды магии, занимающие самые высокие ступени, — осуждаемы в большей степени. Это справедливо вплоть до восьмой ступени — колдовство или отравление, — но опровергается последней, девятой, то есть пророчеством. Пророчества осуществляются прорицателями (*divini*), и к ним

---

\* «Ars Notoria», «Известное искусство» — один из трактатов, входящих в состав средневекового сборника «Ключ Соломона» (*Clavicula Solomonis*), приписываемого Соломону.

Бруно причисляет все виды сверхъестественной магии, которой дает определение *divina*. Все запутывается, когда выясняется, что первые девять из перечисленных видов подразделяются на три группы: *magia physica*, *mathematica* и *divina*, причем первая и третья — всегда благотворны, а вторая, математическая, магия может быть, в зависимости от конкретных обстоятельств, либо благотворной, либо пагубной (*ibid.*, р. 400; cf. *Theses de Magia*, II, р. 455). Отсюда следует сделать вывод, что Бруно отказывается перечислять магию отчаявшихся, некромантию и вредоносную магию среди приемлемых видов магии, а возможно, считает ее одной из расширенных возможностей математической магии.

Лишь *полемический* характер работ Бруно даст нам ключ к этой загадке. В самом деле, в трактате «О магии» Бруно не упускает возможности осудить обскурантизм «Молота ведьм»: «В последнее время словам „маг“ и „магия“ стали приписывать неподобающие значения, которые вовсе не следует принимать во внимание. Стали утверждать, будто маг — это злобный и глупый колдун, который благодаря сношению и сговору с демоном получил способность причинять зло или обладать некоторыми вещами. Это мнение бытует не среди благоразумных людей или филологов [*apud grammaticos*], но среди тех, кто надел капюшон [*bardocuculli*; то есть монахов], как, например, автор книги «Молот ведьм». Сегодня это определение подхватили всякого рода писатели, к такому выводу можно прийти, читая примечания к катехизису для невежд или бестолковых священников» (*De Magia*, III, р. 400).

В то же время Бруно защищает себя от нападок религиозных деятелей, осуждая некоторые виды магии, осуществляемые при посредничестве демонов. Один из таких видов, а именно некромантия, есть разновидность пророчества,

когда заклинания и призывы обращены к душам умерших (*ibid.*, p. 398). Нетрудно понять, что некромантия относится к трем видам магии, которые, по мнению Бруно, заслуживают порицания. Но коль скоро магия, которую он называет *divina*, сводится, в сущности, к пророчеству, почему он отказывается признать, что она, как и математическая магия, бывает двух видов: благотворная и вредоносная? Дело в том, что, с одной стороны, Бруно, похоже, окончательно отказывается включить некромантию и вредоносную магию в свою сокращенную классификацию видов магии, а с другой — он относит к математической магии значительную часть деяний, осуществляемых при посредничестве демонов. Возможно ли понять мотивацию этой достаточно запутанной стратегии? Да, если обратиться к полуофициальному документу (как «Молот ведьм»), «Трактату о колдовстве» Поля Грийянди, написанному около 1525 года и опубликованному в Лионе в 1536 году под заголовком *Tractatus de Haereticis et Sortilegiis* [«Трактат о еретиках и прорицателях»]. В этом сочинении Грийянди утверждает, что воззвания, обращенные к демонам *per modum imperii* [посредством повеления], те, что Бруно оставляет на долю мелких демонов, не ересь, а только святотатство. И напротив, предсказание будущего — *это всегда ересь*<sup>39</sup>.

Бруно был человеком поразительной для своего времени культуры, даже в самых незначительных отрывках его работ имеются аллюзии, которые можно расшифровать, лишь зная источник. В последней части этой книги мы проанализируем значение одного из важных для Бруно мотивов, а именно: «ослика» как атрибута святого. Сейчас просто упомянем, что вся теория святости и героики разворачивается у Бруно в прямой полемике с одним из сочинений позднего периода Корнелия Агриппы, автора, к которому, вообще говоря, Бруно питал глубокое уважение.

Отнюдь не исключено, что в трактате «О магии» он возражает Грийянди, доказывая, что самая возвышенная форма пророчества всегда благоприятна, а не пагубна. Но тем не менее в своей классификации — три вида и девять разновидностей магии — Бруно находится под влиянием полуофициальных сочинений, таких как «Трактат о колдовстве». В самом деле, сам Грийянди устанавливает «иерархию толерантности» Церкви к различным формам магии, где пророчество занимает, в точности как и у Бруно, последнее место, как самое порицаемое и достойное осуждения. Это легко объясняет и классификацию Бруно, который руководствуется трактатом *против* магии, как, например, трактат Грийянди, предлагая при этом другие критерии для определения степени виновности различных отраслей магии. Между прочим, он расходится с Грийянди по поводу пророчеств и, похоже, даже в большей степени, чем Грийянди, склонен не признавать демоническую магию, даже если та ведется *per modum imperii* [в приказном порядке]. Но он тут же раскаивается, поскольку математическая магия, которую, похоже, он практиковал сам, имеет отношения к манипуляциям, проводимым при посредничестве демонов. В этом ему остается лишь признать авторитет Грийянди, который он оспаривал за две страницы до этого. Он допускает, что математическая магия может быть пагубна, но надеется, что, если исходить из критериев Грийянди, это не ересь, а всего лишь святотатство.

Все эти теоретические тонкости свойственны не одному только Бруно, а всем авторам, которые, занимаясь в XVI веке магией, пытаются соблюсти приличия. Впрочем, Бруно кажется самым наивным из них. Обладая невероятной проницательностью, он с трудом мог совладать с собственной импульсивностью — и это черта его характера окажется для него роковой. Зато аббат Тритемий, который также пользуется весьма высоким покровительством, — это

пример ловкости. В чем же заключается основная тактическая ошибка Бруно? В том, что он никогда не способен договориться с кем бы то ни было; что было бы прощительно, если бы он хотя бы уточнял, что разделяет чьи-либо взгляды до определенного момента, но не согласен в частностях — чаще всего так и бывает. Но Бруно действует прямо противоположным способом: вначале резко нападает на оппонента, а затем уточняет, что, в сущности, причина его нападков — отдельные детали.

Если мы поняли правильно — а классификация в трактате «О магии» это классификация Грийянди или какого-нибудь другого автора сочинений *против* магии и колдовства, — тогда следует признать, что поведение Бруно довольно странно: то, что он заимствует в осуждаемых и критикуемых источниках, гораздо важнее того, что он отвергает. Достаточно было бы признать это, и приличия были бы соблюдены.

В XVI веке ни одна из христианских Церквей не была демократической организацией и ни одна из них не симпатизировала магии. Поскольку Бруно изучал «Молот», поздние сочинения Агриппы, отмеченные сильным влиянием протестантизма, и, весьма вероятно, такие трактаты, как трактат Грийянди, не следует удивляться, что ему не удалось получить более верное представление об атмосфере нетерпимости, царящей в ту эпоху, прежде чем испытать последствия этой самой нетерпимости на себе. Ведь он даже не скрывал, что видит себя пророком, и идея мученичества не внушала ему отвращения. Он сам говорит об этом в «Печати печатей»: «Я не склонен полагать, что тот, кто боится физических страданий, имел когда-либо опыт пророчества. Тот, кто по-настоящему мудр и добродетелен, не чувствует боли, и он по-настоящему счастлив — так счастлив, как только позволяют ему условия его нынешней жизни [...]» (*op. lat.*, II, 2, p. 193).



Но вернемся к магии Бруно. Мы увидим позднее, что *математическая магия* всего лишь компиляция из демонической магии, основными источниками которой являются труды Тритемия и Агриппы. Что же касается естественной магии, речь идет просто-напросто о спиритуальной магии Фичино, выводы которого — в том, что касается эроса, — используются в двух редакциях трактата *De Vinculis in genere* [«О связях в общем»]. Он рассчитывал воспользоваться великодушием Грийянди, который делал различие между просто кощунственной магией и магией еретической, и доказательство тому — изложенная в работе «О магии» доктрина демонов, где достаточно новизны и своеобразия, хотя и чувствуется влияние работ Пселла, переведенных на латинский Фичино.

Демоны — это невидимые духи, обладающие способностью воздействовать на внутреннее чувство. Они порождают зрительные, слуховые галлюцинации или и те и другие одновременно. Бруно различает пять их видов. Первые, соответствующие подземным или водным демонам Михаила Пселла, суть *bruta animalia* [бессловесные животные], и не имеют разума. Вторые, живущие в развалинах и тюрьмах, «робкие, подозрительные и легковверные». Их можно призвать, поскольку он способен слышать и понимать устную речь. Третьи «более осторожны». Они живут в воздухе, их следует опасаться, потому что они вводят в заблуждение людей выдумкой и лживыми обещаниями. Четвертые, живущие в эфире, благотворны и ослепительны. Пятые, обитающие в свете звезд, порой называются богами или эросами, но в действительности они служители единого Бога. Каббалисты именуют их Фиссим, Серафим, Херувим и так далее (*De Magia*, III, p. 427–428).

«В каждом разряде демонов есть свои властелины, князья, предводители. Те, кто мудрее и могущественнее, управляют теми, кто глупее и слабее» (*ibid.*, p. 429). Они живут

всюду и они невидимы, за исключением первых видов — водяных и земных демонов, — чьи тела грубее (*crassiores*), но в некоторых обстоятельствах могут сделаться видимыми. Они вызывают болезни, которые некоторые люди способны вылечить, как царь Кир, «который исцелял тех, у кого болит селезенка, дотрагиваясь до нее пальцем», или король Франции, который таким же способом излечивал золотуху (*ibid.*, р. 430–432).

У нас еще будет возможность вернуться к демонической магии Бруно. Здесь же нас интересовала лишь верность различных классификаций магии. Мы убедились, что хотя различие между «духовной» магией и магией «демонической» довольно неубедительно, оно все же отвечает некой древней традиции. Во времена Возрождения это различие основывалось на необходимости установить границу между тем, что в магии было законным и правомерным, и тем, что было незаконно, такую необходимость ощущали как представители церковного суда, так и его потенциальные жертвы.

Поскольку колдовство было отнесено к категории *crimen exceptum* [исключительных преступлений] начиная с 1468 года, а колдунам приписывали сношение со злыми демонами — сатанинскими когортами, естественно, что любая форма магии, призывающая демонов, считалась подозрительной и преследовалась в судебном порядке. Вот почему Марсилио Фичино, пострадавший от нападков церковных властей за свой трактат «О стяжании жизни с небес», который папа в конечном итоге счел волне безобидным, уж и не знал, какие меры предосторожности следует принять, чтобы показать: «естественная» магия, которой он занимался, не являлась демонической. Вне сомнения, это было справедливо в той мере, в какой маг был способен накладывать ограничения на собственные действия, но тем не менее демоническая магия в некоторых случаях, если не всегда, была спиритуальной магией.

Точно так же различие между *естественной* и *транс-естественной* магиями искусственно, но церковный суд, похоже, принимает это в той же мере, в какой стремится установить шкалу «виновности» различных форм магии. В своей классификации Джордано Бруно использует классические источники оккультизма, но, судя по всему, он также руководствуется «иерархией нетолерантности» и именно поэтому не может ее осудить.

Итак, различие между «естественной» магией и «демонической» магией, хотя и ошибочно в концептуальном плане, тем не менее поддерживается всей исторической традицией, и потенциальные виновные почти полностью согласны со своими обвинителями.

### *Тритемий из Вюрцбурга*

Отвечая на восемь вопросов, заданных императором Максимилианом в 1508 году, аббат Тритемий набрасывается на колдуний, следуя доктрине, изложенной в «Молоте ведьм»<sup>40</sup>: «Колдуньи [*maleficae*] весьма опасные существа, которые заключают сделки с дьяволом и делаются их собственностью, почитая их и поклоняясь им». И вывод: «Не следует мириться с их существованием, но напротив, их следует истреблять повсюду, где они существуют, ибо так велит Господь, создатель всего сущего: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей» (Исх 22; Втор 18).

В октябре 1508 года, завершая *Antipalus maleficiorum* [«Противник колдовства»]<sup>41</sup>, Тритемий был еще более категоричен, объявив, что обеспокоен уменьшением количества инквизиторов и судей, которые занимаются столь серьезными и многочисленными преступлениями, совершаемыми колдуньями.

Кто же был этот монах, который не только требовал смертной казни для колдунов и некромантов, но и призывал Церковь к удвоенной бдительности?

Мы, разумеется, удивимся, узнав, что этот защитник установленного порядка сам слыл одним из самых великих — если не самым великим — колдуном XVI века, и его авторитет был сравним с авторитетом Гермеса и царя Соломона.

Вначале легенда. Уже при его жизни о нем рассказывали странные истории, а после его смерти их станет еще больше, равно как и сочинений, авторство которых ему приписывалось<sup>42</sup>.

Лучше всего о чудесах Тритемия осведомлен Августин Лершеймер из Штайнфельда. Он был его духом-подручным и по-матерински заботился о том, чтобы хозяин не страдал от голода и холода. Во время путешествия во Францию один немец, имперский советник, был изумлен, став свидетелем того, как этот самый дух принес ему горячую еду и бутылку вина в гостиницу, «где не было хорошей еды».

Но это ничто по сравнению с другими достижениями аббата, который в совершенно владел искусством некромантии. В самом деле, рассказывает Лершеймер, император Максимилиан, оплакивающий смерть своей супруги Марии, дочери Шарля Бургундского, попросил Тритемия вызвать ее призрак, чтобы он мог созерцать ее в последний раз. Аббат дал себя уговорить и в присутствии двух или трех свидетелей «явилась Мария, как дух пророка Самуила перед Савлом, и ходила перед ними, столь похожая на настоящую Марию, что между ними не было никаких различий»<sup>43</sup>.

Этот рассказ известен Лютеру<sup>44</sup>, который добавляет весьма интересные подробности: император не ограничился лицезрением призрака супруги, ему являлись другие знаменитые личности, например дух Александра и Юлия Цезаря. Эту историю подтверждает врач Джоанн Вьер, или

Вейер, который не раскрывает имени Тритемия, но с подробностями описывает видения, которые великий колдун вызвал, будучи приглашен ко двору императора Максимилиана. На этот раз это были духи Гектора, Ахилла и пророка Давида<sup>45</sup>.

Первым, кто дал вполне правдоподобное объяснение этим оптическим явлениям, стал швед Георг Виллин в 1728 году<sup>46</sup>, в наши дни этим занимались В. Э. Пойкерт и К. Башвиц<sup>47</sup>. Если вкратце, аббат пользовался либо камерой-обскурой (предшественницей современного фотоаппарата), либо системой зеркал, что позволяло ему вводить в заблуждение присутствующих. Если судить по *Antipalus maleficiorum* [«Противник колдовства»], Тритемий знал принцип работы камеры-обскуры и был способен ее сконструировать. Его последователь Генрих Корнелий Агриппа в подробностях рассказывает, как при помощи зеркал он мог создавать оптические иллюзии — феномен, который в ту пору вполне мог быть частью естественной магии, и Тритемий, похоже, был большим специалистом по этому явлению<sup>48</sup>.

Вот почему Бартоломеус Корндорф, пожалуй, прав, утверждая, что *ist nichts mit teuflischem Werk gemischt gewesen*, [нет за этим ничего дьявольского], хотя ни он сам, ни его современники и не могли ничего понять. На этот раз речь шла о «неугасимом пламени», которое Тритемий, по словам своего бывшего слуги Сервантиуса Гошеля, продемонстрировал императору. Двадцать лет спустя две свечи все еще горели на том же самом месте<sup>49</sup>. Это было «чудо» того же порядка, что и то, которое составители манифестов розенкрейцеров приписывали Христиану Розенкрейцу, основателю ордена, в чьей гробнице, вскрытой через сто двадцать лет после его кончины, были обнаружены «особенные зеркала, колокольчики, зажженные лампы [...]»<sup>50</sup>.

\* \* \*

Кем же был Тритемий? История сохранила два достаточно противоречивых облика: первый — колдун, достоверный автор малопонятного сочинения, озаглавленного «Стеганография», или «Тайнопись», предполагаемый автор множества чудесных трудов и герой народных преданий, в которых он предстает некромантом и весьма искусным магом; второй — «знаменитый поэт, изобретательный оратор, тонкий философ, искусный математик, великолепный историк и великий теолог»<sup>51</sup> — по словам его биографа Вольфганга Эрнста Гейделя из Вормса, который в 1676 году написал эту апологию.

В самом деле, аббат Спонхейма, а затем монастыря Святого Иакова в Вюрцбурге пользовался покровительством императора Максимилиана I и двух принцев-курфюрстов, а его труд «Стеганография» был посвящен одному из них, а именно Филиппу, графу Пфальцскому и герцогу Баварскому<sup>52</sup>. Что же касается прочих сочинений — а это около девяноста небольших трудов, не считая многочисленных писем, — их темы различны<sup>53</sup>. Довольно большое место занимают сочинения о колдовстве и обычных суевериях — поскольку аббат прославился замечательным усердием в борьбе Церкви против секты *maleficae* [ведьм]. Однако есть основания полагать, что в деятельности Тритемия наблюдалась некоторая двойственность по отношению к колдовству. В самом деле, В. Э. Пойкерт заметил, что в своем трактате «Противник колдовства» Тритемий рекомендует традиционные снадобья против порчи, какие применялись в средневековой магии<sup>54</sup>. Итак, Тритемий, без сомнения, один из величайших ученых-оккультистов XVI века. Он не ограничивался изучением оккультизма ради борьбы с ним, как подобало духовному лицу, но сам активно применял его. Анализ того, что оста-

лось от его «Стеганографии», отнюдь не опровергает эту гипотезу.

Не только начало жизненного пути Тритемия, но вся его деятельность, по признанию самого аббата, отмечены тесными связями со сверхъестественными силами.

Родившийся в Триттенгейме 1 февраля 1462 года, будущий аббат носил фамилию Гейденберг, это была фамилия отца, который скончался, когда ребенку был один год. Мать вторично вышла замуж, и мальчик, как и его брат, получил фамилию отчима (Зелл или Селл), которую, однако, носить отказывался из-за постоянных конфликтов — вплоть до пятнадцатилетнего возраста — с главой семейства. Дело в том, что Иоганн хотел учиться, а отчим, чьи весьма скромные доходы не позволяли, очевидно, удовлетворять чересчур амбициозные желания подростка, пытался отговорить его при помощи средств, которые зачастую отнюдь не ограничивались словесными внушениями. Иоганну оставалось лишь прибегнуть к крайним средствам всех угнетенных: посту и молитвам. Суровый режим умерщвления плоти стоил ему ночного видения, сходного с тем, что описывает Данте в «Новой жизни»: одетый в белое юноша — вероятно, ангел — показывает ему две скрижали, на одной письменные знаки, на другой нарисованные фигуры. И велит ему: *Elige ex his duabus tabulis unam, quam volueris* («из двух скрижалей выбери ту, которую захочешь»). Можно предположить, что, выбрав рисунки, Тритемий стал бы великим мастером мнемотехники, как Джордано Бруно. Но он выбрал скрижаль с письменными знаками, и юноша сказал ему: *Ecce Deus orationes tuas exaudivit, dabitque tibi utrumque quod postulasti, et quidem plus, quam petere potuisti* («Вот Господь внял твоим молитвам и даст тебе две вещи, которые ты просил, и даже больше того, что ты был в состоянии требовать»)<sup>55</sup>. Его первым желанием было ознакомиться со Священным Писанием, а второе так никогда и не было предано глас-

ности. Клаус Арнольд, очевидно, прав, полагая, что он хотел «познать все, что можно познать в мире»<sup>56</sup>, что, похоже, подтверждается его замыслом «Стеганографии», а также неутолимой жадой познаний.

На следующее утро он с помощью сына соседа выучил алфавит. Через месяц прекрасно читал по-немецки. Заметив его старания, дядя по отцу, Петер Гейденберг, оплачивает мальчику уроки у священника из Триттенхейма, так, вполне вероятно, он осваивает латынь. Позднее он учится, хотя и не регулярно, в Триере, в Голландии и, наконец, в Гейдельберге. Изучает греческий, но так никогда и не получает академической степени.

В январе 1482 года, во время посещения монастыря Святого Мартина в Спонхейме, их с другом застигает снежная буря, и двое молодых людей находят там приют на неделю, после чего Иоганн Зелл принимает решение остаться. 21 марта он становится послушником, а 21 ноября дает обет. 29 июля 1483 года в возрасте двадцати трех лет он становится аббатом Спонхейма. Это быстрое продвижение удивляет, тем более что хвалебный труд В. Э. Гейделя не открывает истинных мотивов этого выбора.

Спонхейм был одним из самых бедных монастырей земли Пфальц. До прибытия туда молодого человека там насчитывалось всего пять монахов, должно быть, это были самые строптивые и непокорные монахи, которых прельщала перспектива свободы безо всяких ограничений, единственная компенсация за здешнюю бедность. Не стоит удивляться, что каждый аббат стремился как можно быстрее оставить этот монастырь ради другого, более благополучного и процветающего. Возможно, это и объясняет побуждения монахов, которые торопятся избрать аббатом самого молодого из них, рассчитывая на его неопытность, чтобы и в дальнейшем беспрепятственно распоряжаться своим досугом.



Тритемия не обескураживают ни плачевное состояние монастырских построек, ни долги его предшественников, ни явное неповиновение монахов. Он оказывается прекрасным администратором и в 1491 году наводит порядок в делах Спонхейма. После этого предпринимает полную реконструкцию монастыря, даже позволяет себе роскошь: украшает стены своей комнаты катренами сочинения гуманиста Конрада Селтиса и своего собственного, а стены трапезной гербами двадцати пяти аббатов — своих предшественников и своим гербом: виноградной кистью.

Эти реконструкции сами по себе достойны удивления, но главная его забота — библиотека, равных которой в XVI веке не было. Тритемий приобретает или обменивает редкие книги и рукописи и возлагает на монахов обязанности переписчиков и переплетчиков. Если в 1483 году в монастырской библиотеке имелось всего сорок восемь томов, то в 1502-м, согласно описи, книг было тысяча шестьсот сорок шесть, а в 1505 году, перед уходом аббата, почти две тысячи. Уже в 1495 году голландский композитор Маттеус Хербенус, ректор латинской школы при базилике Святого Серватия в Маастрихте, в письме к Иодокию Бейзелу выражал изумление перед богатством этой библиотеки. Через несколько лет Спонхейм стал местом паломничества всех гуманистов, посещающих Германию: «Как в начале XIX века ни один знатный иностранец не упускал возможности оказать почтение Гете в Веймаре, так около 1500 года в Германии считалось хорошим тоном хотя бы раз навестить Тритемия в Спонхейме»<sup>57</sup>.

Работа переписчиков и переплетчиков была столь изнурительной, а расходы на библиотеку столь огромны, что среди монахов начались протесты<sup>58</sup>. Именно по этим причинам Тритемию в 1505 году, к большому сожалению, пришлось навсегда покинуть аббатство. Бунтовщики тут же избрали нового аббата, а прежний, начиная с 1506 года,

вынужден был довольствоваться маленьким монастырем Святого Иакова в Вюрцбурге. Библиотека Спонхейма оказалась ему практически недоступна (он вновь посетил ее лишь два раза, в 1508 и 1515 годах), но сторонники Тритемия, а такие еще оставались в местах его былой славы, не давали ее уничтожить до самой смерти бывшего аббата в 1516 году. Тритемий сам предложил выкупить тома на греческом и древнееврейском, но, похоже, отказался от мысли обустроить в Вюрцбурге библиотеку, подобную той, что имелась в Спонхейме. Он был уже болен, нуждался в покое и, вероятно, больше не чувствовал сил придать скромному монастырю Святого Иакова славу своего прежнего монастыря.

Восхваляя свою знаменитую библиотеку, Тритемий дает нам весьма ценные сведения на латыни, которая не требует перевода: *Nec vidi in tota Germania, neque esse audiui tam raram, tamque mirandam Bibliothecam, licet plures viderim, in qua sit librorum tanta copia non vulgarium, neque communium, sed rarorum, abditorum, secretorum mirandorumque et talium, quales alibi vix reperiuntur*<sup>59</sup> [Во всей Германии не видел и не слышал о такой ценной, такой удивительной библиотеке, хоть и видел многие, в которой было бы такое обилие книг, притом не распространенных или доступных, а редчайших, удивительных и таких, которые нигде в другом месте не найдутся]. С другой стороны, часто для аббата было довольно просто покупать редкие книги в бенедиктинских или других монастырях, в тех случаях, когда «владеющие этими книгами монахи опасались, что обладание этими книгами опасно для монастырского устава»<sup>60</sup>. Составленный в 1502 году каталог библиотеки со временем был утрачен, и теперь ни один источник не поможет нам узнать названия всех книг и рукописей, которые когда-то там имелись. Однако не исключено, что среди редких и «опасных» книг были всевозможные сочинения по оккультизму. Со-

ставляя свой *Antipalus* [«Противник (колдовства)»], Тритемий дает нам удивительное по своей точности описание большого количества книг, «противных вере». Известно, что он вновь посетил Спонхейм в 1508 году, это соотносится с датой написания *Antipalus* (10 октября 1508). Вполне вероятно, что, стремясь освежить познания в оккультизме, Тритемий в очередной раз воспользовался своей бесценной библиотекой. Если эта гипотеза верна, то в ней, среди прочих сочинений, имелись следующие труды, иногда и под несколькими редакциями: гримуар «Ключ Соломона», «Книга обязанностей», «Пикатрикс», «Сефер Разиэль», или «Книга ангела Разиэля», «Книга Гермеса», «Чистота Божия», «Книга (свершений) совершенства Сатурна», книга по демонической магии, авторство которой приписывается святому Киприану, «Книга вычислений Вергилия», «Книга Симона мага», трактат по некромантии «Сокровище духов», приписываемый некоему Руперту Ломбарду, в нескольких переводах, книга о семи видах климата, приписываемая Аристотелю, «Цветок цветков», книга «Алмадель», приписываемая Соломону, книга якобы авторства Еноха, книга по астральной магии, приписываемая Мессале, «Книга четырех колец Соломона», «Зерцало Иосифа», «Зерцало Александра Великого, царя Македонского», «Книга тайн Гермеса Испанского», научный труд о магии, авторства некоего Унгариуса (или Бугариуса) Ганеллуса, трактат о демонической магии Михаила Скота, два трактата о магии Альберта Великого, «Светоч некромантии» Петро де Апно, «Тайна философов», «Шемхамфораш», «Ламен» Соломона, анонимный труд «О составлении имен и знаков злых духов», трактат по демонической магии «*Liber Rubeus*» (буквально: «Красная книга»), еще одна книга, ложно приписанная Альберту Великому, «Об обязанностях духа» Соломона, «Узами духов», «Книга пентаклей Соломона», множество трудов, приписываемых Тонзигеусу, ученику Соломона, чье имя

в написании Тритемия варьируется (Torzigeus, Tott Graecus, Tozigaeus, Thoczgraecus, etc), другие книги, приписываемые Магомету, Гермесу, Птолемею, труды арабских, западных или анонимных авторов, и так далее<sup>61</sup>.

В 1508 году Тритемий прочел все эти научные труды, материал из которых вкратце изложил в нескольких трактатах. В большинстве случаев речь идет о семи планетарных духах, их облике, именах, особенностях, которые необходимо знать, чтобы призывать этих духов. Другие сочинения, например «Зерцало Иосифа», начало которого звучит так: *Si cupis videre omnia* («Если желаешь видеть все»), — содержат описания приемов построения зеркальных отображений или гаданий «с помощью зеркала». Книга, авторство которой приписывается Михаэлю Скоту, — одному из крупнейших переводчиков с арабского в XIII веке и, по преданию, грозному магу, разъясняет, как следует обращаться с домашними духами. Трактат *Lamene*, или *Lamen* [«Магическая печать», обычно в виде пентаграммы, от лат. *lamina* — лист, пластинка] Соломона посвящен предсказыванию будущего через воззвания и служения духов и так далее.

Можно было бы представить Тритемия кем-то вроде сэра Джеймса Фрэзера XVI века, приобретшего величайшие познания в области народных суеверий с одной лишь целью изобличить их нелепость. Однако известно, что аббат не просто разоблачал магию, он сам ею занимался, при любой возможности заявляя о собственной невинности.

В 1499 году, на следующий день после Вербного воскресенья, Тритемий отправил письмо своему другу Арнольду Бостиусу, монаху ордена кармелитов Гента, главы «Братства Иоахима», основанного около 1497 года, с намерением отстаивать идею непорочного зачатия святой Анны, одним из верных членов которого, наряду с Себастьяном Брантом и другими, был аббат Спонхейма. К сожалению, когда пись-

мо достигло Гента — уже после Пасхи, — Бостиус отошел в лучший мир, и настоятель его монастыря счел себя вправе ознакомиться с посланием Тритемия и даже показать его любопытствующим. Это стало началом легенды о колдуне Тритемии.

В самом деле, письмо было не столько компрометирующим, сколько сенсационным. Тритемий сообщал другу о своем окончательном решении приняться за написание сочинения, первый том которого будет озаглавлен «Стеганография», или «Тайнопись» (сейчас сказали бы «криптография»), «которое, будучи опубликовано, вызовет всеобщее изумление». Первый проект предполагал четыре книги (а не пять, как считает К. Арнольд), из них первые две должны были касаться собственно криптографии и письма на воске, третья должна была быть посвящена продвинутому методу изучения иностранного языка, а четвертая — другим методам криптосемантики, а также оккультным темам, «которые нельзя высказать публично»<sup>62</sup>. Разумеется, Тритемий утверждает, будто в том, что он делает, нет ничего сверхъестественного, но достаточно послушать, как он хвалится, будто по его методу любой простолудин *за два часа* овладеет латынью, как возникает подозрение, что это возможно лишь при вмешательстве могущественного духа. Это искусство тайнописи открылось его автору в том ночном откровении, когда он был пятнадцатилетним подростком, и было там обещание, данное сверхъестественными сущностями: «познать все, что можно познать в мире», причем не в переносном смысле (собрать книжные знания обо всем на свете), а самом прямом: в каждый момент знать, что происходит в другом месте, а возможно, и в будущем.

Позднее Тритемий имел неосторожность показать незавершенную рукопись «Стеганографии» Пикару Шарлю Буэллю, который в 1504 году был у него с двухнедельным

визитом вежливости. Буэлль пару часов листал рукопись и составил о ней весьма неблагоприятное мнение, которым поделился с Жерменом де Гане, епископом Кагора, в письме от 8 марта 1509 года<sup>63</sup>. По мнению Буэлля «Стеганография» — это отвратительная груда заклинаний. Эти обвинения сделались всеобщим достоянием, и аббату пришлось оправдываться в сочинении, ныне утраченном, но горечь которого хорошо слышна в предисловии к его «Полиграфии», посвященной императору Максимилиану<sup>64</sup>. Тем не менее он так и не решился отдать «Стеганографию» в типографию и даже, по некоторой информации, сжег рукопись в Гейдельберге, во всяком случае, это могло относиться к последней части незаконченного сочинения.

Чтобы понять две первые книги «Стеганографии», которые пролистал Буэлль, необходимо обладать временем и изрядной проницательностью. А за два часа Буэлль мог получить лишь поверхностное, весьма далекое от истины представление. Эта первая часть труда лишь *ludibrium*, фарс, цель которого — ввести читателя в заблуждение, иначе ключи к тайнописи мог бы иметь каждый, и тогда все это потеряло бы смысл, потому что никто не мог бы ими пользоваться. Если Буэллю не хватило времени, то проницательности не хватило доктору Иоганну Вейеру, ученику Агриппы, он смог бы прочесть рукопись, которая имелась у последнего. Ничего в ней не поняв, Вейер присоединился к обвинениям Буэлля и посвятил Тритемию довольно злобную статью в своей знаменитой книге *De praestigiis Daemononum* [«Об обманах демонов»]<sup>65</sup>. Ученый-иезуит Дель Рио согласился с этой версией, и его авторитета оказалось достаточно, чтобы «Стеганография» с 1609 года была включена в *Index librorum prohibitorum* [«Индекс запрещенных книг»]. Но после первого издания в 1606 году книгу стали защищать: достаточно процитировать Адама Таннера<sup>66</sup>, аббата Сигизмунда Даллингера де Сион<sup>67</sup>, Густава Селенуса<sup>68</sup>, Хуана

Карамюэля и Лобковица<sup>69</sup>, Жана д'Эспьера<sup>70</sup>, наконец, Афанасия Кирхера<sup>71</sup>, В. Э. Гейделя<sup>72</sup> и Каспара Шотта<sup>73</sup>. Среди них самые интересные — работы Хуана Карамюэля и Вольфганга Эрнста Гейделя.

Карамюэль был первым серьезным интерпретатором тайнописи Тритемия, он считал ее именно тайнописью и отвергал всякие обвинения в демонической магии. Он полагает, что демонические «заклинания» не что иное, как зашифрованные тексты, а имена демонов представляют собой коды соответствующих посланий.

Карамюэль проанализировал лишь первую книгу «Стеганографии». В. Э. Гейдель, который часто спорит со своим предшественником и идет дальше, применил этот метод к двум первым книгам, признавая, впрочем, что то, что осталось от третьей части, содержит совершенно другие методы и приемы.

Первая книга «Стеганографии», законченная 27 марта 1500 года, знакомит читателя со множеством способов зашифровать послание, порой достаточно странных. По имени демона в начале послания получатель (адресат) сможет определить код, а это означает убрать буквы, не имеющие значимости, и выбрать те, которые его имеют. Вот, например, «демоническое заклинание», в котором нужно читать все парные буквы парных слов, то есть буквы, стоящие на 2, 4, 6 и далее местах в словах, расположенных также на 2, 4, 6 местах:

parmesiel oShUrMi delmuson ThAfLoIn peano ChArUsTrEa  
melani LiAmUmTo colchan PaRoIs madin MoErLal bulre  
aTIEoR don mElCoUe peloin, IbUtSiLmeon mlsBrEaTh alini  
DrlaCo person. TrIsOINal lemomaSoSIE midar iCoRiEl pean  
ThAlMo, asophiel IINoTrEoN baniel oCrlmOs estenor  
NaElMa besrona ThULAoMoR fronian bElDoDrAiN bon  
oTaLmEsGo merofas ElNaThln bosramoth.

Достаточно извлечь оттуда определенные буквы, разделить на слова, и мы получим следующее послание:

SUM TALI CAUTELA UT PRIME LITERE CUIUSLIBET  
DICTIONIS SECRETAM INTENCIONEM TU AM REDDANT  
LEGENTI.

[Действую с таким расчетом, чтобы первые буквы какого бы то ни было текста тайное послание твое передали читающему <адресату>.]

Вторая книга, завершенная месяц спустя, содержит двадцать четыре ряда буквенных перестановок, осуществленных согласно воле «духов», которые управляют двадцатью четырьмя часами дня и ночи. Разумеется, духи здесь ни при чем, и перестановки осуществляются по очень простому правилу, которое заключается в постепенном переходе одного буквенного ряда в другой, причем первая буква остается неизменной:

A

B = A

C = B

И т. д.

Таким образом, B = A, C = B, и так вплоть до A = Z. Разумеется, двадцать четыре перестановки — это не единственная возможность.

21 марта 1508 года Тритемий закончил свой труд «Полиграфия», который посвятил императору Максимилиану 8 июня того же года. Это сочинение о тайнописи и стенографии содержит триста восемьдесят четыре буквенных ряда, причем каждой букве соответствует какое-то латинское слово. Тритемий еще глубже разработал методику, изложенную уже в *Stéganographie*. Закодированный текст



имеет вполне безобидную форму длинной латинской молитвы. Замещая каждое слово определенной буквой, мы получаем настоящее зашифрованное послание. «Полиграфия» вызвала у публики большой интерес: в 1561 году сочинение было переведено на французский Габриэлем де Колланжем. Но аббат Тритемий не знал, что римская курия давно уже поручила Леону Баттисте Альберти составить для нее трактат по тайнописи, и флорентийский гуманист занимался этим с 1472 года.

Идея цифровых замещений букв алфавита принадлежит Раймунду Луллию, он занимался этими каббалистическими упражнениями. Его труд *Ars inveniendi* [«Искусство изобретения»], или *Ars combinatoria* [«Комбинаторика»], содержит фигуры, которые представляют собой два или несколько наложенных друг на друга и быстро меняющихся окружностей, перемещая их, можно получить какие угодно буквенные замещения. Эти фигуры, достаточно сложные, можно увидеть в комментариях Джордано Бруно. Криптография Тритемия, в сущности, лишь разрабатывает «вульгарный» аспект этой методики каббалистических комбинаций — нечто вроде христианской гематрии\*.

Не заслуживая абсолютного титула «отца тайнописи», Тритемий, однако, с полным правом может считаться «отцом современной тайнописи», будучи автором первого значительного сочинения в этой области<sup>74</sup>.

Вернемся к «Стеганографии»: две первых книги абсолютно не содержат никаких демонических заклинаний, а имена духов, как уже заметил Гейдель, *ficta et pro beneplacito assumpta*, вымышленные и произвольные [буквально: принятые по собственному усмотрению, на свое усмотрение]<sup>75</sup>.

---

\* Гематрия — каббалистическая система числовых значений букв и слов, причудливо соединяющаяся с христианством в Возрождение.

В сущности, это просто фарс, цель которого — запутать публику, чтобы расшифрованная, разгаданная тайнопись не потеряла своей действенности. Если всякий сможет прочитать закодированное послание, это все равно что отказаться от пользы и преимуществ данного искусства. Впрочем, Тритемий блестяще преуспел в своем замысле: за исключением Карамюэля и Гейделя, прочие древние, равно как и большинство их современных собратьев, продолжали видеть в «Стеганографии» одно из самых темных и непонятных сочинений каббалы и практического оккультизма.

Всякий, кто с любопытством обращался к первым двум книгам «Стеганографии», сможет лишь признать правоту Карамюэля и Гейделя. Но самой интересной частью этого уникального сочинения остается, без сомнения, фрагмент из третьей книги, который вовсе не допускает этой интерпретации, правдивой и достаточно безопасной.

\* \* \*

У Тритемия было много защитников, чья неспособность понять фрагмент из последней книги «Стеганографии» вполне объяснима. Они говорят об этом с некоторой неловкостью, допуская самые неправдоподобные гипотезы. Вот, к примеру, мнение Клауса Арнольда — который, впрочем, считается прекрасным биографом Тритемия: «Третья книга остается незавершенной то ли потому, что автор так никогда и не осуществил своих намерений отправлять послания, не содержащие букв и информации, желая скрыть [свое поражение] отрывочными и невразумительными рекомендациями, то ли — хотя это менее вероятно — потому, что эта часть [его сочинения] не может считаться подлинной<sup>76</sup>». Среди тех, кто поддерживал эту послед-

нюю гипотезу, Арнольд упоминает английского ученого Д. П. Уокера, но не может привести доказательств. Да и откуда им взяться, если Агриппа, который встречал Тритемия, уверяет нас, что применял этот метод *и что этот метод работает?* Мы еще вернемся к этому свидетельству. В настоящее время достаточно сказать, что в пяти строчках, которые Арнольд посвящает магической части «Стеганографии», содержится по крайней мере три неточности: никто не утверждал — и уж, во всяком случае, не Уокер, специалист по магии, — что Тритемий не был автором этого странного метода; причина, по которой третья книга осталась незавершенной, заключается отнюдь не в том, что его методы были неэффективны, ведь, если верить Агриппе, они как раз верны; рекомендации Тритемия, возможно, и шокирующие, но их никак нельзя назвать невразумительными, а их фрагментарный характер объясняется незавершенным вариантом сочинения, но *именно в таком виде Тритемий пустил его в обращение.*

Пусть читатель сам составит об этом мнение.

В сочинении 1508 года, озаглавленном *De septem secundeis ou Chronologia mystica* [«О семи вторичных (причинах), или Мистическая хронология»]<sup>77</sup>, Тритемий раскрывает императору Максимилиану тайны вселенной. Аббат предполагает, вполне в духе Фичино, что Бог управляет космосом через семь «вторичных разумных причин» (*intelligentiae sive spiritus orbes post Deum moventes*), которые суть не что иное, как планетарные духи: Орифиэль, ангел Сатурна, Анаэль, ангел Венеры, Захариэль, ангел Юпитера, Рафаэль, ангел Меркурия, Самуэль, ангел Марса, Габриэль, ангел Луны, и Михаэль, ангел Солнца. Именно через эту доктрину определяется смысл третьей книги «Стеганографии», с той лишь разницей, что здесь у духов более выражена идентификация. В самом деле, их можно призвать, начертив их

облик и добавив заклинание. Этот прием напоминает искусство символов и являет поразительные аналогии с мнотехникой, только в нашем случае маг превращается в художника в более конкретном смысле этого слова: он должен слепить из воска или начертить на листке бумаги фигуру, которая якобы представляет собой ангела планеты со всеми его атрибутами. Это измышление духа должно вызвать его присутствие, поставить ему задачу, и в данном случае это похоже на передачу сообщения на расстояние.

Здесь требуются и другие познания: фигуры и имена всех этих духов, представляющих зодиакальные сущности и астрологические исчисления<sup>78</sup>. Предположим, нужно послать обращение на расстояние через посредничество Орифиэля, ангела Сатурна. Вот что следует делать:

«Сделай изображение из воска или начерти на чистой бумаге фигуру Орифиэля в виде бородатого обнаженного мужчины, который стоит на разноцветном быке, в его правой руке книга, а в левой перо. Сделав это, произнеси: Да будет этот образ великого Орифиэля совершенным и прекрасным и способным верно, полно и точно передавать мои мысли моему другу N., сыну N. Аминь. [Здесь следует выполнить другое изображение, представляющее адресата.] Напиши на лбу свое имя восковой краской из разбавленного [*temperato*] розового масла, а на его груди имя твоего отсутствующего друга, произнеси: Это изображение N., сына N., то, что задумано мною, будет объявлено ему ангелом Сатурна Орифиэлем. Аминь. Напиши на лбу изображения MENDRION, а на его груди THROESDE, а затем соедини два изображения, произнеся: Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Аминь. Слушай меня, Орифиэль, ангел звезды Сатурна: силой всемогущего Бога, повинуйся мне. Я тебе повелеваю и посылаю тебя, властью образа твоего, передать N., сыну N., следующее послание [излагается послание], точно, верно

и тайно, не опустив ничего из того, что я хочу передать ему и что я доверил тебе. Во имя Отца и Сына и Святого Духа, Аминь. После заверни эти два совмещенных образа в кусок чистой ткани, выстиранной в чистой воде, и положи в один из тех сосудов, которые мудрые индийцы называют *pharnat alronda*. Аккуратно посыпь это срезанной корой и положи у входа в закрытый дом, куда ты хочешь. [Это дословный перевод отрывка; по правде говоря, ожидается, что этот сосуд положат на дверной порог.] Не сомневайся, твое желание будет исполнено в течение двадцати четырех часов».

Дух может быть также использован получателем, чтобы отослать сообщение обратно. «Через двадцать четыре часа заberi изображения оттуда, где ты их оставил, и положи рядом, ибо ты сможешь ими воспользоваться в любой момент, также прибегнув к посредничеству Орифиэля, и не только, чтобы передать послание тому же другу, но кому угодно, лишь изменив имя друга [...]»<sup>79</sup>.

С помощью этого метода сверхъестественные сущности открыли Тритемию во сне то, что было самым его сокровенным желанием: знать все, что происходит в мире. Он говорит об этом сам, написав заглавными буквами на предпоследней странице того, что осталось от его *Stéganographie*:

ET OMNIA, QUAE FIUNT IN MUNDO, CONSTELLATIONE  
OBSERVATA PER HANC ARTEM SCIRE POTERIS.

[И все, что происходит в этом мире, сможешь искусством  
этим познать, бросив взгляд на небесные созвездия.]

В самых последних отрывках фрагмента третьей книги Тритемий сообщает нам, что с помощью подобных приемов возможно узнать все обо всем. Почему он на этом останавливается?

Самая правдоподобная гипотеза заключается в том, что Тритемий верил: с помощью могущественных планетарных духов он также способен предвидеть будущие события. И опять Паоло Грийянди разъясняет нам причину, по которой Тритемий так и не закончил эту третью книгу, или — что еще более вероятно — почему он сжег в Гейдельберге свою «Стеганографию». По мнению Грийянди<sup>80</sup>, все магические действия, требующие помощи демона *ad modum impregii*, не являются еретическими, они не кощунственны. И напротив, предсказание будущего — *это всегда ересь*. Это различие было известно во времена Тритемия, и тот, будучи сведущим в оккультизме, не мог этого не знать. Дабы не впасть в грех ереси, он уничтожил последнюю часть рукописи «Стеганографии», в которой, что представляется вполне логичным, как раз и говорилось о пророчествах. Но хотя эта часть и представлялась ему кощунственной, в ней содержался один из самых полезных приемов сообщений на расстоянии. Это прекрасно объясняет, почему «Стеганография» с 1609 года вплоть до XIX века фигурировала в списке запрещенных книг *Index librorum prohibitorum*<sup>81</sup>.

Читатель может сам испробовать метод Тритемия, чтобы сделать вывод о его эффективности. Имея несколько искаженное представление о «естественности» этого процесса, Агриппа все же отдает должное его достоинствам: «Естественным способом, безо всякого суеверия и вмешательства некоего духа, человек передает свои мысли другому человеку, на любое расстояние и за короткое время. Это время невозможно измерить с точностью, но, без всяких сомнений, все происходит в течение двадцати четырех часов. Я сам умел такое делать и делал довольно часто. Аббат Тритемий тоже это умел и делал еще недавно» (*De occ. phil.*, I, 6, p. IX).

Есть, увы, достаточно веские основания поставить под сомнение это безапелляционное утверждение Агриппы. Читая отчаянные, безнадежные послания, которые тот часто посылал своим корреспондентам и на которые те не спешили ответить, порой задаешь себе вопрос, почему наш оккультист не использует верный метод Тритемия. Множество эпизодов его биографии доказывают нам, что Агриппа не смог заручиться любезной помощью какого-либо духа. И напротив, чтобы понять причину его немилости у Луизы Савойской, он, не колеблясь, прибегает к жребию (который, впрочем, раскрывает ему причину), чего бы он не стал делать, если бы воспользовался помощью какого-нибудь могущественного космического демона<sup>82</sup>.

Замечание Агриппы тем не менее достаточно ценно, потому что подтверждает аутентичность метода Тритемия. Что же до его действенности, письмо Агриппы монаху Аурелио Аквапендане от 19 ноября 1527 года, похоже, подтверждает некоторый скептицизм со стороны его современных читателей:

«Несчастный смертный, — признается Агриппа, — рыцарь, посвященный в крови сражений, придворный на протяжении почти всей своей жизни, связанный узами плоти с любимой супругой, игрушка фортуны, раб светского общества и домашних забот, я не мог претендовать на прекрасные дары бессмертных богов. У меня нет ничего. Я всего лишь часовой, поставленный [буквально: всегда стоящий] у ворот, чтобы указывать другим путь [*velut indicem qui ipse semper prae foribus manens*]<sup>83</sup>» (см. Приложения VIII и XIX).

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

# ФИНАЛ



Ренессанс — это возрождение «оккультных наук», а не расцвет классической филологии и забытых языков, как нам обычно внушают в школе. Напротив, этот бурный прорыв и должен был вдохнуть жизнь в так называемые «науки» — мертвые или преданные забвению под гнетом схоластического рационализма. Восприятие понятий «Реформация» и «Ренессанс» исключительно с позиций филологии и, возможно, изобразительной техники не позволяет разглядеть за внешней формой буйство скрытых сил, лишает слова их глубинного содержания.

*В. Э. Пойкерт*







## 1. БЕСКРЫЛАЯ МУХА

Можно ли разобраться в причинах Второй мировой войны, не имея представления об идеологии немецкого национал-социализма? Разумеется, есть историки, которые дальше экономической составляющей ничего не видят. И все же достаточно ли одной этой составляющей, чтобы объяснить, почему Германия не удовлетворилась ограниченной экспансией в Центральной Европе и в Африке? Те же историки замечают, что Германия никак не могла быть довольна дележом колониальных владений после Первой мировой; но тогда почему она не напала на колонии более благополучных стран и не попыталась их аннексировать? Выходит, что экономический подход *сам по себе* наименее убедительно проясняет причины Второй мировой. Если бы нацистская Германия преследовала лишь экономические и стратегические задачи, война изначально шла бы совсем по-другому.

То же самое относится и к Французской революции. Фридрих Энгельс в своем хрестоматийном письме видел ее

причины в обнищании масс и несправедливом распределении национальных богатств. А ведь, судя по всему, накануне 1789 года благополучие во Франции стало едва ли не всеобщим, и даже если это утверждение кому-то покажется спорным, все равно революцию подготовили интеллектуалы, и ее цели были не столько экономическими, сколько идеологическими. Она действительно виделась как *renovatio* (обновление) религиозного порядка и стремилась распространиться на все сферы общественного бытия; иначе как объяснить культ Верховного Существа и богини Разума, а также странные изменения в календаре, в формах приветствия — во всем, чем было отмечено наступление новой эры? И это во многом справедливо и для «советской» революции. Не будем забывать, что Россия фактически не видела революции «буржуазной», происходившей с характерной неспешностью. Черты *renovatio* по-советски во многом выросли на французской почве, беря начало в *renovatio* 1789 года.

Историки слишком часто склонны придавать «фактам» и хронологии событий решающее значение, забывая, что причины этих «фактов» весьма сложны и не сводятся к чисто экономическому знаменателю.

У нас нет намерения возвращаться в этой книге к тому, о чем уже подробно говорилось в других публикациях<sup>1</sup>. На этот раз в центре нашего внимания стремительный взлет современной науки. Однако, убедившись, что сегодня наука предполагает совсем не тот тип мышления, который доминировал в «науках» Возрождения, специалист в области истории идей не только имеет право, но и обязан задуматься над *причинами, обусловившими гигантский переворот в человеческом воображении*, который привел к изменению методов и задач, присущих наукам о природе.

Безусловно, на этот принципиальный для истории нашей культуры вопрос есть немало поверхностных ответов.

Мол, если бы не усовершенствовали астрономическую трубу, Галилей не внес бы свою лепту в создание более точной картины Солнечной системы. В то же время, не имея оптических инструментов, Коперник гораздо раньше говорил о геоцентрической (или гелиостатической) Вселенной, опираясь на пифагорейскую модель. А Николай Кузанский, исходя из собственных метафизических представлений, еще до Коперника пришел к выводу, что мироздание бесконечно. Это легко доказывает, что техническое развитие сыграло в формировании современной научной мысли лишь побочную роль.

Другая, столь же поверхностная, гипотеза утверждает, что ренессансные науки со всей очевидностью обнаружили отсутствие в них «практической ценности». И нет ничего удивительного в том, что им на смену пришли науки, полезные достижения которых — в виде современных технологий — навязывают эту «практическую ценность» всем подряд. Таким образом, сам принцип новых наук превратил в ничто такие предметы Возрождения, как астрология, медицина, алхимия и магия. Невозможно отрицать, что в отдельных случаях, и нередко, эти «науки» терпели крах. Тем не менее нет причин сомневаться, что в прежние времена доверие к ним было всеобщим.

Астрология не могла похвастаться непогрешимостью, но многие ее предсказания так или иначе оказывались верны, или же их подправляли постфактум, корректируя связь с недавними событиями. Как чьи-то персональные ошибки не могли подорвать веру в фигуру астролога, так же и его предсказания — точные или приблизительные — могли создать ему несправедливую репутацию. Правда это или нет, английский астролог Джон Эшенденский утверждает, что предсказал эпидемию чумы 1347–1348 годов, немецкий астролог Лихтенбергер — рождение и деятельность Люте-

ра, а другой астролог XVI века, Карион, которому приписывают множество ложных прогнозов, как будто бы точно предрек Французскую революцию 1789 года... Так что в XVI веке астрология как наука была далека от заката, и веры к ней в целом было куда больше, чем она несла *действительной* пользы. Впрочем, проверить это можно лишь *a posteriori*; в эпоху Возрождения значимость астрологии превосходила ее практическую ценность в той же степени, в какой сегодня для нас значимы теории радиоактивности или относительности.

Основы астрологической медицины — науки, слишком сложной и строгой, — были, можно сказать, примитивными, зато натуральные средства в некоторых случаях приносили эффект, так что в плане практической ценности эта сфера знания всяко не уступала астрологии. Что касается самих врачей, то у них не было причин пренебрегать собственным теоретическим и практическим багажом, а значит, нет и повода сомневаться, что они были не менее решительными и самоуверенными, чем их современные собратья, и в некоторых наименее сложных случаях этого должно было хватать для исцеления пациентов. Те же чаще всего оказывались настолько невежественными, что методы врачевания для них не имели значения — была бы вера в самого лекаря. В этом смысле сегодня ситуация толком не изменилась, и если бы каким-то чудом место всех наших докторов заняли ятроматематики или ятрохимики, большинство больных этого бы даже не заметили.

Из всех наук Возрождения алхимия чаще всего сталкивалась с неудачами. Впрочем, она внесла немалую лепту в создание снадобий ятрохимии и даже астрологической медицины, так что в практической пользе ей не откажешь. Пока алхимия существовала в симбиозе с науками, в полезности которых мало кто сомневался, ее основы также оста-

вались защищены. Конечно, ее дискредитировали многочисленные шарлатаны; но алхимические занятия Ньютона говорят о том, что и эта сфера не переставала привлекать самые просвещенные умы XVII века. Некоторые специалисты в области истории наук задаются вопросом: если алхимия представляла для Ньютона фундаментальный интерес, почему тогда он опубликовал все свои работы, кроме записей, относящихся к своим алхимическим опытам?<sup>2</sup> Ответ так прост, что постоянство, с которым все пытаются от него уйти или ответить неопределенно, кажется удивительным: Ньютон жил в эпоху, ознаменовавшуюся в политическом плане триумфом пуританства. А пуританство презирало оккультные науки, ибо они чужды духу Библии. Ньютон не предал огласке свои алхимические опыты, поскольку имел голову на плечах и не хотел ее терять. Его молчание не говорит и об особенностях нрава — разве что об осторожности, диктуемой обстоятельствами. Ведь психологические и даже физические ограничения, практиковавшиеся при реформировании института Церкви — как протестантской, так и католической, — мало отличаются от почерка Французской революции в момент ее разгара или — *mutatis mutandis* — от революции Советов.

При этом магия по своей практической значимости в эпоху Возрождения, несомненно, находилась на одном уровне с астрологией. Не будем забывать, что под видом «природной магии» бытовали разнообразнейшие специфические навыки — от изготовления животных и растительных красителей до пиротехники и оптических приемов, — равно как теургические и целительные практики, методы криптографии, стенографии и связи на расстоянии; не будем также забывать о способах индивидуального и массового манипулирования, нашедших широкое применение в наши дни. Между тем искусство памяти проявляло себя

столь успешно, что даже странно, как оно могло прийти в упадок в XVII веке.

Совершенно очевидно, что ренессансные науки, какой бы ни была их *действительная* польза, приносили также и *относительную* пользу на практике. Свидетельства современников, указывающие на обратное, в большинстве своем не заслуживают доверия, поскольку оставлены авторами, искавшими простые средства, чтобы произвести впечатление на публику. Твердо убежденный в этом Джордано Бруно решительно высмеял в своей комедии *II Candelaio* («Подсвечник») теорию духа Фичино; но вложил он ее в уста бессовестного шарлатана. Аналогичные пассажи, взятые у итальянских авторов<sup>3</sup>, ничего не добавляют по существу: это все равно что судить о личности Сократа только по пьесам Аристофана. При этом круг тех, кто во времена Возрождения увлекался сатирой на современные науки, был отнюдь не таким многочисленным и влиятельным, как организованные группы, которые в наши дни протестуют против применения современных технологий.

Другая сфера, в которой у нас сложилось ложное представление о Возрождении, связана с обучением и передачей знаний. А ведь в те времена были прославленные университеты, которые гордились своими традициями, и их дипломы всюду высоко ценились. Наличие диплома являлось настолько жестким требованием для занятий тем или иным делом, что Корнелий Агриппа Неттесгеймский, например, приписывает себе фиктивные титулы, чтобы занять должность, для которой они были обязательными даже при наличии королевской привилегии, как правило освобождавшей ее обладателя от всех ограничений. Несомненно, диплом Сорбонны или Университета Падуи служил некоторой гарантией, поскольку знания, передаваемые этими высшими учреждениями, считались непреложными — так что сомневаться

в их *относительной* практической ценности в определенном социуме не приходится, как и оспаривать *абсолютную*.

Большинство специалистов по истории культуры допускают принципиальную ошибку, отрицая вес этих знаний и дипломов с позиции *дня сегодняшнего*. То есть ни один университет в мире, разумеется, не доверил бы вести курс теоретической физики или медицинской диагностики обладателю диплома Сорбонны 1500 года. Но, рассуждая столь странным образом, не следует думать, что если знания дипломанта XVI века ныне никому не нужны, то их так же недооценивали и его современники — не говоря о том, что есть гуманитарные дисциплины, в которых диплом, выданный пять веков назад, зачастую внушает больше доверия, чем «корочка», полученная в 1980-м.

В ренессансном обществе почти не заметно признаков упадка: оно не пребывает «в кризисе» и если дает повод для скептицизма в отношении его институтов и истин — с идеологической или практической точки зрения, — то лишь условный. Тезис о недостатке «практической ценности» наук Возрождения придется отвергнуть. Он несет в себе лишь апостериорное объяснение перемен в научном мышлении и сам по себе неубедителен.

Напротив, при желании хоть как-то разобраться в этой исторической загадке — явлении современной науки (возникшей как раз тогда, когда *в этом не было потребности*), — для начала следует проникнуть в само существо ренессансных наук, среди которых астрология, в силу своей универсальности, была наиболее значимой (магию, медицину и даже алхимию можно в некотором смысле рассматривать как астрологические дисциплины). Другой основополагающий фактор всей идеологии Возрождения обусловлен христианской доктриной и институтом Церкви, которая никогда до конца не соглашается с доводами «науки»: истина от-



кровения превыше любой преходящей истины, которая по отношению к ней всегда относительна.

Современная наука рождается во взаимодействии довольно сложных идеологических сил, и этот процесс во многом напоминает естественный отбор в межвидовой борьбе. То есть мы знаем, что науку определяет не закон провидения, а непредвиденные ситуации в заданных обстоятельствах — те самые, которые Жак Моно, быть может, ошибочно назвал «случаем».

Много ли шансов у бескрылой мухи выжить в нашем климате? Никаких, потому что, не имея ни средств, чтобы быстро перемещаться, ни надежного убежища, как у земляных червей, она станет легкой добычей птиц. Этот генетический мутант в ходе естественного отбора будет истреблен. Однако на одном из обдуваемых ветрами островов Галапагосского архипелага тот же отбор полностью уничтожил «нормальных» крылатых мух, которые в борьбе с ураганами были обречены. Вот почему там сохранились лишь бескрылые мухи, которые перемещаются по земле: птицам сложно их ловить.

Бескрылая муха — по определению, «больной» вид, мутация должна была отнять у нее способность к выживанию. Тем не менее в особой экологической нише лишь такие мутации, аномалии природы, оказываются защищены.

То же самое произойдет и с современным научным мышлением — экспериментальным, отвергающим незыблемые постулаты, но способным только на индуктивные умозаключения. Ведь в поисках альтернативы бесполезным и утратившим привлекательность наукам Возрождения высшая воля и законы исторического триумфа гегельянства (несуществующие, впрочем) породили вовсе не райскую птицу. Наоборот, современное научное мышление, так же как бескрылая муха, умудрилось незаметно проскочить

сквозь мощные вихри истории XVI века, не став жертвой сурового естественного отбора. А ведь этот отбор с такой силой ударит по ренессансным наукам, что не оставит им шанса воспрянуть.

Рассмотрим подробнее условия, в которых наша бескрылая муха обрела способность размножаться. По всей Европе полыхали костры, на которых сжигали ведьм; религиозные реформаторы скорее согласились бы оставить Библию единственной книгой на земле, чем смириться с эросом, магией и прочими смежными «науками» Возрождения. Произнесение магических заклинаний или алхимическая практика могли стоить головы. Над всем возобладал безграничный страх, и не случайно от астрологии, магии и алхимии начали отказываться или, как Ньютон, предусмотрительно помалкивали про себя, не выдавая интереса к оккультным сферам. Католическая церковь не только стала призывать к совершенствованию нравов, но и принялась неистово защищать наивысшую в ее понимании ценность — томизм. Галилей едва не попал на костер не оттого, что представлял «современную науку» (безусловно, это было не так): он осмелился оспорить томистическое учение. Бруно поглотило пламя как нераскаявшегося мага, а вовсе не как поборника идей кардинала Кузанского. В обиход вошли более безобидные занятия, не противоречившие представлениям о мире и человеческом обществе, предложенные той или иной из христианских Церквей. Несвобода вынудила людей выражаться осторожнее и старательно скрывать свои цели. Остались, конечно, убежденные пифагорейцы — их звали Галилей и Кеплер, — но в целом эта плеяда оказалась на грани исчезновения. Были Декарты и Бэконы, которых продолжают подозревать в подыгрывании розенкрейцеровскому фарсу, однако их истинные мотивы раскрыть не так легко. Были ли они представите-

лями нового мира? Если да, то всяко не того, который тогда зарождался, и уж тем более их философия не была «современной».

Настал момент, когда цензура изменила человека: люди потеряли привычку во всем ориентироваться на воображение и мыслить категориями «качеств», ибо это больше не дозволялось. Утрата способности к действенному воображению неизбежно привела к тому, что в поле рассмотрения попадал исключительно материальный мир, и это, в свою очередь, выразилось в пиетете ко всем количественным данным и в подозрительном отношении к любым «качественным» посылкам.

В определенном смысле можно сказать, что у мух, способных летать, совсем другое представление о мире, нежели у их сестер, влачащихся по земле за неимением крыльев. Но такое сравнение несет в себе признаки оценочного суждения, которое вообще-то абсолютно неуместно. Человек эпохи Возрождения и наш современник наделены, быть может, одинаковой внешностью, но при этом «герой» нашего времени олицетворяет собой психологическую мутацию своего предшественника внутри одного вида. Тот, кто утверждает, будто ренессансный человек чувствовал, думал и действовал так же, как и мы, глубоко заблуждается. Как раз наоборот: именно с тех пор в нас сформировалась вековая привычка подавлять в себе все, что относилось к представлению современников Возрождения об окружающем мире, и мы путаем этот образ с тем, что считаем «мраком», с тем, что приучены искоренять в себе и изничтожать. Однако в нас продолжает жить тщедушный двойник, от которого мы не в состоянии полностью избавиться. Если это карикатура — ведь он олицетворяет наиболее инфантильные и нелепые наши черты, — попробуем на миг представить себя на его месте: не исключено, что наш образ

будет казаться ему не более лестным, чем сам он представляется нам. Но общаться нам не дано, вековые преграды непреодолимы. А потому трудно надеяться, что однажды мы сможем договориться и пожмем друг другу руки. Правда, еще меньше надежды, что этот беспокойный обитатель нашего нутра навсегда исчезнет.

Если нам не сойтись полюбовно, значит, надо научиться смотреть на него практически как на равного. Ведь мы потеряли то, чем он обладал, а у него нет того, что мы приобрели. Наши утраты и обретения в конечном итоге равноценны. И притом что мы разгадали некоторые самые пылкие желания, рожденные его воображением, не следует забывать, что забвению предано не меньше, и, видимо, безвозвратно.

## 2. ЧТО ПРЕДВЕЩАЛ 1484 ГОД?

Трактуя историю так, как это привыкли делать наши современники, мы придаем значение лишь событиям, которые в ренессансном обществе вряд ли выходили из ряда второстепенных. И наоборот, откровенно не замечаем того, что в их глазах определено было наполнено ключевым смыслом.

Судя по нынешним историческим хронологиям, 1484 год ничем особенным не выделялся: Колумб еще не отправился в плавание, турки осаждали ворота Запада не чаще обычного, не успела вспыхнуть неаполитанская война, из-за которой по всей Европе распространится «интересная» болезнь — сифилис, и, наконец, до Реформации тоже пока далеко... К этому времени относится лишь рождение Лютера, да и то у современных авторов чаще фигурирует 1483 год, поскольку сам Лютер называл то одну, то другую дату.

Так что мы с известным удивлением обнаруживаем, что астрологи той поры придавали 1484 году колоссальное значение. По крайней мере, в данном случае мы сталкиваемся не с апостериорными версиями: ведь все, кто ожидал от 1484 года зримых и ощутимых явлений, остались глубоко разочарованы.

Аль-Кинди, с теорией звездного излучения которого мы уже знакомы, описал случаи полного соединения планет и теоретически обосновал их влияние на судьбы религий. Полные соединения зависят от периодических соединений высших планет — Юпитера и Сатурна, — ибо они движутся медленнее других. Как утверждает Аль-Кинди, бывают «малые соединения, происходящие каждые двадцать лет, „средние“ — каждые двести лет, и, наконец, большие — каждые девятьсот шестьдесят лет. Именно они решающим образом влияют не только на осязаемый мир, но также на политику и религию; каждое большое соединение открывает в истории новую веру»<sup>4</sup>. Христианское средневековье было знакомо с теорией Аль-Кинди по сочинению его ученика Альбумасара *Liber magnarum coniunctionum* [«Книга великих планетарных соединений»]. Сквозь призму этой теории Роджер Бэкон рассматривает даты рождения великих исторических личностей и истинных (как и ложных) пророков, обозначив интервал между ними в триста лет. В этом перечне мы встречаем сначала Александра Великого, затем Иисуса, Мани и Магомета<sup>5</sup>.

Действительно, *coniunctio magna*, то есть большое соединение, наблюдалось в 7–6 годы до н. э. в знаках Рыб и Овна. Кеплер, подробно изучавший *coniunctio magna* 1604 года (в созвездии Стрельца), написал два трактата (*De Stella nova*, «О новой звезде», и *De Vero anno*, «Об истинном годе»), посвященных поиску «всамделишной даты» рождения Спасителя.

При соединении 1604 года на небосводе появилась новая звезда, «в том самом месте, где совместились три [высшие] планеты»<sup>6</sup>. Кеплер считает, что именно эта новая звезда возвестила о рождении Иисуса и стала звездой трех волхвов: «Такое влияние больших соединений на бытие людей не объясняется одними лишь явлениями природы; сам Господь должен был расположить светила, как Ему виделось: ибо известно, что создает Он на небесном своде большие соединения звезд, великолепных и *extra ordinari*, или же другие чудесные творения промысла Своего. Недаром определил Он день прихода в этот мир Христа, спасителя нашего, в тот самый час, когда большое соединение наблюдалось в знаках Рыб и Овна, *circa punctum equinoctialem* [около точки равноденствия], отметив это двойное событие — Рождество на земле и соединение планет в небесах — новой звездой; по ней указал Он трем восточным царям путь к Палестине, к городу Вифлеему и яслям, в которых только что появился на свет царь иудейский»<sup>7</sup>. Кеплер не единственный ждал, что будет после парада планет 1604 года; составители розенкрейцеровских манифестов тоже решили сыграть на этом событии, назвав 1484-й годом смерти Христиана Розенкрейца, а 1604 — датой открытия его гробницы; хронологически это точно соответствовало отрезку времени между двумя большими соединениями планет<sup>8</sup>. Не стоит удивляться, что «розыгрыш» розенкрейцеров взбудоражил пылкие умы тогдашней Европы: даты полностью совпадали с астрологическими данными, так что после 1604 года ожидалось обновление мира. Весть о существовании тайного ордена, основанного Христианом Розенкрейцером, лишь умножила надежды, зародившиеся в обстоятельствах, на значимость которых указал Кеплер. Когда Иоганн Валентин Андреэ, один из непосредственных авторов этих текстов, назвал розенкрейцеровские манифесты

*ludibrium* — то есть шуткой, которой они собственно и являлись, — ему не поверили. А Ф. А. Йейтс объясняет погоней за розенкрейцерами сложные жизненные перипетии Декарта: он, так сказать, напал на их след<sup>9</sup>.

Кеплер не первым и не последним обратился к гороскопу Иисуса Христа. Тон в этом хоре голосов задал кардинал Петр д'Альи (1350–1425), его примеру в эпоху Возрождения последовали знаменитый астролог Лука Гаурико, а также не менее известный Джероламо Кардано. Гороскоп, составленный д'Альи и уточненный Кардано, стал отправной точкой для всех последующих попыток, к которым относится, например, сочинение Эбенезера Сибли (*A New and Complete Illustration of the Occult Sciences*, «Новое и полное представление оккультных наук», 1790). О чем можно прочесть в гороскопе Христа? О всевышнем происхождении, об основании царского дома, о непорочном зачатии, о смирении, осуждении и распятии<sup>10</sup>, — словом, здесь вся история его земной жизни и смерти. Разумеется, раз уж этим занимались кардинал и епископ (Гаурико), значит, и сам предмет, будучи незаурядным и по-своему опасным, все же ограничено дозволялся. В самом деле, если признать тезис о двоякой сущности Иисуса — божественной и человеческой, — то не будет абсурдным и проецирование астральной судьбы на человека. Разумеется, Церковь неодобрительно смотрела как на такие попытки, так и на астрологию в целом.

Вычисления Д'Альи, Гаурико и Кардано, связанные с рождением Иисуса, основаны на традиционных данных; Кеплер произвел расчеты по состоянию на весну 6 года дохристианской эпохи, а Сибли, — непонятно почему, — на 25 декабря 45 года христианства. У Кеплера, находившегося под влиянием астрологических событий 1604 года, наиболее тонкий подход: он связывает рождение Спасителя с *coniunctio magna* и появлением «новой» звезды.

Теория соединения планет, проистекающая из учений Аль-Кинди и Альбумасара, оказалась связана со многими теориями космических циклов, сформулированными Роджером Бэконом, Пьетро д'Абано, Иоганном Тритемием, Адамом Накемозером, Кеплером... Между ними нет стройного единства, но тем не менее все они основаны на данных Аль-Кинди, которые В. Э. Пекерт излагает так: «Соединение высших планет происходит каждые двадцать лет; при этом четыре раза подряд меняются знаки триады [треугольника]; наконец, по прошествии двухсот сорока лет, осуществляется переход к следующей триаде согласно очередности знаков, и цикл повторяется; то же самое происходит в третьей и четвертой триадах. После четырех циклов по двести сорок лет (всего девятьсот шестьдесят) все приходит в исходную точку, к первому знаку первой триады, на исходную ступень, и переходом к следующей ступени знаменуется новый цикл. То есть выделяются три периода или три основных цикла:

1) малый, продолжительностью в 20 лет, между двумя соединениями;

2) средний, 240 лет, с переходом от одной триады к другой;

3) большой, 960 лет, когда планеты возвращаются к исходному расположению зодиака.

Последний цикл, составляющий почти тысячелетие, подразумевает полное обновление мира — и предполагает, в частности, распространение новой религии. Средний цикл связан с большими политическими потрясениями, сменой правления и другими веками. Наконец, с малым циклом обычно совпадают важные события: наследование короны, революции и иные государственные кризисы»<sup>11</sup>.

При буквальном подходе к этим цифрам 1484 и 1604 годы не попадают в список соединений. Однако важные со-



единения наблюдались в 1345 году в созвездии Водолея, в 1484 году в Скорпионе и в 1604 году в Стрельце. В декабре 1348 года в трактате *Summa astrologiae iudicialis de accidentibus mundi* [«Суть астрологии в ее видении земных событий»] английский астролог Джон Эшенденский так прокомментировал масштабную эпидемию чумы, недавно обрушившуюся на Европу: «Об этом я и писал в 1345 году. Все предсказанное мною из вышеупомянутых событий сообщалось с мнением многих астрономов. После 1345 года несчастья, на которые я указал, стали происходить повсеместно. Смертей в 1347 и 1348 годах было столько, что казалось, мир вот-вот перевернется, многие края, города и деревни опустели; мало кто выжил, да и они бежали с насиженных мест, бросая дома и добро; никто не решался посещать больных или хоронить мертвых, ибо боялись заразиться»<sup>12</sup>. Выходит, на самом деле периодичностью значимых соединений следует считать не двести сорок, а от ста двадцати до ста сорока лет.

Поскольку Джон Эшенденский в 1348 году ссылается на более раннее пророчество, которое до нас не дошло, мы можем предположить, что сформулировал он его постфактум. Зато известно, что в XV веке в Италии ждали пришествия пророка<sup>13</sup>, который должен был родиться или объявиться в 1484 году. В октябре 1484 года голландец Пауль Миддельбургский, епископ Урбино, составил *Pronostica ad viginti annos duratura* [«Прогноз на следующие двадцать лет»] и попытался пространно обосновать предстоящее рождение, исходя из того, что влияние планетных соединений продолжается двадцать лет. Следовательно, в 1503 году на свет мог появиться «младший пророк», чья деятельность продолжалась бы девятнадцать лет<sup>14</sup>. Эти выводы использовал в своей книге *Practica* немец Иоганн де Клара Монте (Лихтенбергер); Пауль Миддельбургский заявляет о плагиа-

те в опубликованном в 1492 году труде *Invectiva in superstiosum quemdam astrologum* [«Выпады против одного суеверного астролога»], что, впрочем, не помешало пророчествам Лихтенбергера вызвать позднее большой резонанс на севере Европы, поскольку в них усмотрели чудесным образом предсказанное рождение Лютера. Вот как трактовал Лихтенбергер совпадение Юпитера и Сатурна в знаке Скорпиона 25 ноября 1484 года: «Это примечательное созвездие и совпадение звезд указывают, что должен родиться пророк, который блистательно истолкует Писание, будет давать ответы, глубоко почитая божественное, и приведет к Богу людские души. Ибо астрологи именуют „младшими пророками“ тех, кто привносит изменения в законы, создает новые обряды или по-новому проповедует слово, которое люди полагают божественным [...]».

Говорю, что в землях под влиянием Скорпиона [то есть в Германии] родится пророк, и что прежде в небе твориться будут события наистраннейшие и редчайшие, но невозможно сказать, в каком конце тех земель это случится, к югу или к северу, ибо мнения ученых мужей множественны и неоднозначны. Альбумасар полагает, что произойдет это к югу, в знаке воды. Но астрологи в большинстве своем склоняются в пользу севера. Как бы ни то было, говорит Машаллах, родится он в краю, где умеренны как жара, так и сырость [...].

Видно монаха в белой сутане, на чьих плечах стоит дьявол. У монаха широкий плащ, ниспадающий до земли, с широкими рукавами, и другой, юный монах за ним следует [...].

Наделен он будет мыслью живой, знаниями овладеет многими и великой мудростью; между тем из уст его часто будет исходить ложь, и воспалится разум его. А коль скоро соединение происходит в доме Марса и в сумерках, будет

он, подобно Скорпиону, выбрасывать яд, что у него в хвосте. Многие кровопролития случатся из-за него. И раз уж провозвестник его — Марс, видно, упрочит он веру халдейскую — так свидетельствует Машаллах»<sup>15</sup>.

Вполне вероятно, что Лютер родился 10 ноября 1483 года, но Филипп Меланхтон, твердо веривший в астрологию, связал его рождение с пророчествами Лихтенбергера; в результате появились иные даты, а именно 22 октября и 23 ноября 1484 года. Самый популярный тогда астролог Лука Гаурико рассчитал гороскоп Лютера на 22 октября, по состоянию на десять минут второго ночи; в этом предсказании все легко распознавали риторику и участь еретика. С другой стороны, немецкие астрологи Карион и Рейнхольд, сочувствовавшие Реформации, сделали расчет, исходя из той же даты, но только на девять утра, и результат оказался совсем иным.

Подоплека здесь — в предпочтениях самих астрологов, склонявшихся в ту или иную сторону. Ни у кого, впрочем, не вызывало сомнений, что явление «младшего пророка», которого ждали как в Италии, так и на севере Европы, придется на 1484 год вследствие соединения Сатурна и Юпитера в триаде под знаком воды: в этом утверждении и Пауль Миддельбургский, и Иоганн Лихтенбергер категоричны.

Последствия соединения проявятся также совсем в другой сфере. При том, что иначе как *a posteriori* объяснить их было нельзя, это объяснение все же широко распространилось и утвердилось. Как известно, в XIV веке чума косила всех без разбора, однако сифилис, — считавшийся разновидностью чумы, — с XVI по XIX век нанес не меньший ущерб. Принесенная из Америки «французская болезнь» приняла размах страшной эпидемии во время походов Карла VIII на Неаполь (в 1495 году)<sup>16</sup>. В самом начале XVI века Йозеф Грюнпек, придворный астролог Максимилиана I

Австрийского, дал астрологическое объяснение этого феномена в своем *Tractatus de Pestilentiali Siorra sive Mala de Frantzios, Originem Remediaque Ejusdem Continens. Compilatus a venerabili viro Magistro Joseph Grünpeck de Burckhausen super Carmina quaedam Sebastiani Brant utriusque Juris Professoris* [«Трактат о чумной напасти или французской болезни, содержащий ее причину и средства ее лечения. Составлен уважаемым мужем, магистром Йозефом Грюнпеком из Буркхаузена на предмет известных песен Себастьяна Бранта, профессора церковного и общего права»]<sup>17</sup>. Вот что он писал: «На мир обрушилась эта жестокая, доселе невиданная и уму непостижимая болезнь, французская хворь, которую вследствие соединения планет [1484 года] из Франции перенесло на север Италии, а оттуда в Германию; случилось это, как мы теперь видим, потому что над Францией властвует Юпитер; а это планета жаркая и влажная»<sup>18</sup>. Эту трактовку повторяет и развивает астролог <Жан> Астрюк (1684–1765[6?]) в трактате *De morbis venereis* [«О венерических <буквально: любовных — от имени богини любви, Venus, Венеры> болезнях»] 1736 года<sup>19</sup>.

Примечательно, что местная обработка с применением ртути — которая практикуется по сей день и по-своему эффективна, — изначально предлагалась как средство от *malum de Frantzios* [французская болезнь]<sup>20</sup> астрологами и алхимиками.

Эпидемия сифилиса и рождение реформатора Лютера — пример осязаемых следствий, позднее приписывавшихся соединению планет 25 ноября 1484 года. Но то, что нельзя было осязать, оказалось куда более значимым.

Марвин Харрис, один из наиболее выдающихся представителей американской экологической антропологии, назвал недавно охоту на ведьм, начавшуюся в конце XV века, тактической уловкой Католической церкви, пытавшейся

отвлечь общественное внимание: действительно, когда дух подозрительности проник во все группы населения Европы, он стал главным союзником Церкви, позволяя ей еще жестче контролировать своих подданных. Харрис считает, что в сущности *Witchcraze* [англ. поварьные гонения на ведьм] — это попросту весьма изощренная реакция духовных властей на хилиастические и крестьянские движения, представлявшие, в свою очередь, существенную и непосредственную угрозу существовавшему тогда религиозному и светскому порядку. Всамделишная цель гонений состояла с том, чтобы через преследование маргиналов создать атмосферу страха, помешав образованию и распространению новых идей и массовых движений<sup>21</sup>.

Нам не кажется, что папа Иннокентий VIII мог преследовать столь далеко идущие цели. Историки сходятся на том, что знаком к началу охоты на ведьм стала булла *Summis desiderantes affectibus* [«От всей души желая...», папские буллы именуются по их начальным словам]. Поразительна дата ее обнародования: 5 декабря 1484 года, сразу вслед за соединением планет 25 ноября!

Известно, что Иннокентий VIII был решительным противником магии, астрологии и каббалы; он подверг преследованиям Пико делла Мирандола и угрожал канонику Марсилио Фичино. В связи с этим его постоянно информировали о том, что происходит в сфере оккультных наук. Одно событие, не менее значимое, чем соединение планет 1484 года, о котором в октябре он мог прочесть в предостерегающем трактате Пауля Миддельбургского, неминуемо должно было удвоить его опасения. Еще через несколько лет из опуса Лихтенбергера понтифик узнал бы, что «младшим пророком», с которым ему, возможно, предстоит бороться, окажется монах в белых одеждах... Вполне вероятно, на этот раз Иннокентий VIII был уверен в бес-

почвенности астрологических измышлений, которые, впрочем, немало влияли на толпу и могли быть использованы против интересов Католической церкви. В то же время он воздерживался от жестких ударов по образованным и влиятельным мужам, ведь некоторые из них занимали важные духовные посты. Тем не менее он позаботился о том, чтобы подготовить почву для своего более удачливого последователя, которому в других обстоятельствах ничто не помешает заставить их замолчать (спустя столетие, при Сиксте V, так и выйдет). А пока Иннокентий VIII просто запустил гигантский механизм подавления, направленный против народной магии, питая, быть может, смиренную надежду, что рано или поздно ему удастся покуситься и на магические практики просвещенных мужей.

Предсказания, в которых папа Иннокентий VIII заглядывал далеко в будущее, публикуя в 1484 году свою буллу, не просто сбылись, а, вероятно, превзошли все его самые глубокие чаяния. Папа не мог знать, что неожиданная помощь придет к нему со стороны того, кого он так опасался, — «младшего пророка», которого ждали в тот год: Мартина Лютера.

Не исключено, что последователи Иннокентия собирались продолжить осуществление его тайных замыслов. Для этого им нужны были одаренные и знающие сподвижники, как Пико делла Мирандола. Неудивительно, что, будучи хорошо осведомленным о намерениях Римской курии, Мирандола взялся за написание большого трактата против астрологии. В начале XVI века — как следует из сочинений аббата Тритемия и Бернардо де Комо [Бернардо Ратеньо (сер. XV в. — 1512), происходившего из города Комо в Ломбардии, доминиканского теолога и деятеля инквизиции, автор трактата «О ведьмах» (1508)], — булла Иннокентия VIII сыграла свою роль, и преследования колдуний при-

няли более систематичный характер. Однако курия стала утрачивать к ним интерес, поскольку пророчества 1484 года не сбылись, и до 1517 года в Европе настало затишье. Некоторые правоведы, как Андреа Альчато или Джанфранческо Понцинибьо, ставили под сомнение авторитет Церкви в процессах над ведьмами; их либеральный скептицизм, вероятно, увлек бы большинство, если бы не Лютер. Появление столь влиятельного врага позволило Церкви пойти на крайние меры, которые Иннокентий VIII начал подготавливать в 1484 году, издав буллу *Summis desiderantes affectibus* [«От всей души желая...»].

## ГЛАВА IX

# ЗАПРЕТ ВООБРАЖАЕМОГО



### 1. УПРАЗДНИТЬ ВЫМЫСЕЛ

Видимо, находясь под влиянием либерального протестантизма, авторы некоторых исторических книг до сих пор утверждают, что Реформация — это освободительное движение, стремившееся избавить человека от авторитарного давления Католической церкви. Учитывая многообразие протестантских школ, тезис не лишен справедливости, но, разумеется, не отражает ни изначальных задач Реформации, ни идеологического содержания основных реформатских течений — лютеранства и кальвинизма.

Перелистывая учебники истории, мы часто встречаем такое изложение предпосылок Реформации: в начале XVI века Церковь, благодаря своим богатствам, превратилась в подобие могущественного государства с соответствующими функциями; духовенство и монахи в большинстве своем не гнушались заниматься мирскими делами; «дела духовные» давали прибыль; Лютер решил положить этому конец через *либеральную реформуацию*: он даровал духовен-



ству право вступать в брак, запретил торговлю индульгенциями и поклонение образам, свел к минимуму внешние атрибуты священного обряда, чтобы верующие могли сосредоточиться на сокровенном религиозном опыте.

Это объяснение подменяет причины следствиями и сводится к морализаторской точке зрения, в которой в принципе есть здоровое зерно, но от этого полагаться на нее не менее опасно. Напротив, в ренессансной Церкви повеяло либеральным духом, и в результате между ментальностью тогдашнего духовенства и христианской моралью образовалась пропасть: догмы сплошь и рядом нарушались. Тогда Лютер и выступил за восстановление чистоты христианской идеи.

Реформация была отнюдь не либеральным движением — наоборот, она заявила о себе как радикально-консервативное направление в лоне Церкви, где у нее были многочисленные предтечи (достаточно упомянуть флорентийского проповедника Савонаролу).

Реформация не предполагала «освободить» индивида; зато стремилась восстановить в мире *христианский порядок*, считая, что Католическая церковь, — превратившаяся, в реформационном понимании, в институт преходящий, — не в состоянии его поддерживать.

Именно поэтому в глазах деятелей Реформации Церковь стала наростом, не отвечающим духу христианства, а идея нового обращения к Библии должна была служить не только упразднению института католицизма, но и *возрождению исконной чистоты христианского братства*.

Возвращение к эсхатологическим представлениям, иконоборчество, отказ от традиционной деятельности Церкви, общее участие в богослужениях, разрешение для духовенства вступать в брак как *malum necessarium* [неизбежное зло], дозволенное святым Павлом, — это лишь отдельные

аспекты Реформации. Наиболее существенным проявлением новой идеологии, которая с подачи Филиппа Меланхтона станет в итоге характерной не столько для Лютеранской церкви, сколько для последователей Жана Кальвина в Женеве и английских пуритан, оказался *полный отказ от «языческой» культуры Возрождения, единственная возможная замена которой — Библия*. Для достижения этой цели протестантская риторика будет насаждать нетерпимость, поначалу превзойдя в этом Католическую церковь, которая, благодаря ренессансному опыту, сделалась более толерантной.

Особенностью Реформации, в силу неприятия ею любых культурных источников, кроме Библии, стал возврат к реалиям примитивного христианства — на стадии его зарождения: когда еврейская община вступает в крайне осторожный диалог с язычниками. Отнюдь не отвергая Тору, то есть Ветхий Завет, она принимает Писание огульно и даже заявляет, что жизнь христианина означена не Законом, а Всевышней благодатью. Так что особенность иудейской веры — в ее обусловленности реакцией на ханаанейские культы, а потому в ней нет икон, и она стремится придать *историческое* значение тому, что у соседних народов сводилось к циклическим культам плодородия<sup>1</sup>.

Вот почему одним из первых устремлений Реформации было искоренение идолопоклонничества в лоне Церкви. Последствия иконоборчества кажутся неизмеримыми, если вспомнить споры об искусстве памяти (мнемонике), происходившие в Англии под влиянием Бруно: в сущности, Реформация наложила *полный запрет на воображаемое, ибо его плоды суть не что иное, как идолы, рожденные в недрах сознания*.

Культура Возрождения была именно фантазийной. Опираясь прежде всего на воображаемое, идущее из тех самых недр, она во всей полноте раскрыла способность человека

*активно влиять на воображение и пользоваться им.* И создала целую философию эроса, в которой воображаемыми образами, наполнявшими прежде всего глубины сознания, в итоге можно было неограниченно управлять. Это была культура, твердо верившая в могущество образов, порожденных воображением и связывающих того, кто их создает, с воспринимающим. Культура, наполненная убежденностью, что в глубине сознания как раз и проявляются сверхъестественные силы — демонические или божественные.

Назвав воображение идолопоклонническим и кощунственным, Реформация одним махом перечеркнула ренессансную культуру. А поскольку все «науки» Возрождения представляли собой конструкции, строительным материалом для которых служит именно воображение, то и они вынуждены были склониться под гнетом Реформации.

Но вот вопрос: как восприняла это Католическая церковь? По сути, если оставить за скобками очевидные минусы, связанные с внутренним размежеванием, реформатский дух ей вполне соответствовал. В ответ Лютеру и пуританам Церковь начала собственную реформу (которую у историков принято называть «контрреформатской»). Задача реформы была вовсе не в упрочении позиций, занятых католицизмом в эпоху Возрождения, а в том, чтобы, решительно от них отказавшись, двигаться в том же направлении, что и протестантство. Реформация развивалась под знаком *строгости* как со стороны протестантов, так и католиков.

В то же время у Контрреформации есть свои особенности, о которых важно сказать. Новую линию Церковь определила для себя на Тридентском соборе, проходившем во второй половине [1545–1563 гг.] XVI века. Было решено передать машину инквизиции, созданную в XII веке для репрессий против катаров и традиционно находившуюся в руках проповедников, новому ордену, возникшему в XVI веке

и отличавшемся крайне строгим укладом, — Обществу Иисуса, основанному Игнатием де Лойолой. Впредь Святая инквизиция для многих будет ассоциироваться с братством иезуитов.

В духовной практике иезуитов ренессансная культура воображаемого в последний раз предстанет во всей своей полноте. В своих «Духовных упражнениях», изданных в 1596 году, Игнатий де Лойола проповедует метод, позволяющий обрести дар воображения. Он сводится к частному способу применения искусства памяти. Выполняя предписанные упражнения, ученик представляет себе страшные адские муки, людские страдания, предшествовавшие воплощению Христову, рождество и детство Спасителя, его иерусалимские проповеди, — в то время как Сатана, обосновавшийся в Вавилоне, рассылал по всему миру стаи демонов, — и, наконец, голгофа, распятие и воскресение. Это не просто погруженность в размышления, а своеобразный воображаемый внутренний театр, в котором верующий видит самого себя зрителем. Он должен не только фиксировать происходящее, но и воспринимать персонажей посредством зрения, слуха и осязания (*Secunda Hebdomada, dies I–VII* [День 1–7-й во второй седмице дней]). При этом созданное воображением верующего видение участвует — более или менее активно — в развитии сюжета.

В упражнениях Лойолы, бесспорно, использованы грандиозные открытия Возрождения в сфере практического овладения механизмами воображения. Но здесь видения призваны служить исключительно вере, осуществлению реформы Церкви, и можно сказать, что они *антагонистичны наследию Возрождения*.

У Лойолы культура воображаемого ополчилась против самой себя. Несколько десятилетий спустя этот самоуничтожающий процесс практически достигнет цели.

## 2. ПАРАДОКСЫ ИСТОРИИ

И все же нам бы не хотелось ограничиваться обобщенными материями. Поэтому на нескольких произвольных примерах проиллюстрируем характер и развитие Реформации среди протестантов и среди католиков. Подбирать образчики можно было бы бесконечно. Но мы не пытаемся проследить историю или описать все проявления Реформации. Задача этой книги — запечатлеть идеи эпохи воображаемого в момент их полного расцвета и на спаде. Реформация интересует нас в той мере, в какой она ограничила сферу воображаемого цензурой и, следовательно, привела к глубинным изменениям в воображении индивида.

В отличие от первых двух частей нашего исследования, мы не станем рассматривать культуру Реформации под лупой строгого анализа. Фактически мы обратимся только к тем аспектам, в которых она сохраняет следы возрожденческого *mundus imaginalis* [воображаемого мира], при этом всеми средствами силясь их отторгнуть и уничтожить. На протяжении XVI столетия мы наблюдаем весьма показательное явление культурной *амбивалентности* на примере таких фигур, как Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский или Джордано Бруно. Представляя фантазийное направление Возрождения, они в то же время испытали существенное влияние протестантизма. Эти два взаимоисключающих идейных вектора порой сосуществуют, не пересекаясь — как в случае Агриппы, который принадлежал не только к числу наиболее знаменитых оккультных авторов, но также был одним из самых непримиримых борцов с оккультизмом! Но можно вспомнить и изощренные попытки компромисса, как у Бруно, которые, оказавшись неосуществимыми, стоили ему жизни.

В XVII веке прослеживаются два любопытных явления: Реформация дает свои плоды, люди начинают мыслить, говорить, поступать и одеваться совершенно по-новому, причем это характерно как для протестантского, так и для католического лагеря, так что при существующем *внешнем* размежевании двух Церквей разница в *духе* протестантской и католической Реформации сводится к вопросам скорее несущественным, связанным с проведением ритуалов причащения, исповедания в грехах или с правом духовенства на вступление в брак. Налицо процесс *упорядочения*, выражающийся в появлении новой культуры с более или менее унифицированными чертами, распространившейся от Лондона до Севильи, от Амстердама до Виттенберга, от Парижа до Женевы. Когда христианские конфессии, образовавшиеся вследствие раскола Запада, наконец признали, что между ними существуют глубинные противоречия, то выявились они только в сфере внутренней организации и никак не коснулись принципиального вопроса о сущности христианства. Не отказываясь от своих тысячелетних традиций, Католическая церковь поворачивается в сторону протестантизма, который, в свою очередь, не отказываясь от реформ, ради которых были развязаны победные сражения в локальном масштабе, спланивается во внушительные институты, все больше напоминающие Католическую церковь. Именно в этот момент католическая конфессия и различные разновидности протестантизма, сами того не заметив, максимально сблизились. Не было больше Реформации и Контрреформации; великие конфессии Запада уже не вели борьбу по принципу «каждый за себя», хотя и не желали это признавать. Тем не менее они бок о бок возводили общее здание современной западной культуры. Отдельные лица еще будут с большим подозрением относиться к тем, кто, по их мнению,

находился по ту сторону баррикад. Безоговорочно придерживаясь принятой стороны, своего духовного института, они даже не замечали, что мало отличаются от своих так называемых недругов, и в основе их конфликта — не сущность христианства, а лишь особенности внутреннего устройства. Языческая культура Возрождения была повержена: этому и католики, и протестанты содействовали в равной степени, не отдавая себе отчета в том, что вместо междоусобных действий они на самом деле дают бой общему врагу.

Казалось бы, все просто, но только на первый взгляд. Едва возникнув, Реформация вовлекает в свою орбиту, — пусть даже тотчас отрекаясь, — ряд крайне разнородных течений «левого» толка от либерализма до либертинизма, от утопизма до революционных идеологий, от антиавторитаризма до эгалитаризма. А ведь все эти направления сложились как непосредственный итог Возрождения и в своих наиболее ощутимых проявлениях были сообразны духу и «наукам» Возрождения.

В начале XVII века либеральный и утопический католицизм по-прежнему олицетворен братом Томмазо Кампанеллой, после двадцати лет гонений все же встретившим папу, которому оказались нужны его познания в спиритуальной магии. И вот находящегося в заключении Кампанеллу посещает представитель группы друзей Иоганна Валентина Андреэ. Влияние брата из Калабрии на либеральное протестантское движение, скрытое за «розыгрышем» розенкрейцеров, невозможно игнорировать. Для великих мыслителей, оказавшихся на периферии этого движения, — Роберта Фладда, Кеплера, Декарта или Бэкона, — характерно общее нежелание всецело подчиняться идее религиозного благочестия под знаком Реформации: они продолжали искать источники вдохновения в ренессансной культуре. Перед нами зарождение современной науки, которое в то

же время является продолжением Возрождения — так же как отправная точка для великих открытий XVII века еще определялась постулатом об аналогии микрокосма макрокосму, комплексом пифагорейских представлений о мировой гармонии и отрицанием Возрождения, проявившимся в органических изменениях, происходивших под влиянием духа Реформации в воображении человека.

Что касается либеральных и утопических течений, которые преследовались официальными церквями, они в результате — в строгих условиях Европы, поделенной между двумя силами, принципиально враждовавшими, но схожими в основе своей, — будут пользоваться огромным скрытым влиянием под видом тайных обществ.

Развитие духа либеральных институций — еще одна загадка истории, к которой в этой книге мы больше обращаться не будем. Изначально протестантское влияние — будь то консервативное движение, начатое Лютером в Германии, кальвинистский террор в Женеве или пуританский террор в Англии — было, конечно же, не более либеральным, чем иезуитское. И все же в Англии наблюдается появление демократических институтов, а иезуиты, пока их не изгонят из Латинской Америки, затевают там первый в современной истории коммунистический эксперимент. Не исключено, что эти парадоксы можно объяснить поздними отголосками — или реваншем? — культуры Возрождения.

### 3. ДИСПУТ ОБ ОСЛИНОЙ СУЩНОСТИ

Прежде чем был напечатан трактат Корнелия Агриппы «Об оккультной философии», написанный еще в 1509–1510<sup>2</sup> годах, в 1530 году он публикует произведение, развенчиваю-



щее ренессансные «науки» и озаглавленное *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* [«О неточности и тщетности наук и искусств»]<sup>3</sup>. В нем отразился весь спектр земных сует, которых не миновать ни обществу с его пороками, ни сфере ремесел или наук той эпохи, ни даже теологии и религии.

Проникнувшись духом Реформации, Агриппа объявляет себя противником католического культа образов и реликвий. Он клеймит алчность духовенства, выступает как непримиримый недруг инквизиции и всех монашеских орденов, этой «наглой своры чудищ в капюшонах»<sup>4</sup>. По словам Огюста Проста, «он словно говорит устами самых оголтелых сектантов Реформации XVI века и выражает общий настрой противников Римской церкви того времени»<sup>5</sup>.

Но Агриппа идет гораздо дальше: в лучших реформатских традициях он заявляет, что «люди просвещенные и обогащенные знаниями менее всех готовы воспринимать учение Христа»<sup>6</sup>. И возводит пространную хвалу простоте ума<sup>7</sup>: «Да не будут бранить меня, — восклицает он, — если апостолов я назову ослиами. Объяснить желаю удивительные достоинства осла. Иудейские лекари видят в осле единение силы и отваги. Наделен он чертами, без которых не усвоить истины; довольствуется малым, терпит голод и побои. Умом столь прост, что не отличит латук от чертополоха; любит покой, не тяготится ношей. Осел спас Мария, преследуемого Суллой. А если бы философ Апулей не выдал себя за осла, то не лицезреть ему мистерий культа Исиды. Осел послужил Христу в час триумфа; ослица узрела ангела, которого не заметил Валаам. Ослиная челюсть принесла победу Самсону. И ни одно животное не удостоивалось чести воскрешения из мертвых — лишь

осел, которого воскресил святой Герман Осерский\*; как тут не увериться, что после жизни земной и ослу уготовано бессмертие».

В этом отрывке отражен христианский мотив, вдохновивший Робера Брессона, когда тот снял фильм «Наудачу, Бальтазар». Но здесь также раскрывается смысл полемичных высказываний Джордано Бруно, развенчавшего достоинства «ослиной сущности» (*asinitas*, то есть основных качеств ослиной породы). В самом деле, Бруно открыто высмеивает Агриппу в своих италоязычных диалогах *Cabala del cavallo pegaseo* («Кабала коня Пегаса»), и особенно в *De gl'heroici furori* («О героическом энтузиазме»). Защищая культуру Возрождения, он не может согласиться с точкой зрения Агриппы. По мнению Бруно, следует четко различать пассивную благодать и активное созерцание: святой прост умом, как тот осел, что несет святыне дары; зато герой, олицетворяющий «совершенство человеческой природы», сам по себе уже «свят»<sup>8</sup>.

Между тем Агриппа не раз ничтоже сумняшеся опровергал собственный идеал «простоты ума». В молодости он создал тайное общество, объединившее его собратьев по Сорбонне, занимавшихся алхимией. Остались свидетельства о его успешных пиротехнических опытах в Испании; он изучал оккультные науки, вел, — прикрываясь фальшивыми титулами, — юридическую и врачебную практику и увлеченно усваивал знания, тем самым делаясь полной противоположностью «осла». И все же порой он рьяно за-

---

\* Святой Герман Осерский (около 374 — около 448 гг.) — епископ галльского города Осер; легенда приведена в его жизнеописании, «Жизни святого Германа», включенном в сборник «Золотая легенда» (*Legenda aurea*).

щищает реформатские идеи, причем вдохновляет его на это окружение аббата Тритемия, что тем более странно для такого человека, как Агриппа.

В 1519 году он служит советником в Меце, где, ко всему прочему, вызовет ненависть местного инквизитора, поскольку перейдет ему дорогу, изо всех сил защищая предполагаемую колдунью из местечка Вуаппи<sup>9</sup>. Впрочем, он, не задумываясь, бросит эту синекуру, обеспечивавшую ему неплохое жалованье, когда рассорится с настоятелем доминиканцев по вопросу единобрачия святой Анны — волновавшему, в частности, Жака Лефевра из Этапля. Тут в нем просыпается исключительное пуританство, объяснимое, видимо, его общением с Тритемием за десять лет до этого (Тритемий входил в союз, основанный Арнольдом Бостием Гентским, который разделял представление о непорочном зачатии святой Анной Девы Марии и сам носил имя Иоаким).

Но как объяснить противоречия во взглядах Агриппы, которые становятся еще очевиднее, если вспомнить, что ему пришлось срочно покинуть Павию, где он пытался популяризировать один из трактатов каббалиста Иоганна Рейхлина? Ведь Рейхлин, несомненно, принадлежит к ренессансной культуре магического, тогда как вопрос о единобрачии святой Анны связан с гипертрофированным представлением о добродетели в реформатской культуре. Агриппа — как, впрочем, и Тритемий, — оказался, так сказать, на двух стульях, не замечая явных расхождений: он полагал, что может быть одновременно кудесником и праведником, «героем» и «ослом». К несчастью для себя, в различных обстоятельствах он всегда обнаруживал не те качества: будь он праведником в Павии и каббалистом в Меце, глядишь, все были бы довольны...

Только верил ли он в науку Возрождения? Его собственные высказывания опять же неоднозначны. В Лионе Агриппа снова нашел себе постоянную должность, став придворным лекарем. Королеве-матери, Луизе Савойской, не терпелось получить от него гороскоп Франциска I, а он совершил непростительную неосторожность, написав сенешалю Франции, что вовсе не верит в астрологию, и добавил как бы между прочим, что, согласно составленному им гороскопу, соперник короля, герцог де Бурбон, может в том же году (1525) его победить. Неудивительно, что незадачливый лекарь снова лишился теплого места, хотя окончательно это стало ясно далеко не сразу: окружение короля не могло допустить, чтобы герцог де Бурбон приблизил к себе человека, который еще в ранней юности прославился обретенными в Испании познаниями в военной машинерии. В начале 1527 года герцог предложил Агриппе пост префекта в своей армии, но тот отказался, хотя не преминул составить благоприятный гороскоп, а может, и сотворил несколько заклинаний в помощь недругу короля<sup>10</sup>. Увы, кое-что в гороскопе было упущено: стены Рима, как и предсказал Агриппа, рухнули 6 мая 1527 года, но под ними встретил смерть и сам герцог!<sup>11</sup>

Как объяснить письма Агриппы к сенешалю Франции — действительно ли он презирал астрологию или же был столь добросовестным астрологом, что не видел для себя возможности трактовать сведения, полученные по звездам, благоприятным для короля образом?

Как мы убедились, в этой фигуре много неоднозначного: Агриппа уже не человек Возрождения, но еще и не реформат.

#### 4. ХИТРОУМНЫЙ ДЖОРДАНО БРУНО

Несомненно, Джордано Бруно — одна из самых сложных фигур XVI века. В отличие от Агриппы, его принадлежность понятна: это представитель эпохи воображаемого, живший в период Реформации. Однако влияние на него новой идеологии нельзя отрицать. В Ноле, в доминиканском монастыре, он позволил себе несколько иконоборческих выпадов: последовали разбирательства, и он рассорился с церковными властями. В Англии он защищал искусство памяти, отвергая учение Рамуса. А ведь в глазах пуритан возрожденческая мнемотехника считалась пережитком и дьявольским изобретением — недостойным явлением на фоне всеобщего преобразования нравов, тем более что ассоциировалось оно с деятельностью Католической церкви. Бруно оказался изгоем не только в Италии, но также в Германии и в Англии.

И Агриппа, и Бруно импульсивны и оба на удивление не способны правильно воспринимать окружающих людей и обстоятельства. Однако если Агриппа, казалось бы, отрицает (быть может, для видимости?) свое оккультистское прошлое и переходит в лагерь реформатов, то Бруно во имя своих взглядов готов пойти на муки, пребывая в убежденности, что великие мыслители не страшатся физических страданий. Агриппа слишком наивен, чтобы искать компромисс, но достаточно практичен и способен решиться на отречение от собственных идей; Бруно же для этого слишком горд, но когда собственная импульсивность выводит его на путь, откуда нет возврата, он все же надеется найти компромиссный выход. И вновь, отнюдь не греша наивностью, проявляет исключительную хитрость, что, правда, никак не меняет результат.

Мы уже описали несколько попыток Бруно обратить свою аудиторию к Искусству памяти. Вспомним также, как в трактате *Spaccio de la bestia trionfante* [«Изгнание торжествующего зверя»] он «изгоняет» знаки зодиака с небосвода, представляя их в виде череды добродетелей и пороков. Тем самым Бруно намеревался придать системе астрологической памяти более абстрактный, «христианский» характер.

Бруно не первым предложил идею «христианского неба». «В средневековье все знаки зодиака пытались заменить символами, заимствованными из Библии, — чему противился Ипполит Римский, настороженно относившийся к астротеософии. Некий каролингский поэт (как и Опицин де Канистрис, настоятель церкви Санта-Мария Капелла) предложил заменить Овна Агнцем (символом Христа), а в 1627 году Юлиус Шиллер в трактате *Coelum stellatum christianum* [«Христианское звездное небо»] рекомендовал сделать знаками зодиака фигуры апостолов. В *Astroscopium* [«Астроскоп», *греч.* созерцатель звезд] Вильгельма Шиккарда в 1665 году Овен был назван жертвенным животным Исаака, Близнецы — Иаковом и Исавом, а знак Рыбы связывался с чудом умножения хлебов. Это уже почти произвольная интерпретация. Опицин де Канистрис ступил еще дальше и уподобил себя Козерогу — видно, познав грех гордыни и сладострастия»<sup>12</sup>.

Неудивительно, что такие примеры в XVII веке множились, ведь дух Возрождения тогда еще окончательно не покинул Западную Европу, и оставалась надежда на примирение строгого реформатского христианства и «наук» эпохи воображаемого. Перед глазами вашего покорного слуги карта христианского неба, составленная Андреасом Целлариусом для своего *Atlas Coelestis seu Harmonia Macrocosmica* («Звездного атласа, или Гармонии макрокосма») (1661).

На *coeli stellati christiani haemispherium prius* [полусфере христианского звездного неба] Иаков Зеведеев (Старший) занял место созвездия Близнецов, святой Иоанн заменил собой знак Рака, святой Форма — Льва, Иаков Алфеев — знак Девы, апостол Филипп — знак Весов, а святой Варфоломей — Скорпиона. Там, где была Малая Медведица, появился святой Михаил, на месте Большой Медведицы — лодка святого Петра, а вместо Борея — сам святой Петр, Змееносца сменил святой Бенедикт Нурсийский, а вместо Кентавра появились Авраам и Исаак.

Начинание Андреаса Целлариуса предполагает работу воображения, очень близкую к Искусству памяти и понятную, возможно, только в аспекте реформационного католицизма. Уместно вспомнить, что и сама инквизиция широко пользовалась оружием воображения; только направлено оно было *против* культуры, знаменующей фантазийную эпоху. Христианизация знаков зодиака отражает схожий процесс. Однако подобную практику невозможно было бы привить английским пуританам: там господствовала абстрактная мнемотехника Пьера де ла Раме (Петра Рамуса). Что апостол, что зодиакальное животное — для пуритан, удаливших иконы из церквей, все они представляли собой идолов, рожденных воображением. Недаром Бруно говорит с ними языком, который должен был бы заинтересовать их больше, чем фантазии Андреаса Целлариуса: вместо животных он помещает в зодиакальный круг абстрактные сущности. Но в результате идет на такие уступки в пользу учения Рамуса, что ключевые принципы его собственной системы искусственной памяти начинают размываться.

## 5. РЕФОРМАЦИЯ: ЕДИНАЯ ДЛЯ ВСЕХ

Если Католическая церковь не собиралась отказываться от образов и celibата, в других сферах итог Реформации был одинаков как для протестантов, так и для католиков. Достаточно вспомнить гонения на ведьм или борьбу с астрологией и магией.

На восемнадцатом заседании Тридентского собора епископам было предписано уничтожить в своих епархиях все книги по астрологии. За этим решением последовала булла Сикста V *Coeli et Terrae Creator Deus* [«Небес и земли творец Бог»] (1586), к которой мы еще вернемся.

В этом контексте «Занимательный трактат по судебной астрологии», опубликованный Клодом Питуа в 1641 году и менее известный, чем «Рассуждение против прорицающей астрологии» Пико делла Мирандола или *De vanitate scientiarum* [«О тщете наук»] Агриппы, отличается явным достоинством: он показывает, насколько прочным могло быть единение католиков и протестантов в некоторых фундаментальных вопросах Реформации.

Клод Питуа (1587–1676), родившийся в Витри-ле-Франсуа, в нищей Шампани, вступил в орден монахов-минимов. Впрочем, не религиозная его стезя нас сейчас интересует<sup>13</sup>. В 1632 году «он расстригся, отрекся от веры и сделался протестантом, перейдя под покровительство герцога де Буйона, который отвел ему место в протестантской академии Седана»<sup>14</sup>. Протестантская община обосновалась в Седане к середине XVI века, утвердив там тоталитарный дух, который прекрасно характеризуют следующие слова из указа от 20 июля 1573 года: «Все безбожники, распутники, анабаптисты и члены прочих нечестивых сект объявлены



Его богоданным Величеством виновными и приговорены к смерти»<sup>15</sup>. Академия, по праву известная своей строгостью и догматизмом, была основана в 1578 году Анри де ла Туром, герцогом де Буйоном. Ее учащимися становились молодые протестанты из Англии, Голландии и Силезии — Питуа преподавал им философию. Он спокойно оставался на своем посту до 1675 года (когда ему исполнилось восемьдесят восемь лет), несмотря на то, что в 1651 году Седан уступили Франции и под началом маршала Фабера обозначился медленный поворот в сторону католицизма<sup>16</sup>.

Однако «Занимательный трактат» относится к 1641 году, когда покровитель Питуа, Фредерик-Морис де ла Тур, герцог де Буйон, одержал сокрушительную победу над королевскими войсками на плато Ла Марфе. Доводы Питуа против астрологии далеко не оригинальны. Тогда было много таких же ратоборцев, клеймивших авторов генетлиаконов\* за их «взбалмошное воображение, низменно готовое потакать любым причудливым фантазиям, которые демонам вздумается рисовать с его помощью, скрывая собственный дьявольский облик»<sup>17</sup>. Питуа обвиняет их в сделке с дьяволом (с. 192–193) и утверждает, будто это злой дух нашептывает прорицателям их предсказания: «Такое может совершаться человеческим языком, который легко повторить. И выражаться в словах, звучащих в воздухе или нашептываемых на ухо провидцу. А также в запечатленных воображением предсказателя событиях, которые гипотетически могут произойти. Прорицателю могут также встречаться буквы, символы, фигуры, отметины, знаки, которые, по его разумению, несут в себе какой-либо смысл» (с. 197).

---

\* Генетлиакон — стихотворное посвящение новорожденному, содержащее предсказание его судьбы и другие астрологические мотивы.

Все это — традиционные аргументы, которые можно встретить уже в «Молоте ведьм» или в текстах протестантского врача Иоганна Вейера, а также иезуита Мартина дель Рио. Но самое интересное, что этот трактат против астрологии был опубликован *кальвинистом* в 1641 году, то есть написан он был, видимо, в то время, когда Питуа еще принадлежал к францисканскому братству в Браканкуре, в провинции Шампань<sup>18</sup>. Это кажется тем более правдоподобным, что Питуа даже не потрудился изменить источники и ссылается на буллу Сикста V *Coeli et Terrae Creator Deus* 1586 года, которую уже цитировал в «Занимательном трактате», переведенном на французский язык<sup>19</sup>. Несомненно, этот документ продолжает служить ему ориентиром по обе стороны Реформации: «Вот и папа запретом своим подтверждает истинность сказанного нами об астромании и сочинителях генетликаонов. Объявлены они *порочными, самонадеянными, дерзкими, лживыми, презренными*, а ремесло их — *дьявольским измышлением*, предсказания же — *внушениями лукавого*. Хула и проклятие делам и книгам их нечестивым, подлым и губительным. Как сами они со своими книгами, так и те, кто читать и хранить их станет, преданы будут суду инквизиции. Каков на это ответ в генетликаонах? Может, сказано будет там, что святые отцы, заседатели соборов церковных, да папы за такое не отлучат, не проклянут и хулить не станут? Ответ на это таков: нет порицания справедливее, а весь христианский мир полагает данное ремесло магией» (с. 209).

Протестанты и католики по-разному смотрели на исполнение обрядов, не относимых к богослужению, как и на вопрос celibата духовенства. Но в XVII веке они как будто пришли к согласию в том, что культура фантазийной эры и сфера воображаемого в целом — явления нечестивые. Католики и лютеране оказались терпимее кальвинистов;

но они точно так же были убеждены, что всякая пророческая практика совершается по наущению темных сил. И место, где происходит общение человека с демонами, становится категорией воображаемого. А потому враг номер один, которого *всему христианству* следует побороть, — это человеческая фантазия (см. Приложение X).

## 6. И МИР СТАЛ ВИДЕТЬСЯ ИНЫМ

Запрет воображаемого и отказ от фантазийной культуры в целом, произошедший в ригористичной христианской сфере, кардинально преобразили воображение человека.

И вновь в исторической литературе и в трудах некоторых ученых, изучающих историю мировоззрений, мы наблюдаем этот неизбывное заблуждение — когда названные изменения связываются с появлением гелиоцентрической доктрины и идеи бесконечности Вселенной. Есть даже авторы, которые позволяют себе *всерьез* утверждать, будто Коперник (или Бруно, что было бы ближе к истине) не только положил начало научной «революции», но и перевернул общественную психологию. По их мнению, представление о конечном космосе, характерное для томизма, способствовало успокоению человеческих страхов, которые вырвались на свободу, как только все осознали, что мироздание бесконечно.

Это не настораживало бы всерьез, если бы подобные небылицы рассказывали только школьникам, хотя и они, в общем-то, заслуживают лучшего преподавания. Увы, такие суждения встречаются даже в самых основательных научных трудах, и рассчитывать, что их скоро отвергнут, не приходится. Эти измышления настолько просты для вос-

приятия и поверхностны, что никто даже не дает себе труд как-либо препятствовать их распространению. Они по-прежнему в ходу, из поколения в поколение, и несут в себе одну из наиболее стойких традиций современной культуры.

А все дело в так называемой концепции линейного развития истории, которая во всем находит признаки «переходности» и «эволюции». Предложив гелиоцентрическую модель нашей планетной системы, наиболее приближенную к научной истине, Коперник озаменовал тем самым ключевой момент перехода, эволюции, то есть прогресса. Заметим, что те, кто по-прежнему утверждает, будто признание гелиоцентризма и бесконечности Вселенной катастрофическим образом сказалось на психическом состоянии индивида и масс, тем не менее разделяют изложенные выше представления, поскольку не сомневаются в «виновности» Коперника и Бруно и им подобных...

Стоит более внимательно рассмотреть исторический контекст, в котором произошли эти важные изменения во взглядах на космос, и мы заметим, что ни кардинал Кузанский, ни Коперник, ни Бруно тут ни при чем.

Для начала зададимся вопросом, могла ли птолемеевотомистская система гармонизировать психологию индивида. Отнюдь, ведь отведенное ему место находилось, в некотором смысле, в космической мусорной корзине, на самом ее дне. В аристотелевской космологии важно вовсе не то, что Вселенная выстроена вокруг Земли, ведь сама Земля при этом находится в нижней ее точке; это своего рода отрицательный полюс всего космоса, и нельзя сказать, что в этом качестве она довлеет над всем остальным — наоборот, ее практически *нет*: все, что расположено выше, превосходит ее в масштабе. Против этой концепции высказывается Николай Кузанский, стремившийся придать

Земле значимость наравне с любой другой звездой. Индивид в птолемеевском космосе представляет собой — не как сущность, разумеется, а в силу обстоятельств, — своеобразный мусор в мировой корзине. Тот же индивид в бесконечном космосе Николая Кузанского — драгоценный камень, украшающий «сокровище» (*kosmos* <греч. украшение>), принося в него гармонию. Чем же эта трактовка «деструктивна» по сравнению с первой?

То же самое касается и гелиоцентрического принципа, который охотно приняли наиболее вдохновенные теологи XVII века. Кардинал Пьер де Берюль писал в 1622 году в своих «Рассуждениях о состоянии и почестях Иисуса Христа»: «Сие новое, редко разделяемое воззрение в науке о звездах пользу несет, и его придерживаться должно в науке Спасения. Ибо Иисус есть неподвижное Солнце во всем величии оногo, и, двигая всем, подобен он Отцу своему: восседая от него по правую руку, он так же недвижим и все приводит в движение. Иисус есть истинный центр мира, и миру непрерывно вращаться вокруг него надлежит. Иисус есть Солнце наших душ, получающих от него милости, свет и силу. А Земле, вмещающей наши сердца, быть следует в неизменном движении, к нему устремленном, чтобы в силе Его и в каждой частице встречать расположение счастливое и благое влияние величайшего из светил»<sup>20</sup>.

Спустя два года, в 1624-м, отец Марен Мерсенн, неизменный соперник Роберта Фладда, повторил те же тезисы, хоть и не был убежден, что с точки зрения астрономии именно гелиоцентрический принцип верен<sup>21</sup>. Как убедительно показала нам Клеманс Рамну, это подтверждает, что в любом своем проявлении теологическое воображение легко могло бы выйти за рамки томизма, осваивая почву, блестяще подготовленную кардиналом де Берюлем. Но этого не произошло. А жаль.

Вникая в суть диспута о двух системах мироустройства, мы обнаруживаем аргументы, которые продолжали звучать всего четверть века назад: остается только удивляться скудости воображения наших современников.

Первый аргумент, который Смит, сторонник геоцентризма, предъявляет Теофилу, защищающему идею гелиоцентризма в «Великопостной вечере»\* Джордано Бруно, таков: «Святое Писание <...> во многих местах явно предполагает, что дела на этот счет обстоят иным образом» (*op. cit.*, p. 91). На это Теофило отвечает, что Библия — не философский (то есть научный) трактат, а, коль скоро она обращена ко многим людям, в ней важно лишь очевидное. Смит соглашается, но замечает также, что обращать ко многим слова, противоречащие очевидности, было бы чистой воды «безумием» (*ibid.*, p. 92). И заимствует у Аль-Газали тезис, который часто встречается в текстах, появившихся сразу после Второй мировой войны: «Назначение законов не в том, чтобы прежде всего отличать истинную суть вещей от домыслов, но в том, чтобы нести благо; это идет на пользу цивилизации, служит пониманию между народами, упрощает общение между людьми, поддержание мира и прогресса в отдельных сообществах. Зачастую по многим поводам глупо и невежественно будет говорить что бы то ни было, ставя во главу угла голую истину, а не повод или целесообразность» (*ibid.*, p. 93). То есть вместо слов «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» в Книге Екклесиаста (I, 5–6) можно было бы прочесть: «Земля вращается с запада на восток, опережая солнце, которое исчезает из виду». Внимавшие Екклесиасту по праву сочли бы его безумцем.

---

\* На русском языке опубликовано под названием «Пир на пепле». Перевод Я. Г. Емельянова в кн.: *Джордано Бруно. Диалоги*. М., 1949.

Этим Смит и ограничивается, не пускаясь в рассуждения о том, будто человеку было спокойнее считать, что космос выстроен вокруг земли, а Джордано Бруно навсегда лишил его этого знания. Впрочем, такой вывод напрашивается — Смит к нему близок. Этот пуританин, строго придерживавшийся буквы Писания, сталкивается с своим собратом, который неотступно следует учению Фомы Аквинского. Но и тем и другим руководит не стремление к истине; просто они видят в ней пользу: ни к чему нарушать душевный покой слишком смелыми предположениями. Такой ход мыслей куда больше приличествует пуританину, нежели стороннику томизма, ведь система Птолемея, учитывающая зримое движение планет, в высшей степени сложна. Гелиостатичная система Коперника по сравнению с ней — детский лепет. Подобное упрощение — если не принимать во внимание противоречие между видимым и реальным движением светил — наверняка снискало бы одобрение аудитории и только укрепило позиции теологии — на примере кардинала Берюля, — и при этом мы еще удивляемся, когда нам предъявляют ложный аргумент в попытке оправдать то, что явилось серьезным историческим просчетом.

Как ни печально, Пьер де Берюль с его широтой взглядов составляет единственное (или редкое) исключение в духовной панораме XVII века. Сугубо пуританский страх перед отдалением от Всевышнего, выразившийся в ужесточении традиционного уклада, возобладал над оптимистичным и безмятежным образом мыслей кардинала. Пуританство с его крайностями стало шириться и в итоге распространилось «на стороне противника». Но блистательная победа одновременно оказалась и поражением: стремясь уберечь душу от скверны и заблуждения, идущих от наук, чтобы сохранить ее ближе к Богу, пуритане изгнали Бога из всего мирского.

Блез Паскаль, родившийся через год после публикации «Рассуждений» кардинала де Берюля, — главный свидетель молчания Всевышнего, изгнанного из царства природы. До полемики ли тому, кто, обретя новое знание, ужасается при встрече один на один с «ужасающими глубинами окружающей [его] Вселенной», в ощущении, что «вокруг бесконечность» («Мысли», 1)? Или же к тому времени, когда Паскаль работал над своими «Мыслями», идея неограниченности мироздания уже ни у кого не вызывала сомнения? Ни то ни другое. Паскаль как будто принимает пуританство и боится его, дополняя большую бесконечность «малой», столь же таинственной и зловещей. Не из ностальгии ли по конечной томистской вселенной? В этом его не упрекнешь. Может быть, он опасается, что новое представление о мире собьет людей с пути истинного? Но и это маловероятно.

Паскаль был назван своего рода провозвестником новой эры, нового мирового опыта. Но при таком «экзистенциалистском» подходе напрасно не учитывается та данность, в аспекте которой позиционирует себя мыслитель, и рассматривается лишь то, что оставалось для него абсолютно неведомым: будущее. Прежде чем в «позитивном» духе обратиться к несуществующему грядущему, Паскаль дает оценку (причем негативную) прошлому, о котором, несомненно, имел представление. Он пророк новой эры лишь в той мере, в какой сам содействует ее созиданию.

Зато его позиция не вызывает сомнений: он действующее лицо пуританской революции, которая, заявляя о возвращении к истокам, с грандиозным размахом стремится стереть весь промежуточный период, отмеченный не только деятельностью официальной Церкви, но также *союзом христианства и языческой философии*. Бесконечность Паскаля, внушающая страх, только потому, что в ней нет Бога, —



суть метафизическая и экзистенциальная противоположность бесконечности Николая Кузанского или Джордано Бруно, где божественное присутствие выражено в каждом камне, в каждой песчинке вселенной. Утверждение безграничной трансцендентности Всевышнего, отторжение пантеизма — вот пуританское наполнение паскалевских идей. Учитывая, сколь ощутимо такой нигилистический подход затрагивает платоновской космос Возрождения, единственным представителем современной философии, с которым Паскаля можно сравнить, остается Ницше, причем возникает впечатление, что первый в каком-то смысле подготовил появление второго.

Не будем забывать, что Ницше не проводил различия между платонизмом и христианством. Для него эти две традиции были слиты воедино, и, отрицая христианство, он на самом деле отрицает платонизм<sup>22</sup>. Паскаль подготовил ему почву в том смысле, что, принимая выхолощенное пуританское учение, он отвергает платонизм, рассматривавший всецелое — даже в его бесконечности — как живой организм. И пугает мыслителя как раз *безжизненность* мироздания.

Можно сказать, что страх Паскаля вызван исключительно погруженностью в слишком абстрактную, лишенную гуманистического начала картину мира. Не бесконечность пугает его и тех, к кому он обращается, а *сам факт причастности к пуританству*.

Но не только идея бесконечности Вселенной, пережив расцвет в эпоху Возрождения, стала действенным источником утраченного в последующие времена. Между апологией свободной воли в «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола и страхом перед ответственностью у протестанта Кьеркегора большая разница! Идея свободы, позволявшей человеку принадлежать к высшим существам,

превратилась в непосильную ношу, ведь вокруг не стало ориентиров. Как только Бог оставляет все мирское ради полной трансцендентности, людские попытки постичь его намерения встречаются с леденящей душу тишиной. В этом «молчании Бога» в действительности — молчание мира и молчание природы.

Чтение «книги природы» было базисом Возрождения. Реформации не удалось найти нужные средства, чтобы эта книга захлопнулась. Почему? Потому что с реформационных позиций природа — отнюдь не фактор сближения, а наоборот — *главный виновник разобщенности между Богом и человеком.*

Старательно поискав, Реформация указала наконец на главного виновника всех тягот индивида и общества: *греховную природу.*

## ГЛАВА X

# ДОКТОР ФАУСТ: ОТ АНТИОХИИ ДО СЕВИЛЬИ



### 1. ВОЗРОЖДЕНИЕ И ВСЕДОЗВОЛЕННОСТЬ

Женщину надо ассоциировать с природой, а мужчину — с культурными ценностями: такова точка зрения, распространенная в некоторых древних общественных формациях. Не исключением было и средневековое христианство, и когда в «Молоте ведьм» утверждается, что женщина есть «зло по природе своей», это, в сущности, не более чем своеобразная дань традиции.

Для атмосферы, в которой возникло христианство, характерен дуалистический конфликт между трансцендентностью божественного начала и бытием в естественном мире. То есть коль скоро истинная обитель человека, его спасительная гавань — это сфера небес, то природа рассматривается как место изгнания, а тело — следуя платоновской максиме — как склеп. С одной стороны, это предполагает соблазн, которым природа неизменно искушает

человека, заставляя все более явно отстраняться от Всевышнего; с другой стороны, требуются постоянные усилия — прежде всего посредством самой религии и религиозной морали, — чтобы избежать коварства природы.

Природа — организм, лишенный рассудочности, зато наделенный красотой и мощной завораживающей силой, которая порождает живые существа, вскармливает их и губит. Религия же, наоборот, представляет свод правил, цель которых — уберечь человека от естественной гибели, гарантировать ему духовную целостность. Если говорить о различиях между полами, то женщина исполняет функции природы, а мужчина — религии и ее законов. Выходит, чем красивее женщина, тем более выражены в ней признаки естественных функций (связанных с оплодотворением, возвращением плода, вскармливанием) и тем меньше с точки зрения религии она заслуживает доверия. В самом деле, красота означает особый прельстительный дар, проявляемый ради оплодотворения, и, следовательно, несет серьезную опасность для мужчины, который должен остерегаться постыдного плотского желания. Именно соматические признаки плодovitости и способности к вскармливанию (бедро, грудь) рожают вожделение и грех. Потому средневековая культура и предлагает собственный эстетический идеал, противоположный природному, — то есть красоту добродетельную, достижимую в презрении к плоти, через ее умерщвление.

История женской моды дает нам в этом смысле ценную информацию. Как бы ни варьировался костюм, его основное назначение — полностью скрывать женское тело — в том числе волосы, если речь идет о замужней женщине. Бюст не должен выделяться, оставаясь плоским: идеал добродетельной красоты требует, чтобы грудь была едва заметна. Вплоть до конца средневековья восхищение вы-

зывает тонкий стан, хрупкость и непорочность женского облика: «Представьте изящество колонии муравьев, — говорит Вольфрам фон Эшенбах, — но ничто не сравнится с изяществом девы»<sup>1</sup>. Традиция, позволяющая мужу и жене находиться в супружеской постели без одежд, появляется только в XIV веке<sup>2</sup>. Недвусмысленные свидетельства заставляют нас полагать, что до этого времени многие мужья вообще не видели своих жен обнаженными. Лишь после кончины своей супруги поэт-мистик Якопоне да Тоди обнаружил, что она носила под одеждами грубую власяницу, оставившую на ее теле глубокие раны.

В XIV веке происходит настоящий переворот нравов, приведший к такой же революции в женской моде. Из «Лимбургской хроники» мы узнаем о декольте, которые стали такими глубокими, что «в них наполовину видна грудь». Изабелла Баварская сделала популярными «платья с большим разрезом» чуть ли не до пупка. Грудь в них порой была почти полностью открыта, соски покрывали румянами, обхватывали кольцами с драгоценными камнями и даже прокалывали, чтобы вдеть золотые украшения<sup>3</sup>. Модное веяние доходит и до деревень — разумеется, в менее богатой форме. Крестьянки тоже начинают носить яркие платья с декольте. Иоганна Гейлера фон Кайзерберга, моралиста начала XVI века, однажды оскорбил вид груди молодой женщины, просматривавшейся в декольте. Но верх изумления вызывают деревенские танцы, когда девушек принимались подбрасывать так, что «видеть их можно было и сзади, и спереди, до самого лобка»<sup>4</sup>, — в ту пору в простой среде женское белье было еще не в ходу.

В XV веке красавицы нечасто предстают *топлес* — как Симонетта Веспуччи, изображенная Пьеро ди Козимо, — зато появляется новый идеал красоты, выделяющий природные прелести в ущерб добродетельному благообразию.

Ян Гус, богемский реформатор, заживо сожженный в Констанце в 1415 году, сурово осуждает женщин, которые «носят платья с глубокими и широкими декольте, что грудь в них едва прикрыта, так что все лицезрят телесный блеск в любом месте, будь то в храме Господнем перед настоятелями и духовенством или на рынке, но пуще того — в доме. *Сокрытая часть груди подчеркнута, искусственно увеличена и выпячена настолько, что походит на два рога*». И далее: «Еще создают они два [...] рога на груди, задирая их высоко и ухищрениями всяческими выпячивая вперед, даже если природа не наделила этих дам столь видными достоинствами; пользуясь покроем корсажа и объемностью одежд, груди-рога приподнимают»<sup>5</sup>.

Со временем предпочтение округлых, налитых форм становится все более характерным для Возрождения. «Долговязые юноши и хрупкие девушки Треченто и Кватроченто превратились в сильных и решительных широкоплечих мужчин и зрелых, полных здоровья, фактурных женщин Квинченто, которых мы знаем по шедеврам Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело, Сансовино, Джорджоне, Тициана, Корреджо и других живописцев. Телесные формы открывали и даже подчеркивали платьем. Екатерина Медичи ввела при французском дворе моду, напоминавшую критскую. Глубокое декольте подчеркивало достоинства груди, прикрытой легкой прозрачной тканью, а то и полностью обнаженной»<sup>6</sup>.

В Италии XV века в моде была завышенная талия, позволявшая акцентировать грудь. Об этом свидетельствует даже надгробный памятник матроны из Лукки, который был выполнен Якопо делла Кверчей (около 1438 г.) — скульптором, воспевавшим материнство и наполненные формы<sup>7</sup>. В XVI веке талия в итальянской моде опускается ниже, грудь прикрывает «короткий корсаж с прямоугольным вы-

резом»<sup>8</sup>. Фреска «Ткачихи» (1468–1469) Франческо дель Коссы в палаццо Скифаноия в Ферраре — настоящее дефиле платьев с завышенной талией; зато в портретах Рафаэля заметны ее смещение и эволюция декольте; его мадонны и ангелы иногда облачены в платья с низкой талией.

В изменениях женской одежды есть определенный баланс: высокая талия выделяет грудь, скрывая, однако, все остальное; низкая делает бюст менее выпуклым, но декольте, которое порой обнажало и плечи, позволяет наблюдать тот самый «телесный блеск», так возмущивший реформатора Яна Гуса.

Словом, в моде и обычаях конца средневековья и эпохи Возрождения налицо все признаки вседозволенности и даже, в отдельных случаях, — если вспомнить совместные общественные купальни или деревенские танцы<sup>9</sup>, — невиданная прежде распущенность. Литература лишь подтверждает это впечатление, ведь, за исключением фаблио<sup>10</sup>, эротические сюжеты в христианскую эпоху еще не подавались с такой откровенностью, как у Боккаччо, Чосера, Макиавелли, Рабле или Бруно. В искусстве также отразилась перемена нравов: чтобы не погружаться в общие рассуждения, достаточно вспомнить, насколько разнятся изображения человеческого тела в позднем готическом искусстве и в зарождающемся искусстве Кватроченто — например, у Мазаччо<sup>11</sup>. Сюжеты, взятые из античной мифологии, — как у Поллайоло, Пьеро ди Козимо, Лоренцо ди Креди, Луки Синьорелли, Боттичелли, Леонардо или Микеланджело — становятся предлогом для невероятно смелого штудирования обнаженной женской натуры. Во Флоренции, где разъезжают вакхические кортежи Лоренцо Медичи, Симонетта Веспуччи с открытой грудью позирует Пьеро ди Козимо, а Рафаэлю совсем не сложно найти натурщиц.

Ветра независимости вырвались на простор, и это не могло не тревожить религиозную власть. Луиджи Кортузио, юрист из Павии, скончавшийся 17 июля 1418 года, оставил довольно странное завещательное распоряжение, отражающее степень ментальной раскрепощенности по сравнению с традициями средневековья. Единственным наследником Кортузио должен был стать тот из его родственников, у кого в траурной процессии на лице будет наиболее *естественное* выражение радости; те же, кто будет проливать слезы, точно останутся без наследства. Кортузио запрещал носить траур и провожать его колоколами; дом и церковь, где будет выставлено его тело, следовало украсить гирляндами, цветами и зелеными листьями. Пятьдесят музыкантов, исполняющих хвалебные гимны, должны были сопровождать процессию до кладбища. Не допускалось появление в кортеже монахов в черном; наоборот: катафалк поручалось везти двенадцати девам в зеленом, которые должны были распевать веселые куплеты<sup>12</sup>.

Мы точно не знаем, насколько толерантными оказались власти и разрешили ли они осуществить распоряжения Кортузио. Но реакция на сексуальное раскрепощение, на показ себя и попрание условностей не заставила себя ждать. Морализаторские проповеди Яна Гуса в Богемии и Савонаролы во Флоренции<sup>13</sup>, отличавшиеся огромной силой убеждения и действенностью, позволяют нам хотя бы приближенно увидеть, во что в XVI веке выльется реформационное мышление.

## 2. «В АДУ БУДЕТ ЖАРЧЕ!»

Всюду, где утверждалась Реформация, менялись и нравы. На женской моде это сказалось полным исчезновением



декольте, которое сменяет корсаж с высоким воротником; появляется двойная юбка — помимо прочего, во избежание нескромных взглядов во время танца<sup>14</sup>. Совместные общественные купальни, которых в XIV веке становилось все больше, в XVI почти исчезли<sup>15</sup>.

Впрочем, немецкая Реформация не привела к появлению общей моды на что бы то ни было. После 1540 года наиболее заметное влияние приходит из Испании и вскоре охватывает всю Европу, в том числе протестантские страны.

Идеология, определяющая испанскую женскую моду, проста и прозрачна: женщина суть слепое орудие искушения плоти, символ соблазна, греха, зла. Помимо лица, ее привлекательность воплощает прежде всего то, что связано с фертильностью, — бедра, грудь, но еще и каждый миллиметр кожи, который она демонстрирует. Лицо, увы, приходится оставлять открытым; но ему можно придать строгое, «мужское» выражение. Шею скроет высокий кружевной воротник. Что касается груди, обращение с ней очень напоминает традицию деформации ног японских женщин, причем процесс этот не менее болезненный и нездоровый. Вот как описывает обычай, остававшийся неизменным до начала XVIII века, графиня д'Ольнуа<sup>16</sup>: «Красивым [у испанских женщин] считается отсутствие груди, и с ранних лет заботятся они, чтобы она не выдавалась. Едва грудь начинает расти, они накладывают поверх нее небольшие свинцовые пластины и обматывают себя так же, как пеленают детей. Грудь у них и правда такая ровная, что напоминает писчий лист».

На всем, что относилось к нижней части тела, лежало табу, так что придумали даже шить юбки, «с запасом» закрывавшие ноги: в обиход входят туфли на толстой деревянной или пробковой подошве. «Подобная неудобная обувь неожиданно снискала одобрение в церковных кругах Ита-

лии: в ней видели действенное средство от бранных удовольствий, и прежде всего помеху танцам. Носившие ее могли рассчитывать на индульгенции»<sup>17</sup>. Цвет одежд, разумеется, был черным.

Мода, безусловно, определяла порог сексуального желания: свобода в одежде, позволявшая женщине демонстрировать свою природную притягательность, оборачивается безразличием, которое все отчетливее проявляется в отношениях между полами; в то же время чем больше в моде запретов, тем порог желаний ниже. Это легко представить, если знаешь, что во времена, когда правила испанская мода, женщина могла оказать своему воздыхателю «высшую милость» и возвести его на вершину блаженства, лишь показав ступню. В XIX веке положение не особенно изменилось: Виктор Гюго описывает в «Отверженных», как Мариус надолго погружается в эротические грезы, случайно увидев *щиколотку* Козетты.

Единственной страной, где не укоренилась испанская мода, осталась Италия. Поскольку внутри Рима находился Ватикан, а в Римской курии всегда были люди, наделенные исключительным умом и критичностью взглядов, это уберегло Италию от излишней нетерпимости: и, кстати, она оказалась единственной территорией под властью Церкви, почти не затронутой оголтелым преследованием ведьм. Барочное искусство проникнуто чувственностью, а женский костюм периода Сеиченто далек от строгого единообразия, типичного для остальной части Европы.

Зато привнесенный Реформацией женский идеал находит свое абсолютное выражение как раз в испанской моде. Это лишенная черт женственности мужеподобная особа, которая перестала быть роковой соблазнительницей мужчины и теперь призвана помогать ему на трудном пути морального совершенствования. Новый культурный код

требуется уничтожить привлекательность, данную от природы, жестокими и нездоровыми способами: грудь сдавливают свинцовыми пластинами, женщине запрещают экспрессивную мимику, завывают талию на платьях, облачают в одежды, скрывающие все от шеи до кончиков пальцев на ногах, словом, пытаются придать ей абсолютно мужской облик.

Природная женственность — изобильная, сладострастная, греховная, вновь отнесена к сфере запретного. Отныне лишь колдуньи будут позволять себе широкие бедра, объемные груди, выпуклые ягодицы и длинные волосы. Стоит взглянуть на гравюры Ханса Бальдунга Грина или печатные иллюстрации к *Die Emeis* [«Муравейнику»] (Страсбург, 1517) Иоганна Гейлера фон Кайхерберга, чтобы осознать, сколько жизненных сил было в *maleficae* [ведьмах]. Этому образу естественной, искушающей, свободолобивой и деструктивной женственности противопоставлен строгий канонический силуэт и изможденное лицо добродетельной испанки.

В литературе и искусстве колдовство трактуется на грани скабрёзности: все, что накопила в себе эпоха строжайших запретов, словно вырывается на волю. Колдуньям и их сатанинским сообщникам приписывают все мыслимые и немыслимые извращения. Так, Ханс Бальдунг Грин весьма натуралистично иллюстрирует *cunnilingus*: на его гравюре мы видим молодую чувственную еретичку с длинными развевающимися на ветру волосами и Левиафана, у которого из пасти тянется подобие витого пениса (1515). Сцены шабаша зачастую не менее скабрёзны: они должны были показать читателю, какие бесчинства, с точки зрения общества, творят колдуньи. Скрытый смысл такой иконографии уловить несложно: эротические фантазии маргиналов, обнажавшиеся машиной инквизиции, были только предло-

гом для гонителей, которые попросту проецировали то, что подавляли в себе.

В XVI и XVII веках женщинам достаточно было повести себя мало-мальски беспечно, «и на этом свете их тотчас ждали адские муки»<sup>18</sup>. На гравюрах того времени они смотрят в зеркало и вместо собственного лица видят ягодицы беса. Всклокоченные волосы и неопрятные одежды становились достаточным поводом для подозрений в колдовстве. В Германии в XVII веке муж мог выдать властям собственную жену, застав ее *посреди ночи* даже не голой — с распущенными волосами и в расстегнутом платье!<sup>19</sup> А если кокетка ослабляла шнуровку на корсете, произнося: «Вы не против? Здесь так жарко», — ее собеседнику следовало ответить: «В аду будет еще жарче!»<sup>20</sup>

### 3. ГИПЕРТРОФИРОВАННЫЙ МОРАЛИЗМ: ЛЕГЕНДА О ФАУСТЕ

Свое совершенное выражение Реформация нашла в легенде о Фаусте, вобравшей все черты той идеологии, которую мы успели частично раскрыть: запрет воображаемого, признание греховности естества, а также главного его орудия — женщины, и ее вирилизация.

Еще один пример можно назвать историческим — он описан Тритемием, Вейером и другими авторами, но нас в этом контексте не интересует: речь идет о лекаре Иоганне (Йорге) Фаусте, называвшем себя на латинский манер Георгиус Сабелликус. Жил он ориентировочно между 1480 и 1540 годом, и уроженцы городка Книтлинген до сих пор считают его самым знаменитым своим земляком.

Что касается легенды, она испокон веков представлена в двух версиях: как сочинение некоего «безымянного авто-

ра из Вольфенбюттеля»<sup>21</sup> и «Народная книга» («*Volksbuch*»), напечатанная Йоханном Шписом во Франкфурте в 1587 году<sup>22</sup> — ее составителем мог быть некий Андрес Фрей, директор колледжа в Шпайере.

В 1592 году П. Ф. Джент перевел *Volksbuch* на английский язык, озаглавив издание *The histoire of the damnable life and deserued death of Doctor Iohn Fausts*<sup>23</sup> [«История проклятой жизни и заслуженной смерти доктора Джона Фауста»]. Так книгу смог прочесть Кристофер Марло, драматург и шпион, убитый в результате ссоры в таверне, — он «сдобрил» сюжет усвоенными в Кембридже кальвинистскими представлениями о предопределенности<sup>24</sup>. В сценической версии *Faustspiel* [представления, посвященного Фаусту] — пьеса для драматической труппы и театра марионеток — вскоре отправилась в Голландию<sup>25</sup>. Огромная популярность в протестантских реформатских кругах не мешала рекомендовать этот текст в католической среде, и в 1637 году Кальдерон де ла Барка создал ее вольное переложение для испанской публики.

Даже если автор «Народной книги» не Андрес Фрей, он в любом случае был человеком просвещенным и обращал свое благочестивое воображение к древним источникам в сочетании с исторической немецкой традицией. Но, как ни странно, своим именем Фауст обязан не этому сочинителю, а широко известному Симону Волхву, современнику святых апостолов, носившему прозвище *Faustus*. В качестве отрицательного героя он появляется во многих притчах, авторство которых приписывают Клименту I, и в других поздних античных произведениях, которые в XVI веке кропотливо собирал в своих «Церковных анналах» (*Ann.* 68, п. 21) Цезарь Бароний. С другой стороны, Симон Волхв считался также первым гностиком и в этом качестве претендовал на принадлежность к лику святых; еще он сочелся браком с блудницей по имени Елена, олицетворявшей

в его глазах Елену Троянскую и одновременно премудрость божью (*ennoia*)<sup>26</sup>. В «Народной книге» Фауст, пользуясь искусством магии, вызывает образ Елены Троянской; этот эпизод, с одной стороны, навеян легендой о Симоне-Фаусте, с другой — еще одним древним сюжетом, связанным со святым Киприаном Антиохийским.

Первоисточник легенды о Киприане принадлежит энкратитам, представлявшим особое направление, зародившееся на востоке христианского мира: для него характерно полное подавление сексуальности — даже в браке — и строжайший аскетизм. Первая версия этого сюжета фигурирует в апокрифических «Деяниях апостола Андрея», написанных на греческом около 200 года н. э.; фрагменты их перевода на коптский язык недавно обнаружены Жилем Киспелем в рукописях профессора Карла Шмидта<sup>27</sup>. В каноническом представлении эта история — широко известная — датируется IV веком новой эры, причем к этому времени относятся как минимум три редакции: *Confessio seu poenitentia Cypriani* [«Исповедь или покаяние Киприана»] — сочинение, которое папа Геласий I объявил еретическим и в котором вместо Киприана Антиохийского ошибочно изображен другой Киприан — епископ Карфагенский; *Conversio Sanctae Justinae virginis et Sancti Cypriani episcopi* [«Обращение святой Иустины непорочной и святого Киприана епископа»], где повторяется та же ошибка; и, наконец, описание мученичества обоих святых. В 379 году Григорий Богослов упоминает легенду в одной из проповедей, а церковный летописец Фотий позднее излагает в своих текстах содержание героической поэмы в трех песнях о святом Киприане, написанной Евдокией, дочерью философа Леонтия, которая в 421 году стала императрицей. Сочинение Винсента из Бове и «Золотая легенда» Иакова Ворагинского принесли рассказу о Киприане и Юстиниане широкую

известность. С другой стороны, существует еще одна трактовка легенды, предложенная в X веке Симеоном Метафрастом и в 1558 году переведенная на латынь Алоизием Липоманом, а в 1580 и 1618 годах переизданная Лаврентием Сурием в нравоучительном труде, который в свое время пользовался большой популярностью<sup>28</sup>.

Кальдерон, очевидно, помнил рассказ Сурия, но основными его источниками остаются «Золотая легенда» и сборник житий святых *Flos Sanctorum* [«Цветок святых»]<sup>29</sup>.

Богатая вариациями легенда рассказывает о том, как Киприан, маг из Антиохии — или, по некоторым версиям, его друг Аглаид, — воздыхал по прекрасной Иустине, не зная, что она христианка и ее целомудрие отдано Господу. Разумеется, гордая дева его отвергла. Киприану ничего не оставалось, как заключить сделку с бесом, пообещавшим, что тот получит Иустину в обмен на собственную душу. Но злой дух не властен над христианами и не может исполнить желание Киприана; он пускается на хитрость и подменяет Иустину призраком, однако внешнее сходство не завуалировало дьявольское обличье. Пораженный силой Иустины и ее Бога, Киприан принимает веру своей избранницы и вместе с ней идет на муки.

Если не учитывать финал, то в остальном сходство легенды о Киприане и Иустине с «Народной книгой о докторе Фаусте» довольно велико, особенно в сценической трактовке этого сочинения, из которой убраны многочисленные моральные отступления в прозе: маг заключает сделку с дьяволом, чтобы, помимо прочих выгод, добиться благосклонности девы и получить власть над призраком прекрасной Елены Троянской.

Представим зрителя, который присутствует на представлении «Фауста» на английском или голландском языках и не понимает ни слова. Он решил бы, что ему показывают

легенду о Киприане, причем с безысходной развязкой, когда магу уготовано не мученичество вместе с Иустиной, а проклятие. Наверняка таким зрителем мог стать и сам Кальдерон, который, по словам его друга и издателя Хуана де Вера Тассис-и-Вильярроэля, десять лет состоял на службе Его Величества, пребывая сначала в Милане, а затем на юге Нидерландов. Позднее биографы ограничили этот период лишь 1623–1625 годами. Зато в 1623 году английские труппы регулярно выступали в Нидерландах. Можно не сомневаться, что Кальдерон — который, впрочем, не владел ни английским, ни голландским, — присутствовал на представлениях<sup>30</sup>. В происходящем на сцене он узнал легенду о Киприане. И увидел эпизоды, знакомые благодаря испанскому театру: так, сделка с бесом заключается, например, в пьесах Антонио Миры де Амескуа *El amparo de los hombres* («Приют людской») и *El esclavo del demonio* («Раб демона», 1612)<sup>31</sup>, где также была сцена, напоминающая эпизод появления призрака Иустины<sup>32</sup>. Но Кальдерон мог заметить и отличия, которые использовал в собственных театральных версиях: например, в английской постановке сделка заключалась прямо на сцене, у Миры де Амескуа — за кулисами<sup>33</sup>. Наконец, английская пьеса начиналась с монолога Фауста — того самого, который у Гете стал знаменитым монологом, передающим «размышления ученого», *grübelnden Gelehrten*. Кальдерон решил, что понял содержание через сценографию, и воспользовался увиденным не только в драме *Magico prodigioso* («Удивительный маг»), но также в пьесах *Los dos amantes del cielo* («Двое небесных возлюбленных»), *El José de las mujeres* («Хосе и жены») и *El gran principe de Fez* («Великий государь Феса»)<sup>34</sup>. Зато имя Фауста в первой версии «Удивительного мага», опубликованной только в 1877 году<sup>35</sup>, Кальдерон повторяет в неожиданном контексте. В легенде о Киприане девица по имени Иуста, приняв



крещение, меняет имя на Иустина. Зато в первом действии пьесы Кальдерона ее зовут не Иуста, а Фаустина.

Сюжет о Киприане и Иустине возник к концу II века н. э. у энкратитов. Энкратизм осуждал проявления сексуальности, даже если за ними стояла не тяга к наслаждению, а задача продолжения рода. Потому в апокрифических деяниях апостолов Андрея и Фомы в качестве их заслуг описаны различные случаи религиозного обращения замужних женщин, которым они внушали идею праведности воздержания. Не стоит удивляться суровой реакции их мужей и гонениям на апостолов: в обществе того времени подобные догматы казались чересчур строгими.

Мораль в сюжете, описанном в IV веке, была апологетической: она раскрывала силу христианства. Бес ничтожен перед христианской девой, читающей молитвы. Киприан, убедившийся, что служил слабым покровителям, бросает магическое ремесло и выбирает веру в торжествующего бога — Бога Иустины.

В той мере, в какой любовь Киприана ищет утolenия, достичь его он сможет лишь в смерти, ибо предмет любви — благодаря мощи христианской идеи — недостижим. У Киприана нет иного пути, кроме жертвенного, ведь его любовная магия оказалась бесплодной. Но магическая логика присуща его суждениям до конца: собственный неуспех говорит ему о могуществе магии Иустины, и овладеть этими чарами он сможет, лишь став христианином. Но Иустина хочет также, чтобы он «засвидетельствовал» (в соответствии с этимологией слова «martyre», «мученичество», — от древнегреческого μάρτυς/-υρος — «свидетель») превосходство христианского Бога, и маг, оставив свое ремесло, спешит исполнить милостивое веление.

Бесспорно, смысл этого *exemplum* [примера] благочестия во времена, когда истинными христианами предпо-

читали называть мучеников, понятен. Но что это означало в 1637 году — когда в городе Елесе впервые сыграли драму «Удивительный маг»? На сей раз Киприан — так же как Иоганн или Йорг Фауст — олицетворяет не языческую античность, поверженную христианством, а Возрождение, павшее под натиском Реформации. Это уже пример отказа от ренессансных ценностей и обращение к реформационным ценностям, которые символизирует плоскогрудая дева Фаустина-Иустина.

В пьесе Кальдерона колдун Киприано сразу называет себя последователем традиций Возрождения и воспринимает мир как чарующее произведение искусства (см.: Morel-Fatio A., <ст.> 146–147). Бес, в свою очередь, повторяет ту же мысль (см. <ст.> 355 sq.), сообщая, что был учеником Марсилио Фичино и Корнелия Агриппы. Выходит, что в его лице новое, реформационное общественное мнение осуждает этих двух гуманистов. У Кальдерона бес — отнюдь не сверхъестественное существо; это условная фигура, носитель идей, вторящий Фичино и Пико делла Мирандола, выражающий суть учения, которое публика под влиянием Реформации научилась презирать и ненавидеть. Достаточно услышать его слова: *Bien / En la fabrica gallarda / Del mundo se ve, pues fue / Solo un concepto al obrarla. / Sola una voluntad hizo / Esa arquitectura rara / Del cielo, una sola al sol, / Luna y estrellas bizarras, / Y una sola al hombre, que es / Pequeño mundo con alma*. [Да, в этом ярком, смелом здании вселенной так ясно видим мы — была она и вправду — одну лишь мысль, что и создала его! Ведь эта воля сотворила неповторимое небесное устройство, одна она и Солнце, и Луну, и звезды чудные, одна она и человека — ведь малый мир он, с собственной душой!] Источником, из которого злой дух черпает ложную мудрость, стала «Платоновская теология» Фичино, также рассматривающая мир как утонченнейшее

произведение искусства (*artificiosissimum mundi opificium*), а человека — как микрокосм (*parvus mundus*) — дерзкое творение природы (*naturae audentissimum artificium*). Наука, которой владеет бес, называется «Искусство», то есть магия (ст. 219): в его власти опустить на Землю светила (ст. 1790 след.) и убедить Киприана в своем могуществе, сдвинув гору (ст. 2579 след.).

Сам Киприано осваивает некромантию, пиромантию и хиромантию, а приступив к практике, чертит знаки, заручаясь помощью светил, ветров и душ умерших (ст. 2720 след.) — в традиции Марсилио Фичино, Корнелия Агриппы и Джордано Бруно.

Надо сказать, магические действия описаны в *Magico prodigioso* весьма схематично. Важнее всего для автора установить непосредственную связь между магией и злым духом, с одной стороны, и между злым духом и Возрождением, первым врагом Реформации, с другой. Кальдерону это удастся без труда. Затем он сосредоточивается на так называемом «чувственном наполнении» магии, на тождестве «эрос = магия», которое также представляет собой наследие Возрождения. Так и появляется *Фаустина*, чье имя отражает вполне определенную символику, предполагая соотнесенность с образом Фауста.

Итак, будучи *прежде всего* христианкой (о чем не ведает Киприан), Фаустина — также женщина, творение природы, наделенное, судя по всему, совершенной красотой, ведь у нее немало воздыхателей, готовых уничтожить друг друга, лишь бы добиться ее расположения. Фаустина, как говорится, ни сном ни духом не ведает, что природа сделала ее объектом желания, источником вожеления и распрей. Противоречие и конфликт между *естественным* предназначением Фаустины и *культурным* кодом, «акосмизмом» Иустины — вот основа сюжета у Кальдерона.

Как и «Фауст» Гете, *Magico prodigioso* начинается с «пролога на небесах», когда злой дух, зависимый от Всевышнего, хочет испытать ученость Киприано и добродетель Иустины. Затем следует монолог *grübelnden Gelehrten* [«мучительно размышляющего ученого», отсылка к гетевскому Фаусту], в котором молодого Киприано, в отличие от Фауста, волнует не проблема старения и тщеты земных вещей, а лишь вопрос теологического свойства, который ему никак не разрешить: он хочет понять, кто этот бог, описанный Плинием как «абсолютная красота, сущность и первопричина, зритель и творец» (*todo vista y todo manos* [«весь зренье Он, и все в Его руках»], строки 261–263). Пытаясь преградить дорогу двум неистовым воздыхателям прекрасной Иустины, дочери Лисандро, Киприан сам проникается чувством к восхитительному созданию. Только ему неизвестно, что на самом деле Иустина — имя, данное при крещении Фаустине, и она вовсе не дочь Лисандро, да и тот скрывает правду о себе. Лисандро и Иустина — тайные христиане, вынужденные таиться во враждебном обществе; Лисандро удочерил Фаустину, потерявшую мать, которая стала христианской мученицей. Не знает Киприано и о том, что Иустина поклялась быть душой и телом с тем же Богом, из любви к которому ее мать пожертвовала жизнью.

По сути, Киприано видит в Иустине ее прежнее воплощение: красавицу *Фаустину*, совершенное творение природы, околдовавшее его своим эротизмом. Получается, что невинная дева невольно распространяет вокруг себя природные чары: это она совершает «*фаустизацию*» Киприано, превращает его в Фауста и едва ли не вынуждает прибегнуть к эротической магии.

Сравнивая «Удивительного мага» с христианской легендой, можно обнаружить, что у Кальдерона в канву повествования вплетена более тонкая чувственная игра, вполне

соответствующая концепции Реформации: греховна сама природа, она порождает эрос; Фаустина неосознанно подвергает «*фаустизации*» всех окружающих ее мужчин. Как преодолеть дилемму? Воспользоваться изоощренными средствами новой культурной традиции, — то есть обеднить свои прелести, спрятать грудь, перенять мужские манеры, — дева еще не могла. От притязаний Киприано и других воздыхателей она способна защититься лишь созерцанием и молитвой. Но механика эроса своеобразна: чем настойчивее Киприано отталкивают, тем горячее его страсть. Чтобы заполучить вожделенное, ему остается кровью скрепить договор с нечистым и пообещать собственную душу в обмен на Иустину. Бес, со своей стороны, пускает в ход всю мощь чувственной магии, чтобы его «подопечный» заполучил Иустину вопреки ее воле. Но он не станет звать на помощь своих мерзостных собратьев из инфернальных глубин, ему достаточно посредством магических заклинаний сотворить *сладостное эротическое видение*, которое должно смутить Иустину, пробудить ее дремлющее естество, оживить и раскрыть в ней женское начало. Принцип действия здесь основан на законах эротической магии, сформулированных Фичино и подробно описанных Бруно: воздействовать надо на воображение субъекта, учитывая его индивидуальность. Но бес не просто переоценил то обстоятельство, что Иустина — это еще и Фаустина, то есть дитя природы, а не одной лишь культурной традиции, женщина, а не просто христианка; он также совершил непоправимую ошибку, не потрудившись прочесть *Institutio Sacerdotum* [«Правила жизни священников»] кардинала Франсиско де Толедо Эрреры (ум. 1596), произведение, которое как раз тогда было опубликовано в Риме<sup>36</sup>, еще до отъезда Кальдерона в Нидерланды. Прочтя эту книгу, злой дух усвоил бы, что чужую волю не изменить; можно творить видения,

которые будоражат воображение, но над волей они не властны. Впрочем, если в вопросах теологии бес заслужил упрека в невежестве, то законам магии воображаемого он следует верно. И открывает Иустине мир естества, наполненный дыханием эроса, чтобы в ней заговорил зов плоти: *Ea, infernal abismo / Desesperado imperio de ti mismo / De tu prison ingrata / Tus lascivos espíritus desata, / Amenacando ruyna / Al virgen edificio de Justina. / Su casto pensamiento / De mil torpes fantasmas en el viento / Oy se informa, su honesta fantasía / Se llene, y con dulcísima armonía / Todo provoque amores, / Los pajaros, las plantas y las flores. / Nada miren su ojos / Que no sean de amor dulces despojos. / Nada oigan sus oídos / Que no sean de amor tiernos gemidos* [Ну, бездна адская, безумная гордыня, из тюрьмы своей несчастной распутных духов адских отпусти, грозя, ты бросься к девственной Иустине! Пусть мысль невинная ее, как ветром, поразится распутных сонмом образов твоих! И пусть воображение ныне чистое ее исполнится гармонии сладчайшей, и пусть оно любовь лишь порождает! Да, пусть в нем обитают лишь птички певчие, цветы и травы! Глаза ее пусть лицезреют лишь то, что для любви добычей станет сладкой, пусть уши слышат Иустины лишь вздохи нежные любви!] (ст. 2823 след.). Это довольно близкий к тексту перевод, но он, по-моему, вполне осмыслен, попробовал чуть подправить.

Созерцание и молитва берегут свободную волю Иустины, ограждая деву от природного начала и удерживая ее в сфере религиозных ценностей. «Похотливые» духи бездны не в силах вовлечь ее в сферу, где властвует природа, которая своими магическими «узами» побуждает все живое к утолению плотских желаний. Бесу не преобразить Иустину в Фаустину, а ее верность культурной традиции — в подчиненность естеству. Но его неудача означает не только триумф духа Реформации над духом Возрождения, но и

принципа реальности над принципом удовольствия. Действительно, чувственная магия, предполагающая перенесение воображаемых образов от передающего к воспринимающему, здесь не действует: злой дух сумел предъявить Киприано лишь уродливое подобие Иустины, дьявольский призрак. То есть магия эроса способна творить исключительно фантазмы, и утоление желания, которое она сулит, также является не реальным, а *воображаемым*. Иначе говоря, магическое действие происходит внутри замкнутого круга: *эротическая магия есть форма эгоцентризма*.

Конечно, Кальдерон не предполагал столь глубокомысленную мораль, но она сама вырисовывается в ходе действия. Позднее, когда религиозная Реформация пойдет на спад, только и останется мощное противопоставление воображаемого (принципа удовольствия) свободной воле (принципу реальности), а также представление о том, что магический эгоцентризм не является реальной силой.

Победив Фаустину — своего «природного» двойника, воплощение женственности, права на желание и наслаждение, — Иустина торжествует и над Киприано. Финал пьесы вполне соответствует задачам Реформации и легко соотносится с историческими реалиями эпохи: Киприано и Иустина соединятся в смерти, знаменуя полную победу культурного императива над природой, свободной воли — над воображением, принципа реальности — над принципом удовольствия, Танатоса над Эросом. И мученичество, которому они оба подверглись, — не более чем анахронический символ: будь Киприано молодым служителем наук, вступившим в лоно Церкви, а Иустина — добродетельной девицей с плоской грудью, они могли бы заключить брак и иметь детей, это не противоречило бы идеалу Реформации — лишь бы им удалось погасить связавший их огонь эроса.

Духовный и нравственный переворот, к которому привела Реформация, отринул практически все идеалы Возрождения. Сферу естества и социума Ренессанс воспринимал как духовный организм, в котором происходит непрерывный обмен импульсами воображаемого. В этом принцип магии и эроса — и собственно форма магии.

Реформация рушит все здание, созданное подвижным воображением, требует обуздания фантазии, заявляет, что нужно подавить греховную природу. Прибегает даже к искусственной унификации полов, не давая проявиться естеству.

Когда религиозные ценности Реформации теряют действенность, ее теоретическая и практическая противопоставленность ренессансному духу обретает культурное и научное толкование. Но этот урок человечество отныне понимает однозначно: воображаемое и реальное не связаны между собой, магия есть форма эгоцентризма, а принцип реальности противопоставлен принципу удовольствия.

#### 4. ЧТО В ИТОГЕ?

Современная западная цивилизация как таковая представляет собой плод Реформации — лишенной религиозного наполнения, но сохранившей форму.

В плане теоретических знаний тотальный запрет воображаемого привел к возникновению точных наук и современных технологий.

В практическом плане Реформация способствовала образованию различных современных институтов.

В психосоциальном плане она породила все наши хронические неврозы как следствие слишком «однобокого» вектора в движении реформационной цивилизации и принципиального отказа от воображаемого.



Мы по-прежнему живем в социуме, представляющем собой своеобразное светское ответвление от Реформации; присмотревшись внимательнее, можно увидеть, что многие явления нашей эпохи, объяснение которым мы и не думали искать в истории, восходят к масштабным духовным и политическим конфликтам XVI–XVII веков. Для нас уже естественны прогресс в сфере военных технологий и «гонка вооружений». И тем больше наше удивление, когда оказывается, что и в этом повинны идеологи XVII века — прежде всего знаменитый в свое время мыслитель, чье имя сегодня известно лишь немногим: химик Иоганн Рудольф Глаубер.

Глубоко переживая события Тридцатилетней войны (1618–1648) между католическими и протестантскими государствами, Глаубер пришел к выводу — как с религиозной, так и с практической точки зрения, — что только одна держава способна обеспечить порядок и мир в Европе: Германия. И чтобы достичь цели, требуется объявить ее *мировой монархией*; для этого сначала нужно установить военное и экономическое господство над оставшимся миром, а значит, внедрить и широко применять более совершенные военные технологии. Оставим в стороне предложенное Глаубером экономическое решение, предполагавшее накопление продовольствия на случай голодных лет. Его стратегическая концепция существенно более интересна и дает нам ключ к пониманию источника «гонки вооружений». Глаубер ратует за применение химического оружия: ведь оно не только гарантирует военное превосходство Германии, но также останавливает продвижение турок в Европу. Он собственноручно создает оружие, более эффективное, чем ружейный порох, — напорные трубки, из которых можно распылять кислоты по вражеской армии, а заодно — кислотные гранаты и бомбы для штурма укреплений.

ний противника. Глаубер видел в химическом оружии двойное преимущество: оно обеспечивает победу армии, которая им обладает, и ослепляет солдат неприятеля, не убивая их. Так что пленников можно превратить в дешевую рабочую силу, а германская экономика только упрочит свое господство.

Глаубер прекрасно осознает, что противник — будь то турки или кто-то иной — в конце концов раскроет секрет нового оружия. Поэтому он предусматривает формирование группы ученых — «людей, одаренных быстрым и проныцательным умом», — единственной задачей которых будет разработка и совершенствование все более сложного оружия. Это полностью изменит характер войны как таковой — отныне побеждать будет не грубая сила, а интеллект ученых и инженеров: «Сила уступит искусству, ибо искусство порой побеждает силу»<sup>37</sup>.

Ожидания Глаубера оправдались: Германия не раз пыталась стать «мировой монархией», пусть и тщетно, а характер современной войны действительно изменился настолько, что разворачивается она теперь не в реальном театре военных действий, а в стенах лабораторий сверхдержав.

Все это — отнюдь не исторический курьез, а очевидное доказательство того, что наша цивилизация все еще движется по пути, прочерченному Реформацией и последовавшими за ней политическими событиями. Современный Запад — как точно заметил Ницше, — проявляет черты *фатального* детища Реформации. Но есть ли это *финальный* продукт, направления развития которого раз и навсегда были определены в XVI и XVII веках?

Этим вопросом завершается наша книга, и мы не решимся привнести в нее уверенную надежду, которая все равно будет утопичной: пусть новое Возрождение победит

наши невроты и стремление к верховенству, преодолеет все существующие конфликты и разногласия.

Чтобы такое возрождение осуществилось, потребуются вмешательство новой Реформации, которая глубинным образом изменит человеческое воображение и сообщит ему иные пути и цели. Правда, мы не уверены, что ее лицо будет дружественным для тех, кто увидит эти потрясения.

Но в конце концов, важно, чтобы эта Реформация подготовила идеологическую среду, в которой новая «бескрылая муха» сможет не погибнуть: лишь бы генетическая мутация совершилась желанным образом!

*Бухарест, 1969—Гронинген, 1981*

# ПРИЛОЖЕНИЯ





# ПРИЛОЖЕНИЕ I

(к главе I, 3)

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОКТРИНЫ ДУШИ-КОЛЕСНИЦЫ

Неоплатоники, использующие доктрину души-колесницы, уверяли, что ее можно найти уже в работах Платона: но отрывки из трудов своего учителя, на которые они опираются («Федон», 113b; «Федр», 247b; «Тимей», 41e, 44e, 69 c), не содержали никаких упоминаний о тонком теле, обволакивающем душу. Однако в своих «Законах», где приводятся рассуждения о том, как душа управляет телом, Платон, в качестве логической гипотезы, действительно допускал существование некой природной или воздушной оболочки души — посредницы между нею и физическим телом.

Аристотель разделял эту точку зрения, представляя *пневму* духом звездного огня, вместилищем иррациональной души («О возникновении животных», 736b, 27). Это свойство человека является врожденным (*symphyton*), в том смысле, что передается при акте зачатия («О возникновении животных», 659b, 16). Само выражение *symphyton pneuma* Гален приписывает (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, p. 715) всем стоикам, а также Стратону из Лампсака, второму руководителю Ликея после Аристотеля (см.: G. Verbeke, *LEvolution de la doctrine du pneuma*, p. 29). Выражение *symphyes hemîn pneuma* появляется у позднеантичного историка философии Диогена Лаэртского (VII, 156), а его латинский пере-

вод (*consitum spiritum*) у христианского апологета Тертуллиана (см.: Verbeke, p. 24).

Тот же Диоген Лаэртский приписывает Эпикуру концепцию души как «тонкого тела» (*leptomeres*; Diog. Laert. X, 63), и прилагательное «тонкий» (*leptotaton*) также используется стоиками (см.: Verbeke, p. 30–33).

Древние представления о пневме являются, однако, лишь одной из важнейших составляющих того, что впоследствии станет неоплатоновской доктриной души-колесницы. Другую составляющую следует искать, с одной стороны, в оккультной астрологии, которая развивается, начиная с III века до н. э., а с другой — в доктрине нисхождения (*kathodos*) и восхождения (*anodas*) души, которая формируется в тесной связи с астрологическими кругами и окончательно оформляется к середине II века н. э. Именно к этому времени онтологические интересы доктора-гностика Василида пересекаются с исследованиями эрудита-эклетики Нумения Апамейского, а также автора «Халдейских оракулов» Юлиана Теурга, сына Юлиана Халдейского. К этому же периоду относится сочинение части «Герметического корпуса», которую не следует путать с астрологической дохристианской Вульгатой (латинским переводом). В «Герметическом корпусе» доктрина нисхождения (*kathodos*) и восхождения (*anodas*) человека и его души играет основную роль.

Популярная герметическая астрология состояла из нескольких книг, большинство из которых утеряны или же сохранились исключительно в латинских переводах периода Возрождения, эти книги были посвящены общей астрологии, космическим циклам, предсказаниям по молниям, предсказаниям Нового года, индивидуальной астрологии и ятрологии, «клерологии»\* или планетарным жре-

---

\* Наука о жребиях, от *греч.* kleros — жребий.

биям (*kléroï*), мелотезии\*, или симпатии между планетами и астральной информации, которая заключена в микрокосме — теоретическая база ятроматематики или астрологической медицины, — наконец, фармакопее или астрологической фармакологии (см.: W. Gundel—H. G. Gundel, *Astrologumena*, p. 15–19). Эта астрологическая «вульгата» предлагала метод гадания, основанный на математических расчетах. Этот метод давал астрологический ключ к древним техникам гадания. Планеты, зодиакальные дома и деканы [три «десятки» градусов данного зодиакального знака], планетарные дни недели, как и прочие пространственно-временные условности, являясь частью астрологического концептуального инструментария, были представлены индивидуальными сущностями, *демонами*. Более того, для астрологов, так же как и для платоников и стоиков, созерцание неба являлось не каким-то абстрактным изысканием, цель которого — установить взаимосвязь между взаимным положением блуждающих небесных светил, а важнейшим актом. Внимательно изучать небо означало в каком-то смысле обратиться к собственным истокам, любоваться гармонией звездных вращений («Тимей», 34 d) и гармонией, заключенной в человеческой душе. «Зрение — это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба [...]. Глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов [...]. Причина, по которой бог изобрел и даровал

---

\* От. *греч.* *melos* — «ритм», «мелодия», «член тела» и *thesis* — «положение», система соответствий частей тела планетам и знакам зодиака.



нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в неб, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас («Тимей», 47 b)\*. Вот почему астрология — не изобретение человека, но откровение Урана.

Так, фараона Нехепсо, персонажа первого популярного астрологического сочинения (II в. до н. э.), фрагменты которого дошли до нас (см.: W. Gundel — H. G. Gundel, p. 27–32), на исходе ночи, полностью посвященной созерцанию неба, окликнул голос сверху и дал ему откровения через небесное облачение, которое спустилось и окутало его тело (*ibid.*, p. 30). «*Perspicimus coelum*, — скажет Марк Манилий, — *cur non et munera coeli*?» [«Мы видим небо, почему же не видим и дары неба?»] Слово «теория», которое мы, как правило, относим к абстрактной доктрине, произошло от греческого *theoria*, «рассмотрение, исследование», которое в словаре стоиков означало преисполненный почтения и благоговения взгляд, которым философ направляет на небесные светила и звездных богов.

Знаменитому астроному Клавдию Птолемею (p. 100–178) кажется, будто он покидает землю и присутствует на пире богов, «когда [его] дух наблюдает сердце звезд» (см. Cumont, *Lux perpetua*, p. 305). Астролог II века Веттий Валент Антиохский сулит усердному читателю, который ознакомится с его антологией, общение напрямую со звездными богами и бессмертие (см.: W. Gundel — H. G. Gundel, p. 218).

---

\* Здесь и далее «Тимей» цит. по: <http://www.plato.spbu.ru/TEXTS/PLATO/timaios.htm>. Пер. С. Аверинцева.

Как и Веттий, языческий автор Фирмикус Матернус, превратившийся впоследствии в апологета христианства (IV в.), замечает, что необходимым условием для расшифровки звездных тайн является «чистое сердце» (*ibid.*, p. 229). Этот астральный мистицизм, сопровождающий астрологию, будь она научной или популярной, берет свое начало в древних верованиях, прославляющих богов и героев, и катаризму (превращению в звезды и созвездия) различных мифологических или политических персонажей.

Некоторые техники гадания, используемые астрологией для своих целей, не менее древние. Одна из них — это бросание жребия.

Согласно греко-римской мифологии, олимпийские боги, как правило, отвечают за определенную сферу человеческой деятельности: Марс — бог войны, Венера — богиня любви, Меркурий — бог торговли и ораторского искусства, и т. д. По мнению Гунделя (см.: W. Gundel, *Stern Glaube, Sternreligion und Srenorakel*, p. 132), имена этих богов выпадали по жребию, его бросали на поверхность, разделенную на «поля» или доли, которым приписывали определенные значения. Расположение жребиев на полях — соответствующие астрологическим «домам» или «знакам» зодиака — можно было найти в перечне всевозможных конфигураций, при этом каждой конфигурации соответствовал определенный текст изречения.

Это стало основой метода народного (популярного) астрологического пророчества, авторство которого приписывают Гермесу Трисмегисту, а впоследствии было заимствовано и научной астрологией. Определение точки *локус фортуна* было отнюдь не вспомогательной техникой, а важнейшей методикой, доказательство тому — история об одном египетском астрологе, предсказавшем, что драконы Цезаря сильнее драконов Антония (*ibid.*, p. 134). Вари-

ант методов астральных жребиев появляется уже у Нехепсо и Петосириса, а Серапион, Веттий Валент и Фирмикус Матернус владели другими методами.

Но подробно различные «места» («дома») гороскопа объясняют Павел Александрийский в своем труде «Начала астрологии», созданном после 378 года, и его комментатор Гелиодор, ученик Прокла Диодоха Афинского, работающий в 475–509 годах. Павел Александрийский черпает доктрину и метод «жребиев» («судеб») (по-гречески *kléroî*) в герметической книге «Панаретос» («Превосходный»), где семь «судеб» соответствует семи планетам согласно популярной эллинистической астрологии Египта (см.: W. Gundel — H. G. Gundel, p. 236–239).

Мы уже мельком упоминали о существовании многих приемов определения *локус фортуна* и мест «судеб» каждой планеты. В. Гундель в своей замечательной книге *Sternnglaube, Sternreligion und Srenorakel* подробно описывает два таких приема. Чтобы читатель мог понять наше дальнейшее изложение, необходимо будет дать несколько предварительных астрологических понятий. 360 градусов окружности, представляющей небо, разделены на двенадцать знаков, и каждый из них на три «декана» (10 градусов окружности). Кроме того, астрология, имеющая отношение к гаданию, делит окружность на восемь «полей», определяя восемь точек по периметру (*octatopos*): верх (*horoscopus, ascendens*) и ее противоположность, низ (*dysis, descendens*), зенит, или апогей Солнца (*mesuranema, medium coelum*), и надир, или гипогей Солнца (*antimesuranema, imum coelum*); четыре другие точки расположены на 45 градусах по отношению к четырем первым, таким образом, окружность небесной сферы разделена на восемь секторов, по 45 градусов каждый. Восемь точек образуют два квадрата, один вписан в круг, а второй его описывает. Очертив контур нового ква-

драта на основе тех точек, где диагонали большого квадрата касаются сторон малого квадрата, мы получим картину двенадцати астрологических домов.

Точное значение двенадцати домов изложено в этих двух средневековых латинских строках:

Vita lucrum fratres genitor nati valetudo

Uxor mors pietas regnum benefactaque carcer.

[Жизнь, Достаток, Братья, Родственники, Дети, Здоровье,  
Супруга, Смерть, Благочестие, Власть, Благodeяния,

Темница]\*.

(Boll-Bezold-Gundel, *Storia dell' astrol.*, p. 88–89.)

Это и есть метод «домов», в которых расположены знаки зодиака согласно современным гороскопам. Другой метод заключается в том, чтобы разместить двенадцать зодиакальных знаков в двенадцати полях, в результате чего их расположение соответствует расположению домов.

---

\* Двенадцать слов кратко обозначают суть каждого из астрологических домов, соответствующих знакам зодиака и управляемых определенными планетами (из которых долгое время были известны только семь: Луна, Меркурий, Сатурн, Юпитер, Солнце, Марс, Венера). Жизнь — первый дом (Овен, Солнце), жизненная сила человека; Достаток — второй дом (Телец, Венера), материальные ценности; Братья — третий дом (Близнецы, Меркурий), общение; Родственники — четвертый дом (Рак, Луна), родные и предки, Дети — пятый дом (Лев, Солнце), дети и семья; Здоровье — шестой дом (Дева, Меркурий); Супруга — седьмой дом (Весы, Венера), любовь и спутники жизни; Смерть — восьмой дом (Скорпион, Марс), смерть и наследство; Благочестие — девятый дом (Стрелец, Юпитер), вопросы религии; Власть — десятый дом (Козерог, Сатурн), общественное положение и служба; Благodeяния — одиннадцатый дом (Водолей, Сатурн), достижения; Темница — двенадцатый дом (Рыбы, Юпитер), бессознательное и преграды.

Очевидно, именно на квадратной или круглой доске, разделенной на тридцать шесть деканов, и практиковали простейший метод жребия. В роли жребиев выступали восемь фигурок, они представляли собой «судьбы» семи планет Античности плюс верхняя точка (*horoscopus*). Жребий, выпавший на «дом» Солнца, определял Агатос Даймон, добрый гений человека; «дом» Луны Агата Тихе, «благополучие»; Юпитера — социальное положение; Меркурия — природные наклонности; «дом» Венеры — любовь; Марса — храбрость и опасность; Сатурна — рок, неизбежность (W. Gundel — H. G. Gundel, p. 132–133).

Метод, изложенный Павлом Александрийским и Гелиодором, заменяет жребии достаточно простым астрономическим расчетом. *Локус фортуна* определяется расположениями Солнца, Луны и верхней точки в гороскопе в момент рождения человека. Если человек родился днем, количество знаков и градусов Луны отсчитывают от количества знаков и градусов Солнца. Если человек родился ночью, происходит все наоборот. Полученное таким образом число знаков и градусов вычитается из верхней точки, это и дает *kléros*, или *локус фортуна*. Судьбы других планет определяются простым вычитанием числа, выражающего в градусах положение звезды относительно верхней точки (*ibid.*, p. 134). Геолиодор уточняет, в следующем порядке, сферу деятельности, на которую каждый жребий будет иметь влияние:

— Луна определяет все, что имеет отношение к человеческому телу;

— Солнце определяет «личный дух» каждого, то есть «образ» человеческой судьбы, в том числе и возможность проявлять свободную волю;

— от Юпитера зависят общественное положение и заслуги человека;

- Меркурий определяет интеллект и одаренность;
- Венера ответственна за всю сферу любви;
- Марс — за боевую активность и напор;
- Сатурн — за рок и неизбежность (*ibid.*, p. 132–133).

Порядок планетарных судеб, о которых говорят нам Павел Александрийский и его комментатор, имеет особое значение для всего последующего (Юпитер, Меркурий, Венера, Марс, Сатурн). Если поменять местами Меркурий и Венеру, мы получим такой же порядок, записанный на глиняном черепке I в., а также указанный в «Апотелесматике», серьезном древнейшем труде по астрологии, написанном в Египте, автор которого, трудившийся при императоре Адриане (117–138 гг.), взял в качестве псевдонима имя Манефона (см.: W. Gundel—H. G. Gundel, p. 160–163). По мнению исследователей, данное расположение планет восходит к египетскому списку, который можно обнаружить на памятниках XIX и XX династий (*ibid.*, p. 163). К IV веку этот порядок: Сатурн, Марс, Меркурий, Венера, Юпитер появляется в гностическом христианском тексте, датируемом II в., «Пистис София» (IV, CXXXVI, p. 234, 24 sq). Вполне вероятно, что к концу I века Плутарх из Херонеи уже использовал этот порядок в своей довольно оригинальной доктрине «цветов души» (см.: Culianu, *Iter in silvis*, vol. I, p. 69–71).

В этот период гностики и герметики, анонимные авторы «Герметического корпуса», адаптировали астрологическую доктрину судеб к духу собственной философии. Гностицизм характеризуется антропологическим акосмизмом и даже специфическим антикосмизмом: человек — это создание, выброшенное в дурной мир, то есть в реальный мир. Человек, однако, может выйти за пределы пагубного места, в котором он заключен, поскольку в нем самом есть пневматическая искра, то есть *истинная* трансцендентность. Это означает, что существует и «ложная» трансцендент-

ность, а именно у злого демиурга этого мира и его помощников или «принцев-архонтов» (*archontes*). Теория гностиков — это теоретическое и практическое знание происхождения человека и путей восхождения поверх стен космического «концентрационного лагеря», охраняемых архонтами, восхождения до самого Отца, который находится надо всем видимым. Герметизм со своей периодически меняющейся позицией в отношении космоса, зачастую поддерживают дуалистические принципы гностицизма.

В нигилистическом стремлении исказить ценности греческой философии гностики, которые знали основные положения греко-египетской астрологии, поддерживали идею, что планеты, в зависимости от их взаимного расположения в гороскопе, могут иметь негативное воздействие на человеческую судьбу. Вероятно, в гностических кругах Египта древняя идея о нисхождении души с неба соединяется с космологической схемой греческого происхождения. Разумеется, нигилистическая база гностицизма никуда не делась: планетам приписывается исключительно негативный эффект.

Множество текстов сообщают нам о том, что гностические архонты суть планетарные божества. Вот что недвусмысленно говорит Иринеи Лионский по поводу офитов (членов египетской секты, поклонявшейся змеям): *sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt* [они желают, чтобы святая седмица их божеств семи звездами, которые они зовут планетами, была] (*Adu. haer.*, I, 30, 9). Владыки зла видятся реальными персонажами, лишенными имен, с териоморфными [имевшими облик животных] телами: в виде льва, осла, гиены, дракона, обезьяны, собаки, медведя, быка, орла и так далее (см. M. Tardieu, *Trois Mythes gnostiques*, p. 61–69). Это представление, вполне вероятно, коренится в самой интерпретации герметической астро-

логии, где все космические условности были персонифицированы. Впрочем, слово «зодиак» (*zodiakos*) означает «круг из животных», поскольку половина знаков представлены в виде животных: баран (овен), бык, рак, лев, скорпион и одно фантастическое животное, козерог (коза с рыбьим хвостом). Эти существа были задуманы как живые, но лишённые автономного существования. Их можно было призвать с помощью магических ритуалов, как и вообще звезды, и особенно Луну (см.: S. Lunais, *Recherches sur la Lune*, I, p. 221–223).

Семи гностическим ахронтам соответствует седмица пороков. Душа гностика в посмертном вознесении к Отцу встречает на своем пути этих ужасных досмотрщиков, которых должна смягчить с помощью паролей и амулетов. Вероятно, небесные досмотрщики этим не довольствовались; в некоторых случаях они якобы задерживали душу, в которой обнаруживали порок, представителями которого сами и являлись.

Другой популярный гностический текст «Пистис София» дает нам много подробностей по поводу процесса космизации — декосмизации души. Глава CXXXI этого коптского перевода, опубликованного К. Шмидтом, повествует, как архонты, получив лучезарную нисходящую пневму, ее развращают, поднося ей «чашу забвения», так что «часть этой силы остается в душе». В этой же главе повествуется о том, что пять архонтов, духи планет, «кладут дух обманный снаружи души, так чтобы он наблюдал за ней и был придан ей, и архонты привязывают его своими печатями и путами и припечатывают его к ней, дабы всякое время он принуждал ее соделывать все их страсти и все их беззакония»\*. Поскольку в главе CXXXVI «Пистис София»

---

\* Русский перевод М. Трофимовой цит. по: [http://khazarzar.skeptik.net/books/pistis\\_s.htm](http://khazarzar.skeptik.net/books/pistis_s.htm).



порядок планет тот же, что и в изложении доктрины «судеб» сочинения «Панаретос», мы можем сделать вывод, что идея о том, чтобы приписать планетарным ахронтам способность вкладывать в душу пороки, — всего лишь мифологическое изложение астрологической клеромантии. К тому же более поздний текст Мавра Сервия Гонората, комментатора Вергилия, дает нам неопровержимое доказательство этого влияния: *quum descendunt animae...* [когда нисходят души], то «в своем нисхождении души получают от Сатурна бесчувственность, от Марса жестокость, от Венеры сластолюбие, от Меркурия алчность, от Юпитера жажду власти» (*Ad. Aen.*, VI, 714). Подобная доктрина, не затрагивающая, однако, процесс космизации души, изложена Сервием в другом отрывке его комментариев у «Энеиде», где порядок планет соответствует порядку дней астрологической недели (*Ad. Aen.*, XI, 51). В начале этого последнего отрывка Сервий излагает принцип астрологической клеромантии: Луна определяет телесные качества, Марс — кровь, Меркурий — интеллект, Юпитер — общественное положение, Венера — желание, Сатурн — характер. Делается вывод, что умершие освобождаются от всего этого в сферах (планет), а это есть аллюзия на восхождение души в довольно странном контексте, поскольку порядок дней недели не соответствует порядку планет в космическом пространстве. Но коль скоро речь шла о той же теории, что служила основой теории восхождения — нисхождения души сквозь планетарные сферы, есть основания предположить, что Сервий умышленно путал местами причину и следствие.

Именно популярным гностицизмом руководствовался александрийский ученый Василид. Это весьма эрудированный христианин II века, попавший под влияние египетско-

го христианства, теории гностиков и платонизма. Для Василида трансцендентная *пневма* принадлежит космосу. Космические пороки набрасываются на душу и внедряются в нее в виде неких отложений или «отростков» (*prosartémata*), которые почти полностью соответствуют понятию *antimimon pneuma* [дух обманный] коптского трактата «Пистис София». Этой же концепции придерживался его сын Исидор, автор сочинения «О нерожденной душе» (см.: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 365; о Василиде см.: G. Quispel, *Gnostic Studies*, II; общий обзор см.: Culianu, *Psychanodia* I, Leiden, 1983).

«Герметический корпус» не просто воспроизводит взгляды гностиков, в сочинении появляется также описание восхождения души после физической смерти с последовательным отказом от пороков в соответствии с прохождением определенных планет. В первом и десятом трактате «Герметического корпуса» говорится также о космизации и декосмизации человека, процессе, который являет собой модель судьбы каждой индивидуальной души, нисходящей в материальный мир. Получив тело, каждый индивид несет в себе совершенно определенную астральную информацию, полученную во время планетарного странствования, в виде *heimarméné*, или «звездной судьбы». А.-Ж. Фестюжьер (*Hermétisme et mystique païenne*, p. 20) излагает историю нисхождения в тело, «инкорпорации» человека: «Этот идеальный человек, в результате падения, перипетии которого варьируются от мифа к мифу, но основа которого — эрос, попадает в материальный мир, то есть на землю. Во время падения Человек поначалу [...] облекается в астральное (пневматическое) тело, колесницу (*ochéma*) ума (*noûs*) (которая не может иметь контакта с материей), посредницей между нематериальной *noûs* и все более и более материаль-

ными «сгущениями», которые прикрепляются к нему; затем, по мере того как он проходит семь сфер (или, согласно другим мифам, двенадцать знаков зодиака), этот Человек-*poûs* облекается, как туникой, пороками семи планет (или их архонтов) и, оскверненный, воплощается наконец в земное тело, соединяясь с материальной природой.

XXV и XXVI главы «Герметического корпуса» описывают декосмизацию души, отречение от планетарных пороков, которые в сумме своей образуют *heimarméné*, астральную неизбежность: «И таким вот образом человек устремляется отныне вверх через каркас сфер, и в первой сфере он утрачивает способность расти и уменьшаться, во второй — злобу и лукавство, в третьей — иллюзию желания, в четвертой — кичливость и властолюбие, в пятой — святотатственную дерзость и самонадеянное безрассудство, в шестой — греховные способы приобретения богатства, в седьмой сфере — ложь, расставляющую ловушки» (*Corp. herm.*, I, 25, p. 15; 15–16, 4 Nock-Festugiere, *Revelation d'Hermes Trismegiste*, vol. III, p. 303–304).

Автор «Божественного Пимандра», не называя сферы, принимает в данном пассаже «халдейский» порядок планет (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн), исходя из греческих расчетов средних расстояний «блуждающих звезд» по отношению к Земле, учитывая соответствующую каждой планете длительность ее вращения. Этот порядок, чей почтенный возраст не делает его менее достоверным, чем «египетский» порядок, предпочитаемый Платоном, стал классическим для всех астрологических сочинений.

Наконец, термин *ochéma*, «колесница», в пассаже из десятого трактата «Герметического корпуса» относится к пневматическому телу, в которое облекается душа (X, 13). Однако ни Плотин, ни его непосредственный ученик Пор-

фирий еще не дают этого названия астральному (или тонкому) телу, облекающему душу, о существовании которого они, несомненно, знали. И только поздние неоплатоники придут к окончательной теории «колесницы души», самое разработанное выражение которой мы найдем в «Первоосновах теологии» Прокла.

[Для более подробного изучения и дополнительной библиографии мы отсылаем читателя к нашей работе «*Ordine e disordine delle sfere*», in: *Aevum*, n° 55 (1981), p. 96–110, а также к *Extase, ascension, récit visionnaire*, которая должна появиться в издательстве «Payot».]

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

(к главе II, 3)

### ОТРАДА ЛЕО СУАВИЯ

Судьба «Гипнэротомехии» во Франции — одна из интереснейших страниц парижского оккультизма XVI века, и связана она с личностью алхимика и писателя Жака Гогория, незаслуженно забытого в наши дни.

В августе 1546 года Луи Кяней завершал печатать для Жака Керве, «книготорговца парижского университета», «Гипнэротомехию, или Любовное борение во сне Полифила»<sup>1</sup>. Книга открывалась посвящением переводчика Жана Мартена кардиналу Ленонкуру, у которого он служил секретарем.

Во втором латинском издании, опубликованном Мартеном Масленом для Жака Керве в 1553 году, было добавлено примечание, в котором Жак Гогорий рассказывает историю, заставляющую предполагать, что именно он и является автором первого перевода «Гипнэротомехии», впоследствии обработанного Жаном Мартеном.

К Гогорию якобы явился некий мальтийский рыцарь, «человек умный и образованный» (*vir ingenio facile cultoque*), который передал ему весьма несовершенный перевод книги. Впечатленный ее содержанием, но будучи не в состоянии осуществить сверку с рукописью (по причине, без сомнения, своей занятости), Гогорий доверил это дело своему другу Жану Мартену<sup>2</sup>.

Внимание, с которым Гогорий отнесся к этой книге Колонны, украшенной восхитительными гравюрами, которые приписывали то Рафаэлю, то Беллини, то Карпаччо, то Мантенье<sup>3</sup>, заслуживает особого анализа.

Адвокат парижского парламента и дипломат, Жак Гогорий, или Гогоррий, по-латыни Якобус Гогориус, который писал также под псевдонимом Лео Суавий, принадлежит к галерее весьма любопытных персонажей XVI века. Он интересуется Новым Светом, переводит на французский средневековый рыцарский роман «Амадис Гальский» и труды Макиавелли, занимается алхимией и магией, участвует в обсуждении искусства памяти, верит в демономагию Тритемия и составляет комментарии к трудам Парацельса, которого истолковывает в фичиновской терминологии. Он путешествует, издает книги и пишет многочисленные предисловия.

Впрочем, вся эта многогранная деятельность в конечном итоге сводится к одному знаменателю: за небольшим исключением Гогорий занимается лишь текстами с непонятным и запутанным смыслом<sup>4</sup>. Здесь берет верх алхимик, который в каждом темном произведении видит аллгорию философского камня, объясняя *obscurum per obscurius* [неясное еще более неясным]. Кроме «Амадиса Гальского», есть еще средневековая поэма *La Fontaine périlleuse* [«Гибельный источник»]<sup>5</sup>, где гравюры, иллюстрирующие подвиги Язона<sup>6</sup>, превращаются в «тайны науки о камнях». Эта тенденция встречается также в латинских примечаниях ко второму изданию «Гипнэротомехии», произведения, сочиненного для *initiati sacris sanctioris Philosophiae* [посвященных в святыя тайны священной философии], которые «погружаются в созерцание неясных вещей», *sese in rerum abstrusarum contemplatio abdiderunt*. Не желая им уподобляться, адвокат Гогорий активно участвовал в общественной

жизни. Между 1554 и 1556 годом он сопровождал посла Оде де Селва, который отправлялся с дипломатической миссией в Рим, и в Святом городе познакомился с Жоашеном дю Белле и Оливье де Маньи. Он был связан узами дружбы со многими членами и поклонниками Плеяды, среди которых были Дора, Белло, Баиф, Жодель, Мюре, Денизо, Фоше, Паскье<sup>7</sup>. Однако Академия поэзии и музыки, основанная дю Баифом в 1570 году, не числит его среди своих членов, очевидно, из-за дворцовых интриг, о которых сам Гогорий говорит с горечью<sup>8</sup>. Он в 1571 году открывает *Lycium philosophal San Marcellin* (в предместье Сен-Марсо)<sup>9</sup>, где, гуляя в ботаническом саду, который возделывает, чтобы иметь сырье для своих алхимических опытов, он предпочитает компанию врачей. Еще раньше с Жаном Фернелем, умершим в 1558 году, он вел бесконечные беседы о медицине Парацельса. В доме у другого врача, Леонара Боталя, он встречал Амбруаза Паре, Жана Шаплена и Оноре Шастеллана<sup>10</sup>. В своей книге о свойствах табака, опубликованной в 1572 году под заголовком *Instruction sur l'herbe Petum* [«Руководство к употреблению табачной травы»], Гогорий оставил нам незабываемое описание своего парка, где готовил снадобья согласно рецептам Парацельса, занимался алхимией и изготавливал талисманы «согласно воззрениям Арнольда из Виллановы и Марсилио Фичино»<sup>11</sup>:

Я возлагаю надежды на весну, редко бывает, что она в этой стране не дарит изобилия растений и не приносит удовлетворения просвещенным людям, которые наслаждаются, прохаживаясь по лабиринту деревьев с часовой посередине и четырьмя башнями склоненных вязов по углам. Другие отдыхают у искусственного источника, струящегося по свинцовому желобу. Другие любят на фруктовые деревья всевозможных сортов, которые в изобилии

высажены по обеим сторонам аллей и тропинок. Кто-то стоит возле двух беседок, одна укрыта кроной сливы, другая ветками вишни. Кто-то играет в шары или бросает кегли у решетчатого ограждения. Кто-то предается музыке в украшенной фигурками и виньетками галерее [...] <sup>12</sup>.

Мы не будем удивлены, если будущие исследователи станут утверждать, что этому оккультисту, увлеченному фармакопеей, переводчику анонимного труда «История новой земли Перу» (1545), принадлежит важная роль в истории импорта колы; попытка ввезти ее была строго пресечена в 1906 году «Законом о чистоте продуктов питания и лекарств» <sup>13</sup>. В Соединенных Штатах тем не менее производство кока-колы — одна из самых процветающих отраслей промышленности.

Во всяком случае, эта интереснейшая личность Жака Гогория привлекает наше внимание по другим причинам. Переводчик или, по крайней мере, посредник при подготовке французского издания «Гипнэротомехии», Гогорий оценил это произведение за таинственную алхимию, которая «просвечивала» сквозь туманный покров повествования. Он, комментатор Парацельса, привык к самым изысканным и утонченным герменевтическим процессам. Один из них состоит в том, чтобы интерпретировать Парацельса через прозрачные и внятные произведения Марсилио Фичино <sup>14</sup>. Чистоту и ясность последнего вовсе не оценил Лео Суавий, который видит в нем лишь «робкую и поверхностную версию Парацельса» <sup>15</sup>, зато он смог еще больше оценить сумрачное величие швейцарского алхимика. Согласно Уокеру, сравнивать их не всегда корректно, поскольку Гогорий приписывает ему теорию спиритуальной магии, заимствованную у Фичино, между тем как Парацельс, напротив, отрицал влияние планет на человеческую судьбу <sup>16</sup>.



Во всяком случае, Фичино, Парацельс и Гогорий разделяли представление о том, что астральное тело выступает неким посредником между физическим телом и душой. Упорство, с каким Гогорий стремился применять фичиновские теории, объясняет, по крайней мере, его интерес к «Гипнэротомехии», а возможно, всю его научную и творческую деятельность. Так как речь идет именно об интересе к «Гипнэротомехии», можно сделать вывод, даже если интерпретация Гогория не вполне адекватна, он совершенно справедливо трактовал это произведение как описание событий, имевших место в *tundus imaginalis* [воображаемом мире]. «Гипнэротомехия» как раз и есть фантастическое приключение фантазмов.

## ПРИЛОЖЕНИЕ III

(к ГЛАВЕ II, 4)

Tout aussi tost que cest esprit angelique se fut disparu de ma fantaisie, se plaint Poliphile, je m'esveillay, las et casse par les estroictz ambrassements dont il m'avoit estrainct a mon advis; et demouray plein d'amertume, voyant absenter de moy celle par qui je devoye vivre, laquelle m'a conduit et esleve a si hautes pensees.

[Едва лишь этот ангельский дух исчез из моего воображения, — жалобно говорит Полифил, — я пробудился ото сна, уставший и изможденный от крепких объятий, которыми, как мне казалось, он меня сжимал, я был опечален (полон печалью), видя, что рядом со мною нет той, для которой я должен жить, той, что меня и привела и вознесла к столь возвышенным мыслям.]

Этот пассаж, в котором описываются «возвышенные мысли», а также финальное изречение о тщете «всего земного», не следует принимать всерьез; что действительно имеет значение во второй части «Гипнэротомехии», так это, без сомнения, «тесные объятия» суккубы Полии и одержимость ею Полифила, чувствующего изнурение и упадок сил после того, как облик возлюбленной покинул его.

Они расстались после трагических событий: эпидемии чумы, когда Полию покинули близкие. Она дает обет богине Диане, прося, чтобы та пришла ей на помощь: «Клянусь

и обещаю, что если ее милостью мне удастся избежать опасности, буду служить ей и блюсти целомудрие до конца дней моих». Спасенная благодаря божественному вмешательству, Полия отказывается от света, удалившись в святилище Дианы с «другими религиозными девами». Там, в день принесения ею обета, ее находит Полифил и после множества безуспешных попыток добивается от нее разговора с глазу на глаз и умоляет Полию сжалиться над ним и его страстью.

Его слова, хотя и проникнутые переживаниями и волнением, все же более реалистичны, нежели речи Полии. Та, по причине своего обета, совершенно бесчувственна к мольбам возлюбленного. Ей никогда не доводилось слышать о психоаналитическом принципе компенсации, согласно которому всякому осознанно непреклонному поведению будет противодействовать реакция неосознанного, равная по силе и противоположно направленная. Можно ожидать, что законы природы, «раздосадованные» твердым решением Полии, возмут над нею реванш, и Полифил предчувствует подобную развязку, поскольку отдает себе отчет, что поведение Полии противоречит природе:

*Adoucissez quelque peu la dureté de votre coeur, essayez-t-il de l'attendrir, modérez l'obstination de votre phantasie; car votre noble nature ne montre point d'être rebelle.*

[Смягчите же суровость своего сердца, — пытается он ее растрогать, — умерьте упрямство своего воображения; ибо вашей благородной природе никак не подобает быть строптивой.]

Если перевести на язык духа, эта мольба могла бы звучать так: «Откройте свои глаза и свои чувства, чтобы мой

фантазм мой войти в ваш дух и достичь вашего сердца, как ваш фантазм достиг моего сердца; все говорит о том, что вы созданы для любви: не упорствуйте, отвергая ее, не убивайте меня, ибо вы будете наказаны, в свою очередь, наказаны как убийца».

Полифил, вне всякого сомнения, страдает от губительного синдрома *amor hereos*, фантазм Полии лишил его из-за любви собственного «я», и коль скоро он не может обитать в сердце девушки, то может от этого умереть. Но Полиа, будучи верна обету целомудрия, может лишь защитить свой пневматический аппарат от посягательств возлюбленного. Все происходит, как и было предусмотрено. Рассказывает Полиа:

Lors en proferant ces parolles, il jecta un grand soupir, et tumba comme mort a mes piedz, ayant perdu l'usage de tous ses sens, fors de la langue, qui lui servoit de faire de longues lamentations angoisseuses, trop plus piteusement que je ne vous ay sceu raeompter. Et nonobstant cela, ne trouva onques en moy aucun estincelle de douceur; car je ne luy daignay respondre un mot, ny abbaissier mon oeuil vers luy, ains demouray obstinee, les oreilles closes a ses prieres et plus sourde que la roche solide, persistant en severe volonte; parquoy le coeur lui creva de dueil, et en mourut. Je ne fu pour toutes ces choses esbranlee de mon dur courage, et sans faire autre demonstration de pitie, pensay de m'en aller, apres que je l'eu tire par les piedz en un coing du temple ou il demoura; car quant a moy j'avoye bien peu de soucy qui en feroit les funerailles; seulement me retiray en grande haste toute tremblante, troublee de frayeur, comme si j'eusse perpetre quelque grand crime.

[Произнеся эти слова, он испустил глубокий вздох и упал замертво к моим ногам, потеряв сознание и лишившись дара речи, которая служила ему для выражения тоскливых

стенаний, слишком жалобных, чтобы их привести. Но все же он не нашел во мне нежности [и снисхождения] к его бедам, я не удостоила его ни единым словом], ни даже взглядом, я осталась упрямой, и мой слух был глухим к его мольбам, глуше огромной скалы, я упорствовала в своей воле, хотя сердце у него разорвалось от печали, и поэтому он умер. Из-за всего этого я не лишилась твердости и мужества и, не проявляя иных признаков сострадания, собиралась уйти, лишь оттащив его за ноги в угол храма, ибо, что до меня, мне было мало заботы, кто его похоронит, охваченная дрожью, я просто удалилась в большой спешке, мучимая страхом, как если бы совершила какое-то большое преступление.]

Гипотетическое сравнение здесь неуместно: Полия в самом деле, была виновна в некоем фантастическом преступлении и, будучи виновной, должна признаться в этом перед трибуналом оскорбленных божеств. Ибо, чтобы понравиться Диане, ей нужно было столь же сильно не понравиться Эросу. И коль скоро днем ее осознанное поведение представлялось вполне логичным, в том смысле, что она соглашалась на самое худшее, лишь бы не нарушить обета целомудрия, ночью в качестве компенсации бессознательное напускает на нее свои самые страшные фантазмы. Во сне фантастический цензор Полиии неподвластен контролю. Едва выйдя из храма, где она проявила такую суровость и жестокосердие, девушка рассказывает, что была унесена порывом ветра

...lequel en moins de rien me porta au profond d'une forest obscure, sans me faire mal ni douleur, et me posa en un lieu desvoyé, encombre de buissons, ronces et espines. Il ne fault pas demander, o belles nymphes, si je me trouvay bien esbahie et environnee de toute frayeur; car incontinent commencay

a entendre ce que je vouloie crier, asavoir: Las, malheureuse infortunee. Ce cry procedant d'une haulte voix feminine accompagnee de dolentes lamentations. Bientost apres je vey venir deux damoysselles miserables, nues et deschevelees, si que c'estoit grand horreur, lesquelles trebuchoient souvent par se heurter aux racines des arbres. Ces povres femmes estoient piteusement enchainees a chaines de fer ardent et tiraient un chariot tout espris de feu, dont leur chair tendre et delicate estoit cruellement arse et grillée. Leurs mains estoient iyees sur leurs doz, qui fumoient et bresilloient comme le fer chault jecte en l'eau, grinsant les dentz et laissant plouvoir de grans ruyssaux de larmes sur les chaines dont elles estoient attachees. Dedans le chariot y avoit un enfant de feu, horriblement furieux qui les chassoit et battoit sans cesse a tout une escourgee faicte de nerfz, monstrant un visage espouventable et terrible sur toutes choses. Parquoy les povres damoysselles alloient courant et jectant maintes voix plaintives. Ce neantmoins tousjours leur failloit fuyr atravers la forest et trebucher a chacun pas entre les ronces et espines, dont elles estoient escorchees et dessyrees depuis le pied jusques a la teste. Brief le sang leur pluvoit de tous costez, si que la terre par ou elles passaient en devenoit toute vermeille. Helas elles toroient ce chariot ca et la, tantost d'une part, tantost d'autre, sans tenir voye ni sentier; et a veoir leur povre chamure, je la jugeoye cuytte et crevassee comme un cuyr ars et passe par le tan. Quant a leurs gorges elles estoient si estrainctes, et leurs voix tant cassees et enruees, qu'elles ne pouvoient qu'a bien grand peine respirer. Ces povres langoureuses venues a l'endroit du lieu ou j'estoye, je vey arriver a l'entour du chariot plusieurs bestes cruelles, comme lyons, loups, chiens affamez, aigles, corbeaux, millans, vaultours et autres, que ce bourreau arresta la. Bourreau, dy-je, non pas enfant, comme il en monstroist l'apparence. Apres estre descendu de son chariot, il delya ces deux povres martyres, puis d'une espee

trenchante leur perca les corps tout atravers du coeur. A ce carnage accouroient toutes les susdictes bestes, et l'enfant couppa les deux demoyselles chacune en deux pieces, desquelles il tira les coeurs, et les jecta aux oyseaux de rapine, et pareillement toutes les entrailles; puis demembra en quartiers le demourant du corps. Alors ces bestes affamees accoururent incontinent pour devorer celle tendre chair feminine et dessyrer aux ongles et aux dentz. Helas, je regardoye ces miserables membres qui trembloient encore entre leurs gensives, et entendoys rompre et froisser les oz, si que j'en avoye la plus grande pitie du monde. Jamais ne fut plus cruelle boucherie, ny spectacle plus piteux.

[...который (ветер) быстрее, чем в один миг, не причинив мне боли или страдания, перенес меня в темный лес, оставив в глухом месте, полном кустарников и колючих кустов с шипами. И не стоит спрашивать, о милые подруги, была ли я охвачена и словно бы окружена со всех сторон страхом, ибо не по своей воле услышала вдруг то, что и сама хотела закричать: «Ах, бедная я, несчастная». Это был громкий женский крик, сопровождаемый стенаниями. И тогда я увидела, как ко мне движутся две несчастные девушки, без одежды и с распущенными волосами, на которых ужасно было смотреть, они бежали, спотыкаясь о корни деревьев. Эти девушки были связаны ярко пылавшими огненными цепями и тащили за собой охваченную пламенем колесницу, отчего их нежная и мягкая плоть горела и жарилась. Их руки были связаны за спиной, от которой исходили пар и шипение, как от раскаленного железа, погруженного в воду, зубы девушек стучали, а на цепи, которыми они были привязаны, капали огромные ручьи слез. В колеснице был огненный мальчик (Амур), ужасно свирепый, гнавший и бивший их жилистой веревкой, с лицом, которое было ужасно и без всякого страха

внимало всему. А бедные девушки все продолжали бежать, издавая нескончаемые жалобные крики. Но все равно они должны были мчаться через лес, на каждом шагу падая и спотыкаясь о колючки и шипы, которыми их тело было разорвано и исцарапано с ног до головы. Кровь у них текла по всему телу, так что земля, по которой они проходили, становилась от нее алой. Ах, они тащили колесницу туда и сюда, то в одну сторону, то в другую, пути или маршрута у них не было, их кожа была горячая и растрескавшаяся, словно бы ее дубили! Их глотки были сжаты, а голоса так надтреснуты и хриплы, что они могли лишь с огромным трудом дышать. Когда эти бедные изнеможенные мученицы дошли до места, где была я, я увидела вокруг колесницы много диких зверей: львов, волков, голодных собак, орлов, воронов, коршунов, стервятников и других живлотных, которых их мучитель остановил у колесницы. Мучитель, а не ребенок, говорю я, потому что он доказывал это своим видом. Сойдя с колесницы, он развязал двух несчастных мучениц, затем острым мечом пронзил их тела насквозь через сердце. На это жестокое убийство примчались те животные, о которых я сказала, ребенок разрезал обеих девушек пополам, вынул из половин тела сердца и бросил их хищным птицам, как и все внутренности, а то, что осталось от тел, разрезал на четыре части. Эти голодные животные сбежались, чтобы пожрать нежную девичью плоть и разорвать ее когтями и зубами. Ах, я смотрела на несчастные члены девушек, еще дрожавшие на деснах животных, и слышала, как ломаются и хрустят кости, и от сочувствия к ним горе мое было беспредельным. Никогда не было на свете ни резни более жестокой, ни более жалкого зрелища.]

В чем же становились виновны девушки, раздираемые Эросом? Совершенно очевидно, в том, что не позволили фантазму своих воздыхателей проникнуть в их пневму, что



повлекло за собой смерть этих несчастных в жестоких мучениях *amor hereos* и потерю их личности. Ожидается, что разгневанный бог назначит этим бесчувственным дамам наказание, равноценное тому, какому они подвергли своих безвинных возлюбленных: око за око и зуб за зуб. Полия призвана присутствовать при этом, так ее предупреждают об участи, которая ее ожидает.

Однако сам Колонна даже не подозревает, что его картина раздираемых дикими зверями фантазмов сходна с феноменологией мистического эроса, описанного Джовани Пико и Джордано Бруно, — с ней мы познакомимся в следующей главе этой книги. Дело в том, что в этих двух, казалось бы, различных сценариях, Колонны и Бруно, центральный момент представляет собой образ расчленения, и это не случайно. Если говорить о Бруно, аналогия с феноменологией смерти и возрождения, относящегося к инициации, которое описывает Мирча Элиаде в своем труде «Рождение и повторное рождение», напрашивается сама по себе. У Колонны невозможна какая-то бы ни было ссылка на инициацию, но психологический сценарий вполне правдоподобен. Не стоит забывать, что «благородной природе (Полии) никак не подобает быть строптивой» по отношению к речам Полифила. Ее сознательная непреклонность является собой очевидное противоречие ее судьбе и природному предназначению. Не забудем также, что опыт расчленения, пережитый во сне, весьма распространен и может иметь место в самый критический момент любовной полемики, когда бессознательное должно обозначить свой выбор.

Разумеется, в этих мучениях, налагаемых на двух дам оскорбленным богом и дикими зверями, Полия видит предупреждение о том, что ей самой предстоит вынести. Ее положение безвыходно, поскольку она не может выбирать между наказанием Дианы и карой Эроса, между неповиновением повелениям осознанного и непослушанием велениям

бессознательного. Поняв эту ужасающую альтернативу, она остаток дня проводит в тревоге и тоске, а ночь не приносит ей облегчения. На самом деле, хотя история не говорит нам об этом напрямую, девушку посещают инкубы:

Il me fust advis que j'ouy rompre l'huys de ma chambre, et y vey furieusement entrer deux grans bourreaux sales et mal vestuz, rudes, cruelz, les joues enflees, les yeux louches et encavez, les sourcilz gros et noirs, la barbe longue et meslee et pleine de crasse, les levres pendantes, grosses et espoisses, les dens longues, rares, jaulnes et baveuses, la couleur mortifiee, la voix enrouee, le regard despitieux, la peau rude comme bazanne, les cheveux herissez, gras, a demy chanuz, les mains grandes, raboteuses et sanglantes, les doigtz courbes, les ongles roux, les nez camus et pleins de morve. Bref ils sembloient bien gens maudictz, mechans, infames. Leurs corps estoient environnez de cordes en escharpe et autres outilz de leur mestier, pour monstrar de quoy ils savoyent servir. Ces grans vilains en fronceant les sourcilz et me regardans de travers, commencerent a brayer; car ils n'avoient point parole humaine, et me dirent: Vien superbe et mechante creature, vien rebelle, vien ennemye des dieux, vien folle et insensee pucelle, qui desprises les graces et benedictions divines. Tantost sera faicte de toy une punition cruelle comme d'une mauvaise femme que tu es, et telle que tu la veiz faire hyer de deux autres perverses damoysselles orgueilleuses. Je vous laisse a penser, o nymphes, quel effroy ce me fut quand je senty auprez de moy deux telz monstres, qui me descoifferent et empoignerent par les cheveux, me voulans trayner je ne scay ou: dont je me deffendoye selon mon petit pouvoir, cuidant resister a leur effort. Mais c'estoit en vain, car ils estoient trop rudes; parquoy je commençay a crier a haulte voix: Helas, pour dieu mercy; en demandant secours. Mais ilz n'en faisoient compte et me tiroient plus oultrageusement

pour me mettre hors de mon lict. Et ainsi qu'ilz s'efforcoient de ce faire, de leurs corps et vestemens sortoit une puanteur si grande, qu'il n'est coeur qui la peus endurer. Je fu longtemps travaillee et molestee de cette altercation desplaisante, pendant laquelle je me debatoye trop rudement dedans mon lict, tant que j'esveillay ma norric qui estoit fort endormie. Ce neantmoins elle sentit et paraventure ouyt quelques parolles mal formees; parquoy me voyant en ce point tormenter, me serra entre ses braz, et m'appela bien haultement. Adonc je m'esveillay en sursault, et fut longtemps sans luy respondre, soupirant et me plaignant en aussi grande angoisse que je fey en jour de ma vie, tant moulue et lassee que je ne povoye lever les braz, mon coeur battant en ma poictrine oultre mesure, et ma chemise tant mouillee de larmes, qu'elle me tenoit partout au corps. Mes cheveux estoient tout moites et meslez; mes poulx esmeuz et alterez, comme si j'eusse este en grosse fièvre.

[Мне показалось, что дверь моей комнаты открылась, и я увидела, как нагло ввалились двое палачей, грязно и плохо одетые, грубые и жестокие, с раздутыми щеками, косыми и впалыми глазами, густыми черными бровями, грязной, спутанной и засаленной бородой, отвислыми жирными и большими губами, огромными и редкими желтыми прогнившими зубами, мертвенным цветом кожи, хриплым голосом, взглядом, полным презрения, грубой, как сафьян, кожей, с жирными редкими волосами торчком, лысоватые, с огромными грубыми и кровавыми руками с кривыми пальцами и грязными ногтями, с сопливым курносом носом. Они и вправду казались людьми пропащими, злыми, гнусными. На телах висели висельные веревки и другие орудия их дела, показывающие, какими инструментами они владеют. Эти подонки терли глаза и, косясь на меня, стали рычать мне, потому что человеческого слова

были лишены: «Давай, гордая и наглая тварь, давай, дерзкая противница богов, иди сюда, безумная девка, раз презираешь подарки и блага божественные. Сейчас тебя жестоко накажут, как негодную бабу, какой ты являешься, и как тех двух девок, которых ты видели бежавшими». Сами посудите, о нимфы, как страшно было почувствовать рядом с собой двух этих монстров, которые, растрепав меня, принялись тащить за волосы, желая отволочь не знаю куда, от чего я защищалась как могла, в меру своих слабых сил сопротивляясь. Но это было бесполезно, они были так грубы, и тогда я стала громко кричать: «А-а, ради бога, пожалуйста!» — зовя на помощь. Но они не обращали внимание и нагло вытаскивали меня из постели, и, когда они пытались это сделать, от них самих и от одежды исходила такая вонь, которую невозможно было выдержать. Я долго мучилась, изнемогая от борьбы, и слишком сильно билась в постели, так что разбудила кормилицу, которая крепко спала. Несмотря на это, она услышала несколько неясных слов и, увидев, как я мучаюсь, сжала меня в объятиях, громко назвав по имени. Я вдруг пробудилась от видения, долгое время не в силах ничего ответить, лишь всхлипывая и печалась о том, что я так много пережила за одну ночь, истерзанная и уставшая так, что не могла поднять рук, сердце билось в груди сверх меры, а рубашка была так влажна от слез, что пристала ко всему телу. Волосы были мокры от пота и спутаны, кровь необычайно сильно билась в жилах, словно я была в жару.]

Все это похоже на попытку изнасилования, но очень неловкую, жертва противится. Хотя послание вполне ясно: Полия узнала, что природа решила взять реванш и что, если она не уступит настойчивости нежного, благородного и опрятного Полифила, ею будут обладать гораздо более неприятные духи-мужчины. Наказание, налагаемое на нее

силами бессознательного из-за жестокости и непреклонности ее поведения, представляется ей невыносимым. После такого урока ей остается лишь уступить очаровательному юноше, но она всеми силами защищается от столь непредвиденного исхода:

Comme donques j'eusse voué ma virginité à la deese Diane, et me feusse par profession abstraite à la servir toute ma vie, la service de Venus me sembloit grief et intolerable, comme du tout different à ma premiere institution.

[Коль скоро я посулила свою девственность богине Диане и поклялась быть в одиночестве и удалении от мира, чтобы служить ей всю свою жизнь, служение Венере казалось мне горьким и невыносимым как полностью противоречившее моему изначальному предназначению.]

Опытная кормилица помогает ей преодолеть последние сомнения:

Davantage devez considere qu'Amour est un tyran cruel, doue d'une telle puissance, qu'il blesse, brule sans aucun esgard ou misericorde, non seulement les hommes mortelz, mais les dieux souverains, mesmement le grand Jupiter qui faict la pluye et le beau temps. Il n'est rien si vray qu'il ne s'est peu exempter de ceste subjection servile, ains pour parvenir a ses ententes, a este contrainct de se transfigurer jusques en forme de beste.

[Прежде всего вы должны понять, что любовь — жестокий тиран, обладающий такой властью, что он поражает и жжет своим пламенем без всякого разбора и снисхождения не только смертных людей, но и великих богов, даже самого Юпитера, который насыляет гром и грозу или хорошую погоду. И нет на свете вернее истины, что нельзя быть вне

этого рабского подчинения, вплоть до необходимости, дабы прийти к примирению с любовью, обратиться даже животным.]

Поведав ей разного рода истории, почерпнутые в «Метаморфозах» Овидия, кормилица использует все возможные аргументы, какие только можно ожидать от этого персонажа. Ее речам удается рассеять последние сомнения Полии, которая соглашается раскрыть свое пневматическое тело, чтобы принять фантазм Полифила:

En ces entrefaictes, Amour trouva une petite voye pour entrer en mon coeur, qui jusques alors luy avoit este interdite. Par la passa ce petit dieu jusques au fons de ma poictrine, ou il se norrit de consentemens, et fait en peu d'heure si grand, qu'il ne fut plus en moy de resister a sa puissance.

[Тем временем Амур нашел окольный путь, чтобы войти в мое сердце, до того времени закрытое для него. Тем путем этот божок вошел глубоко в мою грудь, где, напившись потаканием ему, за короткое время столь окреп, что у меня не было больше сил ему сопротивляться.]

Снедаемая любовью и упреками, Полия устремляется в храм Дианы и орошает слезами безжизненное тело Полифила. Тот, разумеется, только и ждет такого воскрешения:

Et cependant advint qu'en trebuchant sur luy, j'appuiay ma main droicte sur son estomach, et senty un poulx sourd et profond, tant debile que rien plus. Ce neantmoins il me sembla que son coeur, sentant aupres de luy ce qu'il aymoît reprint un peu de vigueur, tellement que mon cher Poliphile s'en esveilla, et en ouvrant les yeux, jecta un soupir de plainte.

[И тогда так случилось, что, наткнувшись на него, я правую руку положила на его живот, почувствовав глухой и едва ощущаемый пульс, слабее, чем можно себе представить. Несмотря на это, мне показалось, что его сердце, чувствуя рядом с собой то, что оно любило, обрело немного силы, так что мой дорогой Полифил пробудился и, открыв глаза, печально вздохнул.]

Овладев Полией, Полифил обретает свои обычные цвета, и подручные Дианы изгоняют возлюбленных из оскверненного храма девственной богини. Отказавшись от обета девственности, Полия свыкается с уютным обывательским существованием. Она шьет и вышивает всякого рода предметы, напоминающие ей о Полифиле и их любви, решившись «поменять свои грубые варварские привычки на манеры изящные и человеческие».

### *Гимен*

Что же происходит с Полифилом во время его краткой смерти от любви? Согласно классическому сюжету<sup>1</sup>, его катаlepsия сопровождается путешествием души до небесного трона богини Венеры, перед которым юноша жалуется на ту, что лишила его жизни. Это довольно любопытная сцена, поскольку обычную феноменологию эроса перемещает в поле экстатического видения. Венера призывает Купидона, который доставляет «изображение Полии в натуральном виде». Речь, разумеется, идет о фантастическом двойнике, на котором любовные божества практикуют свою магию:

Cupidon benda son arc, et print a sa trousse une fleche ferree d'or, empennee d'espins de diverses couleurs, et tira droict au mylieu de la poictrine de l'image qu'il m'avoit monstree.



«...И ребенок разрезал каждую из девушек пополам...»  
 Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile, p. 266



Полия, изгнанная из храма целомудренной Дианы.  
 Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile, p. 281



Mais ja plustost ne fut le coup donne, que la pucelle se rendit a son obeissance, anclinant humblement la teste: qui fut signe qu'elle serait desormais traictable, doulce, benigne et gracieuse, autrement qu'elle n'avoit ete. Aussi elle confessa son erreur, assurant qu'elle estoit vaincue, de sorte que plus ne pouvoit contrevvenir aux commandemens d'amour.

[Купидон поднял лук, взяв из колчана стрелу с золотым наконечником, оперенную шипами разных цветов, выстрелив ею в середину груди того образа, который мне показал. Но едва был сделан выстрел, как девушка уже была в его власти, покорно склонив голову, то было знаком, что она будет доступной, нежной, благосклонной к возлюбленному и изящной, какой ранее не была. Так она призналась в своих ошибках, подтвердив, что теперь она покорена любовью, так что больше не будет противиться его приказаниям.]

Здесь выступает автор, монах Колонна, чтобы посеять сомнения и сохранить некую амбивалентность своего рассказа, иначе он мог бы быть причислен к жанру легкой эротики, а то и порнографии. Он утверждает, что Полия якобы всего лишь «рациональная часть» души Полифила, дабы внушить, будто «Гипнэротомехию» необходимо воспринимать как сочинение, иллюстрирующее фантазмы мистического эроса. Итак, речь идет о мистицизации через мистификацию, поскольку из всех возможных интерпретаций она наименее правдоподобна<sup>2</sup>.

Это впечатление подтверждается одним отрывком из первой части книги, когда странствование Полифила среди фантазмом искусственной памяти завершается встречей с Полией. Когда оба они оказываются возле святилища Венеры, Полифил разрывает символическую «занавесь», названную IMHN, без сомнения, это *hymên*, гимен. Объяс-

нение, данное Колонной этому слову, хотя и вполне правдоподобно, не отвечает его значению по контексту: «тонкая пленка, в которую завернут ребенок в чреве матери». Но «гимен» означает обычно и другое: девственную плеву, и это становится понятно из следующего отрывка:

Cette cortine estoit tirée devant la fontaine pour couvrir ce qu'il y avoit dessoubz et afin qu'elle fust ouverte. Polia et moy estans à genoux devant Cupido nostre maistre, il bailla sa fleche d'or à la nymphe Synesie, lui faisant signe qu'elle se presentast à Polia pour en rompre et dessirer la courtine. De quoy la belle se monstra aucunement mal contente, et sembloit qu'elle le fait mal volontiers, comme s'il luy eust depleu d'obeyr aux saintes loix d'amour auxquelles desja s'estoit assujectie; mais cela luy advenait par timidité virginale, joincte à faulte d'experience. Lors se grand dieu voyant cela, se print un peu à soubzrire, et derechef commanda par expres à ladicte nymphe Synesie que'elle la consignast à Philede pour la m'apporter, afin que j'en meisse à effect ce que Polia n'osoit entreprendre. Incontinent que ce divin instrument fut entre mes mains, sans user de contredicte ou refus, estant pressé par un ardent désir, et affection aveugle de voir la deesse Vénus, je rompy la belle cortine; et en cest instant me sembla que je vey Polia changer de couleur et s'en doloir en son courage. Adonc me fut à plein manifestée la majestée de la sainte. deesse qui se baignoit en la fontaine garnye de toutes les beautez que nature peult imaginer, Aussitost que j'eu jecté mes yeux sur ce divin object, et jouy d'une veue tant inspirée, Polia et moy meux d'extreme doulceur et d'un plaisir longuement attendu, demourames comme raviz, hors de connoissance et quasi en ecstase, pleins de peur et de crainte grande, au moi par especial...

[Эта занавесь была натянута перед фонтаном, скрывая его от глаз своим присутствием, а мы с Полией, преклонив колени, стояли перед нашим господином [Амуром], тогда он передал свою золотую стрелу нимфе Синезии и сделал ей знак, что ее должно предложить Полии, чтобы с ее помощью разорвать занавесь. Полия выглядела немного опечаленной этой необходимостью, и, казалось, она делает это против своей воли, как будто ей было в тягость подчиниться святым законам любви, которым она и так покорилась, но то с нею происходило из-за девственного страха и недостатка опыта. Тогда этот великий бог, видя такое, стал улыбаться и просто приказал той нимфе Синезии, чтобы она отдала стрелу нимфе Филеде, которая и передала бы ее прямо мне, чтобы я осуществил то, на что Полия не решалась. Не особенно довольный, что стрела, это божественное орудие, было в моих руках, я не противоречил и не отказывался, но движимый горячим желанием и слепой страстью увидеть богиню Венеру, я сломал эту прекрасную занавесь, и тогда мне показалось, я видел, как у Полии изменился цвет лица, и она была опечалена этим, не изменив своей решимости. Но тогда мне полностью открылось величие святой богини, купавшейся в фонтане и украшенной всеми прелестями, которые можно вообразить в природе. Я бросил на богиню взгляд, наслаждаясь столь вдохновенным зрелищем, и мы с Полией от непревзойденной сладости и столь долго лелеемого нами блаженства пребывали словно бы захваченные этим счастьем, вне себя и почти в экстазе, но полные великого страха и трепета, по крайней мере, я.]

Скрытое содержание этого отрывка настолько прозрачно, что любое объяснение излишне. Из деликатности автор изобразил ритуал дефлорации и сексуального соития через

символическое действо, когда оба «исполнены были крайнею негой и охвачены новым наслаждением».

Еще одно символическое действие приведено здесь ради скрупулезного описания эротических ощущений и фантастического процесса, начало которому положила стрела Купидона:

A peine eut il lasché la corde que je senty passer la vire tout par le travers de mon coeur et d'un mesme coup donner dedans l'estomac de Polia, où elle demoura fichée, apres m'avoir navré d'une playe en laquelle n'y avoit plus lieu de medecine et d'aucune guerison. Ce faict, Cupido s'approcha de Polia, et retira la fleche qui sortoit à demy. Puis la lava en la fontaine, pour la nettoyer de notre sang don't elle estoit souillée. Helas, helas, je fu à ce coup tant espris d'une ardeur excessive qui se repandit tout au long de mes veines, que j'en devins obfusque de mon entendement. Ce neantmoins je me senty ouvrir le coeur et y engraver la figure de ma mieux aymée Polia ornée de ses vertus pudiques louables, et fut la trasse tant profonde qu'il n'est possible l'effacer, ains est une chose necessaire que l'emprainte y demeure toute ma vie et ma dame en prenne possession telle que nulle autre n'y puisse avoir part, non seulement y pretendre l'entrée. Sur moy n'y eut nerf ny artere qui de ce feust ne feust bruslé comme une paille seche au milieu d'une grande fournaise, en sorte que quasi je ne me cognoissoie plus, et pensois estre mué en autre forme.

[Едва стрела была спущена им (Амуром) с натянутой тетивы, как она прошла сквозь мое сердце, вонзившись и в тело Полии, где и осталась, успев причинить мне рану, лекарства или снадобья от которой нет. Сделав свое дело, Амур вытащил стрелу из груди Полии, куда она вошла до половины своей длины. Затем вымыл ее в фонтане, чтобы

очистить от нашей крови, коей она была запятнана. Ах, ах, из-за этого выстрела я был так охвачен жарким огнем, распространявшимся по моим венам, что лишился чувств. Все же я почувствовал, как Амур открывает сердце мое и изображает там образ нежно любимой Полии, украшенный всеми ее скромными и похвальными достоинствами, и след от врезания ее образа в сердце был так глубок, что его уже невозможно стереть, и оттиск его будет оставаться там всю мою жизнь, а моя госпожа будет обладать всем моим сердцем столь полновластно, как даже частью его никакая иная женщина не сможет, которая и на то, чтобы войти в него, будет лишена права рассчитывать. И не было нерва или артерии во мне, которая не сгорела бы от этого огня, как сухая солома посреди великого пожара, так что я себя уже не помнил, и мне казалось, что я принял иной облик.]

Богиня Венера смягчает свой пыл при помощи чистой соленой воды, почерпнутой из источника любви. Этот эпизод инициации в тайны мистического эроса завершается символической сменой одежды Полифила.

## ПРИЛОЖЕНИЕ IV

(к ГЛАВЕ III, 1)

Фичино мыслит *триадами*, средний член которых, тот, что осуществляет связь между двумя крайними, получает самые лестные определения. В системе фичиновских триад почти все средние термины соответствуют друг другу.

В первом и самом известном примере триад средний термин — *душа*. Она, подобно *Двуликому Янусу*, обращена одновременно и к чувственному, и к умопостигаемому миру: *Anima Iani bifrontis instar vultum geminum habere videtur* [Душа, как кажется, обладает двойным ликом, словно Янус с двумя лицами / смотрящими в разные стороны]. Она есть «привязь мира» (*copula mundi*), поскольку осуществляет посредничество между вещами высшими и низшими, она подвижна и неподвижна одновременно, она одновременно желает и высокого, и низкого, никогда не склоняясь к единственной стороне: *Et dum ascendit inferiora non deserit, et dum descendit sublimia non relinquit; nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, nec vera erit ulterius mundi copula* [Когда она восходит вверх, она не покидает предметы мира низшего, когда нисходит вниз, не оставляет предметы высокие, так как если оставит какую-либо из этих двух областей, склонившись лишь к одной другой крайности, не будет настоящей привязью мира].

Другая триада, которая почти полностью наслаивается на первую, которая воспроизводит происхождение в библейских терминах: Бог-творец и иерархическая лестница его творений (Бог-Человек-животное, где *животное* озна-

чает любой живой организм, живой, но не наделенный разумом). Человек определяет себя как Душа, следовательно, он *nodus et copula mundi* [узел и связующее звено мира]. «Человек — великое чудо», — говорит Гермес Трисмегист в своем «Асклепии», — поскольку он являет собою квинтэссенцию всего сущего: он живет жизнью растений, животных, героев, демонов ангелов и Бога. *Omnis hominis anima haec in se concta quodammodo experitur, licet aliter aliae* [Всякая человеческая душа находит в себе всю совокупность вещей]. По той же причине Зороастр называл человека «самым дерзким созданием природы», в котором удовлетворенный Бог любит «шедевром мирового искусства», которое сам и создал.

В своей «Речи о достоинстве человека», сочинении 1486 года, Джованни Пико делла Мирандола использует формулировки, сходные с формулировками Фичино. Он цитирует «Асклепия» и в этом проникновенном отрывке развивает тему свободы человека, которую Фичино уже наметил в своей «Платоновской теологии»: «Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: „[...] Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные“»\*. Именно благодаря этой способности перерождаться, принимать различные облики, вести любой образ жизни, его

---

\* Цит. по: [http://psylib.org.ua/books/\\_pikodel.htm](http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm).

можно назвать хамелеоном или Протеем. *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? Quem non immerito Asclepius [...] per Proteum in mysteriis significari dixit* [Кто же не восхитится этому нашему хамелеону? Его вполне заслуженно Асклепий назвал тайным именем Протей]. Если две первые фичиновские триады относятся ко всему происхождению Сущего и ко всей иерархической лестнице творений, есть и некоторые другие триады (мы их насчитали по крайней мере пять), которые описывают лишь переход бестелесного в телесное. Да, душа есть бестелесная субстанция, которой, чтобы воплотиться, необходим средний член. В сущности, — говорит Фичино, подхватывая идею Платона, — именно свойство (*qualitas*) позволяет бестелесному перевоплотиться в телесное. В процессе инкорпорации души именно *дух* является медиатором, посредником между ней (душой) и телом. Другие триады вписываются в ту же схему. В платоновской традиции (что подтверждено Плотиним) Фичино устанавливает иерархию чувств: зрение, самое благородное, соответствует огню, слух — воздуху, и так далее согласно следующей таблице:

### *Две триады свойств души*

#### I. Духовная триада

<i>Свойство</i>	<i>Элемент</i>	<i>Феноменальный мир</i>
1. Разум	(Бог)	
2. Зрение	Огонь .....	Цвета и формы
3. Слух	Воздух .....	Голос (звук)

#### II. Материальная триада

<i>Свойство</i>	<i>Элемент</i>
1. Обоняние	Пар
2. Вкус	Вода
3. Осязание	Земля



В средней колонке речь идет о иерархической лестнице элементов, где Бог вставлен для симметрии; недостает эфира, но зато под воздухом есть пар. Вертикаль (сверху вниз) выражает прогрессивную деградацию элементов. В левой колонке указаны физические свойства, соответствующие иерархии элементов. В правой колонке обозначены «тонкие» черты чувственного мира, который душа воспринимает благодаря этим свойствам. Фичино называет только два, но и на Западе, и на Востоке существуют полноценные системы (достаточно вспомнить систему Санкхья). Кто не помнит эту голову человека-микрокосма в сочинении Роберта Фладда *Utriusque cosmi historia* («История обоих космосов» [микрокосма и макрокосма]), где, наряду с элементарным миром и пятью чувствами, есть также *tundus imaginabilis* [воображаемый мир]? Фладд — как и философия Санкхья — работает с пентадами, Фичино предпочитает триады. Их общая модель — средневековая психология, где этот вид соответствий подчиняется более или менее строгой классификации.

Последняя серия фичиновских триад относится к соответствиям эроса:

### *Иерархия эроса*

<i>Сущее</i>	<i>Вид эроса</i>	<i>Как реализуется эрос</i>
БОЖЕСТВЕННОЕ	Созерцательный	Разум
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ	Активный	Зрение
ЖИВОТНОЕ	Сладострастный	Осязание

(*Sopra lo Amore*, VI, 7–8)

Над и под эротической триадой есть еще два термина: *Calodemon*, добрый Демон, и *Cacodemon*, злой Демон. Их следует изъять, чтобы не пострадала трехчленная схема. Средний термин схемы – привилегированный – это Человеческое, которому соответствует активный эрос, который реализуется через зрение.

## ПРИЛОЖЕНИЕ V

(к главе III, 2)

Как мы уже говорили, первый перевод «Комментариев» Фичино на французский относится к 1546 году (*Le Commentaire de Marsile Ficin [...] sur le Banquet d'amour de Platon, faict françois par Symon Silvius, dit J. de la Haye, valet de chambre de [...] Marguerite de France, royne de Navarre*). Его кончили печатать в конце февраля, перед Пасхой, продают в Пуатье. За ним последовал гораздо более известный перевод Ги Лефевра де ля Бодри, посвященный Маргарите Наваррской (Париж, издательство Лукаса Брейеля, 1578). В 1581 году Ги Лефевр де ля Бодри публикует также перевод трех трактатов (*Les Trois Livres de la vie, le I. pour conserver la sante des studieux, le II. pour prolonger la vie, le III. pour acquierir la vie du ciel*). Вместе с апологией медицины и астрологии все целое сперва переведено на латинский Марсилио Фичино, выдающимся врачом и философом, затем на французский Ги Де Февром де ла Бодри. Париж, 1581).

Фичиновская диалектика любви оказала влияние на многих французских поэтов. Достаточно назвать такие имена, как Жан Лемер де Бельж, Антуан Эроз, Морис Сэв, Жан де Турн, Понтюс де Тиар, Жиль Коррозе, Маргарита Наваррская, Жоашен дю Белле, Пьер Ронсар (см.: J. Festugière, p. 10 и 78 след.). Их любимым моментом было превращение героя в предмет своей любви и потеря личности, что было равноценно смерти. Фестюжьер (p. 115–117)

показал нам, что, в сущности, такой поэт, как А. Эроэ («*Parfaicte Amye*» [«Друг совершенный»]), лишь переложил стихами соответствующие отрывки из фичиновского «Комментария» к «Пиру», основываясь на переводах Лефевра де ла Бодри.

Фичино в трактате «О любви»:

*Moritur quisque amat. Ejus enim cogitatio sui oblita semper in amato se versat. Si de se non cogitat in se cogitat. Quare in se mortuus est quicumque amat [...]. Ubi vero amatus in amore respondet, in eo saltem vitam agit amator [...]. Hic certe mira res: quoties duo aliqui mutua se benevolentia complectuntur, hic in illo, ille in hoc vivit. Vicissim hujusmodi homines se commutant, et se ipsum uterque utrique tribuit, ut accipiat alterum, sic uterque amantium in se mortuus, in alio reviviscit [...]. O mirum commercium, quo quis se ipsum tradit pro alio, nec habet, nec habere se desinit. O inestimabile lucrum, quando dua ita unum fiunt, ut quisque duorum pro uno duo fiat: O felicem mortem quam duae vitae sequuntur!* [Всякий любящий умирает. Его мысль, оставившая в забвении самого себя, обитает уже в его возлюбленном. Если он не мыслит о себе, то не мыслит и сам в себе. Когда любимый отвечает взаимностью на любовь, то любящий уже ведет в нем свою жизнь. Вот поразительное явление: когда бы эти двое ни окружали друг друга любовной милостью, один из них живет в другом. Так общаются между собой люди, один отдает себя другому, чтобы быть принятым, так что каждый из возлюбленных, умирая в себе, снова обретает жизнь в другом. И вот он, удивительный обмен, благодаря которому кто отдает себя ради другого, уже и не обладает собой, но и не перестает обладать. О невыразимое богатство (выгода), когда двое становятся одним, так что каждый из них уже неотделим от другого (ради одного становится двумя). О счастливая смерть, к которой стремятся эти двое].

Перевод отрывка из трактата Фичино Лефевром де ля Бодри:

«Quiconque aime meurt in son amant: d'autant que son penser s'oublant se retourne en la personne aimée. S'il ne pense point de soi, certainement il ne pense point en soi: et pourtant quiconque aime est mort [...]. Mais là où l'aymé respond en amour, l'amoureux vit pour le moins qu'il soit en l'aymé [...]. Ici chose merveilleuse avien quand deux ensemble s'entre'ayment, cestuy et celui, et celui en cestuy vit. Ceux-ci font ensemble un contre-eschange, et chascun se donne à autrui pour d'autrui recevoir : ainsi l'un et l'autre des Amants, mort en soi, en autrui ressuscite [...]. O merveilleux contrat auquel homme se donne pour autrui: et autrui, ny soy n'abandonne! O gaing inestimable quand deux deviennent un en telle maniere, que chascun des deux pour un seul devient deux: O mort heureuse que deux vie ensuyvent». [Всякий любящий умирает в любимом, в той степени, в какой мысль его, оставляя в забвении самого себя, возвращается к образу любимого. Если он не думает о себе, то, очевидно, и мысли и заботы о себе в нем уже нет, и потому всякий любящий мертв. Когда же любимый отвечает взаимностью в любви, любящий живет, чтобы быть любимым своим партнером. И происходит удивительная вещь, когда двое, один и другой, любят друг друга и один живет в другом. Они осуществляют словно взаимный обмен, и один отдает себя другому, чтобы получить от другого любовь взамен. Так и тот и другой любовник, мертвые для себя, оживают в партнере. О удивительное соглашение, которому один человек отдается ради другого, так что ни себя, ни партнера не покидает! О невыразимая выгода, когда двое становятся одним, так что каждый из этих двоих ради одного (своего возлюбленного) становится двумя. О счастливая смерть, по следам которой идут эти две жизни!]

А. Эроз. «Parfaicte amyе» [«Прекрасная подруга»], ст. 123–131, 37–47:

Ainsi de luy plus que de moi pensive,  
 En moi j'estois trop plus morte que vive.  
 Et ruminois en luy non aultrement,  
 Qu'en me rendant *mutuel* pensament.  
 Comme nos cueurs à mourir incités  
 Se soient l'un et l'autre entreressuscités,  
 Comme le mien ayment au sien aymé  
 Ayt, sans changer, sa forme transformé.  
 [...] O changement utile et precieux,  
 Quand le bon coeur d'ung vouloir gracieux,  
 En se donnant, n'est de rien estonné  
 Que veoir celluy qui le prend redonné!  
 O changement, ou nul ne se deçoit  
 Faisant present moindre qu'il ne reçoit!  
 O cueurs heureux ! O félicité d'eulx,  
 Quand pour ung seul on en recouvre deux!  
 O beau mourir, pour en celluy revivre,  
 La mort duquel double vie delivre, etc.

[Заботясь лишь о нем, сильней, чем о себе,  
 Скорее чем жива, мертва была в душе,  
 И лишь в раздумье о возлюбленном мне мнилась сила,  
 Когда двуликая нас мысль объединила.  
 Да, к смерти оба наших сердца близки были,  
 Взамен же жизнь друг другу подарили!  
 И сердце любящее вдруг преобразилось,  
 Любя любимого, хотя не изменилось.  
 О перемена чудная, чудесная настала,  
 Благое сердце нежно возжелало,  
 Себя отдав, ничуть не удивилось,



торый успех, поскольку выдержало еще два издания в Париже, 1515 и 1531 годов. Должно быть, одно из них попало в руки Бруно. В четвертой книге поэмы мы узнаем, что Галезо, приемный сын благородного Аристиппа, проживавшего на острове Кипр, получил кличку Чимоне («скотина»), поскольку был «безумен и необуздан по природе своей». Увидев спящую на опушке леса прекрасную девушку Ифигению, Чимоне смягчается и облагораживается: «из грубого и неотесанного он становится мудрым и сдержанным». Это выражение означает у Бруно преобразование «ловца истины» после созерцания Дианы, обнаженной богини.



## ПРИЛОЖЕНИЕ VI

(К ГЛАВЕ V, 4)

Чтобы лучше понять доктрину *facies*, или небесных фигур (образов), воспроизведем здесь эти фигуры согласно концепции Тевкра Вавилонского по их описанию у Джордано Бруно, *Imagines facierum signorum ex Teucro Babilonico* [«Изображения образов согласно Тевкру Вавилонскому»], этот текст является приложением к одному из трактатов по мнемотехнике (*op. lat.*, II, р. 135–141). Именно об этих *facies*, должно быть, размышлял Фичино, хотя нам довольно сложно представить, какова была связь между этими образами и ситуациями человеческой жизни, которым они должны соответствовать. Согласно доктрине демонов, которую мы подробно рассмотрим, в этих астрологических изображениях можно увидеть их описания, что в конечном итоге не противоречит намерениям авторов этой доктрины, для которых все астрологические сущности были персонифицированы.

*Imagines facierum signorum ex Teucro Babilonico quae ad usum praesentis artis quam commode trahi possunt. — Aries. Ascendit in prima facie arietis, homo niger immodicae staturae, ardentibus oculis, severo vultu, stans candida precintus palla. In secunda mulier non invenusta, alba induta tunica, pallio vero tyrio colore intincto superinduta, soluta coma et lauro coronata. In tertia homo pallidus ruffi capilli rubris indutus vestibus, in sinistra auream gestans armillam et ex robore baculum in dextra, inquieti et irascentis prae se ferens vultum cum cupita bona nequeat adipisci nec praestare. — Taurus. In prima Tauri facie Nudus arans de palea pileum intextum*

*gestans, fusco colore, quem sequitur rusticus alter femina (sc.: semina?) iaciens. In secunda Claviger nudus et coronatus aureum baltheum in humeris gestans et in sinistra sceptrum. In tertia vir sinistra serpentes gestans et dextera hastam sive Sagittam, ante quem testa ignis et aquae lagena. — Gemini. In prima geminorum facie vir paratus ad serviendum, virgam habens in dextera. Vultu hilari atque iucundo. In secunda homo terram fodiens et laborans: iuxta quem tibicen nudus saltans pedibus et capite. In tertia Morio tibiam dextera gestans, in sinistra passerem et iuxta vir iratus apprehendens baculum. — Cancer. In prima Cancris coronata, optime induta olivam gestans in dextera et phialam in sinistra. In secunda vir cum muliere sedentes ad mensam et ludentes[:] ante virum sunt indumentorum genera; ante mulierem aurea argenteaque vasa. In tertia vir venator quem antecedunt et consequuntur canes, cornu gerens et balistam, incessu volucris et girovago. — Leo. In prima Leonis facie vir colore rufus, croceis indutus vestibus, coronatus auro, gallum in dextera gestans, leonem equitans. In secunda foemina ambulans in coelum manibus tensis, et iuxta illam vir quasi paratus ad vindictam, gladium habens districtum et scutum. In tertia peram gestans seu scythicam; vultu tristi, demisso, et invenusto quem sequitur adolescens albis indutus (sc.: vestibus). — Virgo. In prima Virginis facie: Puella floribus corollata, et vir flores et frondes spargens contra illam, indutus veste viridi et discinctus. In secunda homo niger corio vestitus, crumenam gerens in manu, pallium habens a capite demissum. In tertia senex duobus innixus baculis, incultis capillis ante frontem, dispersa barba, fusco indutus colore. — Libra. Primam librae faciem, habet homo librum inspiciens, pugionem habens in dextera et stilum. Truci incedens vultu. Secundam duo altercantes et turbati coram sedente pro tribunali qui virgam in eos extensam dextera, et sinistram elevatam habet. Tertiam Sagittarius ferox quem sequitur vir manu panem gestans et scyphum vini; et homo nudus totus antecedit. — Scorpius. Ascendit in prima scorpii facie mulier formosa et optime induta pro qua duo iuvenes invicem irati se verberibus c[a]edentes fatigantur. In secunda mulier nuda penitus*

*et duo viri penutus nudi, quorum alter stat ad latus mulieris, alter in terra cubat cum cane colludens. In tertia vir exponens dorsum percutienti mulieri, ambabus manibus ambas tenens pedes. — Sagittarius. Sagittarii primam faciem habet vir armatus totus parmam gestans in sinistra et in dextra latissimum ensem, in cuius incessu terra tremere videtur. Secundam foemina trsitis, lugubri induta vestimento, puerum alterum intra brachia gestans, alterum manu ducens. Teritam vir in terra cubans, baculum temere exagitans, vultu pallidus et habitu sordido, et porcus adstat illi, fodiens terrae maniplos. — Capricornus. Primam capricorni faciem [habet] vir in habitu mercatoris turpis faciei quem sequitur iuvenis saltans et plaudens manibus. Secundam vir in columbam volentem intorquens iacula: et duae mulieres ad unum se complexantes virum. Tertiam virgo albis induta; pedibus conculcans vulpeculam, et librum lectitans. — Aquarius. Primam Aquarii faciem habet pater familias, et matrona, in gestu cogitantium: quorum ille calculos habet in manu, et ista colum. Secundam vir in habitu consiliarii atque sedens schedulas memoriales in manu habens, e cuius mento proluxa pendet barba, homoque videtur vultu severiore. Tertiam iuvenis iratus cuius facie ira videtur inflammata: minibus quasi impetentibus, et digitiis contortis. — Pisces. In prima piscium facie figura hominis sua bona transportantis et novam perquirentis habitationem: quem sequitur mulier tripodem gestans et perticam. In secunda vir accinctus quasi et ad operandum, contractis vestibus, et denudatis brachiis agilitatem prae se ferens corporis, et vultus hilaritatem. In tertia adolescens adamans et complectens puellam et iuxta illos aves Iunoniae duae colluctantes. — Habitus et actus imaginum praedictarum licet per se ad artem memorativam non conferant: complere tamen possunt imaginum rationes.*

[Изображения образов согласно Тевкру Вавилонскому, кои для нужд астрологического искусства наилучшим образом могут быть привлечены.

Овен. В первом образе Овна появляется черный человек огромного роста, с горящими очами и суровым лицом,

стоящий в белоснежной мантии. В втором же образе Овна женщина, довольно привлекательная и в белой тунике, на которую наброшен плащ, окрашенный пурпуром, с распущенными волосами и головой, увенчанной лавром. В третьем же образе бледный человек с рыжими волосами, золотым браслетом на левой руке и дубовым посохом в правой, имеющий лицо беспокойного и раздраженного человека, не могущего достигнуть и доставить себе желаемых благ.

Телец. В первом образе Тельца обнаженный мужчина, возделывающий землю, в плетеной войлочной шапке, смуглый, за коим следует другой крестьянин, сеющий зерна. Во втором — обнаженный оруженосец, на голове которого корона, на плечах золотая перевязь, а в левой руке скипетр. В третьем же образе Тельца человек, держащий в левой руке змею, а в правой копье или стрелу, перед которым обожженный кирпич и бутылъ с водой.

Близнецы. В первом образе Близнецов мужчина, готовый быть в услужении, держащий в руках трость, с радостным и счастливым лицом. Во втором — мужчина, в поте лица вскапывающий землю, рядом с которым пляшущий флейтист с обнаженными ногами и непокрытой головой. В третьем же — шут со свирелью в правой руке и соловьем в левой, рядом с которым гневный муж, взявшийся за посох.

Рак. В первом образе Рака изысканно одетая коронованная особа, держащая в правой руке оливу, а в левой чашу. Во втором — мужчина и женщина, сидящие за столом и занятые игрой, перед мужчиной различная одежда, перед женщиной золотые и серебряные вазы. В третьем — мужчина-охотник, перед которым и за которым следуют собаки, держащий в руках охотничий рог и метательный снаряд, легкомысленно бродящий без дела.

Лев. В первом образе Льва мужчина с красной кожей, одетый в желтые одежды, коронованный золотой короной,

держащий в руках петуха и верхом на льве. Во втором женщина, гуляющая по небу с широко раскинутыми руками, и рядом с ней мужчина, готовый к мщению, почти вытащивший из ножен меч и щит. В третьем мужчина, держащий в руках суму или ремень, с печальным и отстраненным лицом, довольно некрасивый, за которым следует юноша, одетый в белые одежды.

Дева. В первом образе Девы девушка с венком из цветов и мужчина, раскидывающий ветки и цветы перед ней, одетый в зеленые одежды, с расстегнутым поясом. Во втором черный мужчина, одетый в кожу и держащий в руках кошелек, на нем надет плащ, но он с непокрытой головой. В третьем старик, опирающийся на два посоха, со спутанными волосами на лбу, с развевающейся по ветру бородой, одетый в темные одежды.

Весы. Первый образ Весов занят человеком, взвешивающим на весы и имеющим в правой руке кинжал или кол, грозно выступающим вперед со свирепым лицом. Второй — двумя возбужденными и спорящими людьми, сидящими перед судьей, держащим в правой руке обращенный к ним посох, а левую поднятой. Третий же образ Весов — свирепый стрелец, держащий в руках хлеб и бокал вина, перед ним же идет полностью обнаженный мужчина.

Скорпион. В первом образе Скорпиона является красивая, изысканно одетая женщина, ради которой двое измученных юношей во взаимном гневе осыпают друг друга ударами. Во втором — полностью обнаженная женщина в обществе двух мужчин, один из которых стоит рядом с женщиной, а другой, лежа, играет с собакой. В третьем же — мужчина, предоставивший спину бьющей его женщине, обоими руками держащий себя за ноги.

Стрелец. Первый образ Стрельца занят полностью вооруженным мужем, держащим в левой руке щит, а в правой

огромный меч, и сама земля, кажется, содрогается при грозном виде этого мужа, готового к нападению. Второй образ — печальная женщина, одетая в траурные одежды, держащая одного ребенка в руках, а другого за руку. Третий — муж, лежащий на земле, играющий посохом, с бледным лицом и в грязной одежде, рядом с которым свинья, копающая холмики земли.

Козерог. Первый образ Козерога занят человеком в одежде торговца с печальным и постыдным лицом, за которым следует скачущий юноша, хлопающий в ладоши. Второй — мужем, метаящим дротик в летящего голубя, и двумя женщинами, вдвоем обнимающими одного мужчину. Третий — девушкой, одетой в белые одежды, попирающей ногами маленькую лисицу и читающую книгу.

Водолей. Первый образ Водолея занят отцом и матерью семейства, у него в руках счетные камешки, у нее же прятка. Второй — сидящим мужчиной в одежде судебного заседателя, в руке у которого листки с записями, с подбородка спускается у него густая борода, и лицо человека кажется довольно свирепым. Третий — раздраженным юношей, лицо которого пламенеет от гнева, с руками, готовыми к нападению и искривленными от гнева пальцами.

Рыбы. В первом образе Рыб фигура человека, переносящего свое добро и ищущего новый дом, за которым следует женщина, держащая в руках треножник и жердь. Во втором муж, почти снаряженный и готовый к действию, собрав одежду и засучив рукава, демонстрирующий ловкость тела и веселость лица. В третьем же непреклонного вида юноша, обнимающий девушку, рядом с которыми два борющихся павлина. Сам по себе вид и действия вышеуказанных планетарных образов могут ничего и не дать искусству памяти, но с этой задачей могут справиться их смыслы.]

## ПРИЛОЖЕНИЕ VII

(К ГЛАВЕ VII, 3)

В общем и целом *реальное* объяснение феномена колдовства может разочаровать, особенно если принимать во внимание бесчисленное множество фантастических гипотез, появившихся за миллион с лишним лет, и библиография последнего века не является исключением, поскольку, наряду с серьезными исследованиями Джозефа Хансена или Генри Чарльза Ли, можно встретить всякого рода измышления и вымыслы мадемуазель Мюррей или преподобного Монтегю Саммерса, а также «радикальную» теорию, утверждающую, будто колдовство было лишь вымыслом инквизиции...

Необходимо строго отличать практику колдовства — которая подтверждается тысячелетиями — от террора, развязанного христианской Церковью между XVI и XVIII веком. Нет, феномен колдовства создан не системой инквизиционных пыток: он существовал слишком давно, чтобы его *ad hoc* [специально, для этой цели] изобрели извращенные умы церковников. Разумеется, это не оправдывает и не извиняет жестокий конец огромного числа жертв — их количество варьируется от пятисот тысяч до двух миллионов. Но на научный анализ данного феномена не должно влиять вполне естественное и объяснимое чувство возмущения, которое нас охватывает, стоит только подумать о злоупотреблениях властей, имевших место в большинстве процессов против колдовства, начиная с 1468 года.

Разумеется, колдовство не имеет ничего общего с христианской религией: оно предшествует ей и, к сожалению, попало под ее законодательство. Вот почему оно совершенно бесосновательно превратилось в ересь и каралось в качестве таковой. Но нельзя, чтобы этот чудовищный оптический обман скрывал от нас суть колдовства и заставлял нас думать, будто речь идет о чистом измышлении его гонителей — скрытых садистов и женоненавистников.

Систематический характер великой всеевропейской охоты на ведьм не должен заставить нас забыть, что обычное право европейских стран давно предназначало для них некое лечение, которое, хотя и применялось спорадически, было не менее жестоким, чем пытки, упомянутые в документах о процессах. Ордалия, «божий суд» водой и огнем, уготовленная потенциальным колдуньям, отнюдь не изобретение инквизиции или Византийской церкви, хотя и та и другая охотно к ней прибегали. В противном случае Серапион, епископ Владимирский, не стал бы протестовать в своих проповедях против варварской практики и абсурдных суеверий народа, которые заключались в том, чтобы убедиться, не остается ли на поверхности воды женщина, обвиненная в колдовстве, — что было достаточным доказательством ее виновности, — или в выкапывании трупов утопленников, чей дух был виновен в плохой погоде и неурожае.

Чтобы понять суть феномена колдовства, не надо обращаться к протоколам инквизиции или протестантских властей, поскольку они мало того, что обнаруживают порой лишь *образ мышления* гонителей, так еще и *априори* содержат сильную эмоциональную составляющую, способную воздействовать на исследователя. Бесспорно, архивы инквизиции приберегают для нас некоторые сюрпризы — как, например, в случае с *benandanti* [благоидущие, идущие



ради блага, то есть добрые колдуны] из Фриуля, которые обнаружил Л. Гинзбург. Но тем не менее достаточно просмотреть все три тома «Материалов» Г. Ч. Ли, чтобы удостовериться: там нет ничего нового или исключительного; есть свидетельства о «добрых» и «злых» колдунах, а также о борьбе между ними. Вот почему приблизиться к пониманию колдовства можно лишь где-нибудь «на краю» Европы, где христианская Церковь недостаточно могущественна, чтобы организовать гонения на *malefeci* [силы зла]. Но существует ли такой «край»?

В крайнем случае можно было бы обратиться к России. Разумеется, славянские верования относительно колдовства показывают нам, что речь идет о вполне реальном, а не выдуманном духовными властями феномене. И все-таки исследовать это явление в славянском мире не слишком продуктивно, поскольку русские стали христианами слишком поздно, чтобы можно было оценить связь между их народными верованиями и пропагандой Церкви, более толерантной, чем западные Церкви. Русские стали христианами в X веке, когда крестился их князь, и произошло это не по тем же причинам, по каким первые мученики обратились в христианство. Легенда — на этот раз заслуживающая доверия больше, недели любая апология, — гласит, что к киевскому князю Владимиру явились представители многих религий. Поначалу его привлек исланизм, поскольку проповедник этой религии обещал, что князь сможет наслаждаться гаремом не только на этом, но и на том свете. А князь Владимир умел ценить женскую красоту. Но он быстро отметил недопустимую сторону магометанства: пришлось бы отказаться от свинины и вина! Отрезание крайней плоти также ему претило, он принял христианство, произнеся знаменательную фразу: «Руси есть веселие пити, не можем без того быти». Так что это было скорее

крещение напитка, а не духа. Тем не менее принято оно было с радостью и имело много последствий. Но мы можем убедиться, до какой степени русские остались славянами и как их верования были далеки от западных. Так что искать следует не здесь.

Единственным народом, который, похоже, соответствовал всем необходимым условиям, был румынский народ. Румыны были христианами уже в IV веке, когда славяне еще не начали свое переселение в Восточную Европу. Но Церковь на той территории, где говорили по-румынски, сложилась иерархически лишь после того, как возникли Государства, а это произошло только в XIV веке, через тысячу лет, в течение которых германские, монгольские, славянские, тюркские и финноугорские народы прошли древнюю римскую провинцию Дакия. Связанная с западными народами лингвистическими и генетическими узами, Румыния — под которой мы подразумеваем этническое единство, которое лишь весьма краткое время было единством географическим, — обратилось к западному христианству, но никогда не обладало достаточно сильной Церковью, чтобы начать преследовать колдовство. Вот почему не найдено письменных источников, созданных гонителями; колдовство существовало лишь в форме народных верований, в становление которых Церковь никак не вмешивалась.

И тем не менее еще четверть века назад материалы относительно колдовства у румын были заключены в книгах столь же редких, сколь и сомнительных. И лишь совсем недавно были преданы гласности необыкновенно ценные материалы: опросные листы, которые методично распространялись во всех румынских деревнях в конце XIX века двумя крупными этнографами, Богданом Петричейку Хашдеу, который также был крупным лингвистом, и Николаем Денсусиану. Они действовали каждый по отдельности, и их

опросники прекрасно дополняют друг друга, предоставив нам превосходную опись всех народных верований, бытующих в одной из стран Восточной Европы. Систематические обзоры ответов на анкеты Хашдеу были опубликованы в 1970 году фольклористом О. Бырлеа, который продолжил работу, начатую его коллегой Й. Муслеа (I. Muslea—O. Birlea, *Tipologia folclorului. Din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucarest, 1970). Ответы на «исторические анкеты» Н. Денсусиану были систематизированы фольклористом А. Фоки в 1976 году (A. Fochi, *Datini si eresuri populare de la sfirsitul secolului al XIX-lea: Raspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Bucarest, 1976). Мирча Элиаде отметил исключительную важность исследования колдовства (см. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978), подготовив, таким образом, возможности для более углубленного изучения.

Особенностью феномена колдовства является то, что он соответствует неизменным психофизиологическим данным, но при этом подвержен весьма важным историческим изменениям.

В «Метаморфозах» Апулея есть персонажи-колдуньи, которые на основе вытяжки растений умели готовить мази с галлюциногенными свойствами; была и старуха из деревни Войппи, обвиненная инквизиционным судом в ведовстве и приговоренная к сожжению, за которую решительно заступился Агриппа Неттесгеймский.

Под понятием «колдунья» подразумевают две категории: «одурманенные наркотическими веществами», эта практика относится к незапамятной традиции, а также люди, которые, начиная с X века, мало того, что пользуются галлюциногенами, еще и обладают единым мировоззрением и в состоянии транса дают волю совершенно определенным фантазиям: летают по воздуху, образуют группы,

наделенные некими свойствами (*Mesnie Sauvage* или *Wilde Jagd* [Дикая охота]), у них есть госпожа по имени Диана, Иродиана, Домина Абундиа и так далее; они участвуют в странных мрачных процессиях вроде *Familia Herlechini* [Люди Херлекина]. Позднее под влиянием Церкви многие из этих особенностей меняются; Дикая охота превращается в шабаш, властелином колдуний становится сам Сатана, которому его приспешники посвящают богохульные и непристойные культы.

Итак, существуют две феноменологические категории, применяемые к колдуниям: константные и переменные. Константные категории — это способность колдуний извлекать и изготавливать разного рода наркотические вещества, под влиянием которых они совершают некие фантастические действия: летают по воздуху, могут превращаться в других существ и якобы способны определенным образом воздействовать на людей и природу. Переменные категории — суть особая идеология, которую приписывают себе сами колдунии и которая приписывается им их современниками и судьями.

Крупный ученый Генри Чарльз Ли отметил отличие — в современных исследованиях оно до сих пор учитывается — между *sorcery* [колдовством], феноменом, имевшим место в Европе примерно с X до первой половины XV века, и *witchcraft* [ведовством], или тем самым колдовством, которое осуждалось и преследовалось инквизицией. *Sorcery* было малозначимым феноменом, который современники воспринимали как фантазии больных людей и который не влек за собой наказания — за исключением отдельных случаев. Власти, допуская существование людей, *считающих себя* колдунами, не признавали за ними возможности вредить близким. А *witchcraft*, напротив, имеет дело с классическим арсеналом, предполагающим наличие дьявола, богохульства,

шабаша, черной мессы. *Sorcery* приписывалось невежеству людей, в то время как *witchcraft* считалось ересью, внушенной дьяволом.

Уже пятьдесят лет назад фармакологи констатировали, что колдуньи умели пользоваться многими галлюциногенами — вытяжками из растений. Антропологи сравнительно недавно согласились с этим очевидным фактом, и официальным представителем этого направления стал американский профессор Майкл Харнер (M. Harner, «*The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*», in: Harner M. [Ed.], *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, 1973, p. 125–150). Когда швейцарский профессор Хофман обнаружил лизергиновую кислоту (ЛСД) в *claviceps purpurea* [спорынья], в грибковом растении, поражающем рожь (*Secale cornutum*) в период ее роста, он вспомнил о странном феномене, распространенном среди крестьян Польши и Испании, выращивающих рожь (см. R. E. Schultes—A. Hofmann, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield, 1973, 111). Голландский антрополог Йойада Веррипс обнаружил, что причиной эпидемии так называемой «пляски святого Витта», имевшей место во второй половине XVIII века в Нейкерке и распространившейся по всем Нидерландам, в действительности был очень плохой урожай ржи, из которой пекли хлеб (J. Verrips, «*De Genese van een Godsdienstige Beweging: Het Nieuwkerkse Werk*», dans *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, juin 1980, p. 113–138). Ван Ос, бывший профессор фармакологии университета Гронингена, который любезно предоставил нам очень интересную информацию о химических свойствах галлюциногенов, заверил нас, что уже много лет урожай ржи, инфицированной спорыньей, больше не попадает на рынки и предназначен исключительно для научных исследований: наркоманы принялись ее скупать оптом...

Разумеется, слишком просто было бы считать, что это объясняет в колдовстве *всё*. Оно формируется на основе разнообразных категорий, и галлюцинация как один из константных параметров (полеты, шабаши) всего лишь исходная точка. Материалы на основе румынских источников позволяют нам сделать весьма важные выводы относительно идеологии колдовства. И это потому, что румынская территория не просто далекий «край» Европы, а почти ее отшиб, где христианство хотя и существовало, но не имело достаточно власти для репрессий, но также и потому, что это *изолированная грань*, некий неолатинский лингвистический островок, окруженный странами со славянскими или финноугорскими языками. Это предполагает не только почти невероятный в лингвистическом плане консерватизм, но также стабильное существование чисто румынских элементов в фольклоре. Достаточно будет сказать, что до сих пор 1 марта румыны обмениваются маленькими фигурками, подвешенными на двух переплетенных нитях; красной и белой. Это своеобразные амулеты, которые прикрепляют на пальто и носят до 1 апреля, когда их нужно перенести на ветки деревьев (на самом деле вешают только нитку, из соображения экономии). Оставим без внимания тот факт, что переплетенные нитки были частью румынского магического арсенала, где белая нитка символизировала воздух, а красная — огонь (не хватает черной нитки, символизирующей землю). Но этот обычай дарить и носить *martisor* — именно так называют амулет марта, первого месяца весны, воскрешения природы — привезен из Италии, где эти предметы назывались *oscilla* и тоже развешивались весной на первые цветущие ветки... И все таки *только в Румынии* этот обычай просуществовал двадцать веков истории: в Италии же, равно как и в других бывших провинциях Римской империи, от него не осталось и следа.

Вот почему не следует удивляться, что слово, обозначающее по-румынски колдунью, это латинское слово: *striga*. Правда, это слово не так часто используется, как другое, более распространенное — *vrajitoare*; но в народных верованиях колдовство все же сосредоточено вокруг *strigoi*, это колдуны (или духи) обоего пола. Слово *strigoi*, которое на современном языке означает лишь «фантом, дух умершего», происходит от слова женского рода *striga*, к которому прибавляется суффикс мужского рода *-oi*. Его множественная форма не изменяется, но колдуны или женские призраки называются словами *strigoaica* (женский род) и *strigoaice* (множественное число).

В румынском фольклоре существуют две категории *strigoi*: «*strigoi* живые» — это просто колдуны обоих полов — и «*strigoi* мертвые» — вампиры наподобие знаменитого Дракулы.

Живые *strigoi* это мужчины и женщины, рожденные при особых обстоятельствах, которые варьируются в зависимости от региона. Так, например, седьмой или двенадцатый ребенок, если все предыдущие дети того же пола — мужского или женского, — станет *strigoi*. Но как правило, достаточно иметь некоторые особые признаки (метки) при рождении: крестец, напоминающий остаток хвоста, волосы на теле или, например, «родиться в рубашке», то есть в неразорвавшемся плодном пузыре. В некоторых случаях ребенок становится *strigoi*, только если проглатывает рубашку. «Хвост» и «рубашка» — наиважнейшие составляющие части арсенала будущего колдуна: именно в «хвосте» накапливаются его оккультные силы, а положив на голову «рубашку» (которую мать, разумеется, сохранила, предварительно высушив), он может стать невидимым и проходить сквозь закрытые двери. В принципе, *strigoi* — это злые колдуны, особенно если это мертвые *strigoi*, хотя в румынских материалах, к которым мы обращались, нет рассказов

ни о каких особых ужасах. Эти колдуны могут сглазить, насылать болезни на людей и животных, могут сделать так, чтобы у коров свернулось молоко, и вообще обладают способностью влиять на метеорологические явления. Это основные черты, которые приписывали колдуньям в Западной Европе, пока не начались преследования. В целом, хотя речь идет о персонажах, вызывающих тревогу, в Румынии коллективный страх не выходит за границы разумного, поскольку за пределами территории провинции Трансильвания (которая до 1918 года находилась под австро-венгерской юрисдикцией) не зарегистрировано никаких судебных преследований.

Румынские *strigoi*, как латинские *strigae* и колдуньи Западной Европы, могут под воздействием некоторых снадобий превращаться в различных животных или насекомых. Похоже, наркотическими веществами не злоупотребляли, поскольку в большинстве случаев «магические полеты» имели место лишь два раза в год, в ночь Святого Георгия (23 апреля) и в ночь Святого Андрея (30 ноября). Румынские *strigoi* были убеждены, что это лишь воображаемое странствие, а их тело остается дома и ждет их возвращения. Впрочем, это не мешало им использовать для полетов черенки метлы, бочки, ухваты, прочие инструменты, снабженные черенками, или те, на которые можно сесть верхом: известно, что это позволяло активным компонентам магических снадобий проникать в организм через особо чувствительную слизистую вагины, если речь шла о женщинах, или через мошонку и анус у мужчин. Высвобожденный из тела дух покидал дом через каминную трубу, или дверную скважину, или через дверные и оконные щели. Верхом на черенке метлы они отправлялись к заранее назначенному месту сбирища, где вновь обретали человеческое обличье и начинали друг с другом битвы — зачастую



кровавые, — которые продолжались до первого петушиного крика. Тогда они улетали домой и возвращались в свои тела. Некоторые добавляют даже, что если в течение этого времени кто-то перемещал тело, находящееся в каталепсии, странствующий дух не мог его отыскать и вернуться в него. Тело разлагалось, а дух оставался в состоянии странствующего *strigoi* и непременно мстил виновнику этой жестокой шутки.

Здесь особо интересно то, что Плиний и Плутарх упоминают подобную историю, которая произошла с греческим медиумом Гермотимом (или Гермодором) из Клазомен: жена отдала безжизненное тело мужа врагам, Кантаридам, которые его сожгли. Дух Гермотима не смог вернуться в свой «футляр» — по выражению Плиния. Кантарида в Древней Греции были представителями одного дионисийского братства, которое очень ревниво относилось к экстатическим подвигам Гермотима. Тем более не стоит удивляться, встретив весьма древние черты в румынских народных верованиях.

Есть и другие, собранные в Румынии сведения, доказывающие нам, что колдуньи — на этот раз только женщины — действовали не в одиночку, они образовывали сообщества. Отсюда нетрудно сделать вывод, что это *инициативные* сообщества, поскольку количество колдуний было значительно меньше, чем количество проживающих в данной деревне; кроме того, нас уверяют, что некоторые действия совершались только колдуньями, мы знаем также, что тайна снадобий была известна только им. Итак, они пользовались ими лишь дважды в год: в первый раз, в ночь Святого Георгия, они не просто якобы летали на общее сборище, но осуществляли также магические обряды, в которых имеется совершенно реальная ритуальная основа. Существовало поверье, что они *обнаженными* отправлялись в поля,

чтобы собрать «силу» посевов своих соседей и перенести ее в собственные поля. Так что на их собственных полях урожай был изобильным, а соседские оставались неплодородными. Более того, то же самое они проделывали в соседских стойлах, перенося «силу» чужих коров на своих, которые давали больше молока и лучшего качества. Все это напоминает скорее некий ритуал, а не деятельность, имевшую место «в воображении». И тем не менее существуют источники, информирующие нас, что колдуньи, которые совершают эти асоциальные действия в ночь на Святого Георгия, невидимы простому глазу: чтобы увидеть их, необходимо прибегнуть к довольно сложным манипуляциям. А именно: поймать змею и серебряной монеткой отсечь ей голову; затем вставить зубчик чеснока в горло змее и подложить таким образом «начиненную» голову змеи под дверь. Тот или та, кто съест или унесет зубчик чеснока в ночь Святого Георгия, сможет увидеть колдуний в действии. Поэтому не стоит удивляться, что *strigoi*, будь то живые или мертвые, испытывают сильное отвращение к чесноку: здесь прослеживаются общие черты с историями о вампирах.

На этом информация о *strigoi* подходит к концу. Но существуют и другие верования, которые указывают нам, что в сфере колдовства у румын и римлян гораздо больше общего, чем просто слово *strigoi*. В самом деле, воздушные феи *zîne* особо популярны у румын: а их имя — это латинский теоним имени Диана, как и неаполитанское *jánara* (колдунья), сардинское *jarrá, džana* (колдунья), албанское *zanë* (фея) и сербское *yana* (фея). Как и Диана, владычица колдуний Средних веков, румынские *zîne* имеют тесную связь с Дикой охотой.

У них много имен (Красавицы, Ветреницы и так далее), но самое общее это *Iele*: «Elles» [«Они»], поскольку запре-

щено произносить их «истинное» имя (так же, как следует избегать произносить имя дьявола). Эти женские воздушные сущности проявляют себя только ночью. Как и во время Дикой охоты или шабаша, они играют на духовых инструментах и порхают над землей. Тот, кому не повезет оказаться в полях, когда там появляются феи, будет сразу убит или останется парализованным до конца своих дней (см.: Muslea-Birlea, p. 213–214). В довершение всего он потеряет разум.

Однако в румынском фольклоре не прослеживается никакой связи между *zîne-dianae* и *strigoi-strigae*. В этом и есть особенность колдовства в Средние века, описанного в *Capitulum Episcopi*\* Грацианом и Бурхардом Вормским: то, что в Диане (Иродиаде, Даме Абонд) колдуньи видят свою покровительницу, и то, что они участвуют в Дикой охоте и играют на духовых инструментах.

С одной стороны, это свидетельствует о том, что материалы румынского фольклора появились еще до X века, поскольку верования в *strigae* и верования в *dianae* пока существуют раздельно; с другой стороны — это означает, что в Средние века произошло слияние двух разных феноменов: колдовства и Дикой охоты Дианы. Поскольку дату румынского фольклора установить невозможно, это еще одно доказательство того, что лингвистика выявила сразу: слово *striga* и слово *zîna* — латинского происхождения и не были заменены славянским, греческим или тюркским терминами. Это означает, что слова эти описывают явления, произошедшие до миграции славян, поскольку римляне обосновались в Дакии лишь между 106 и 271 годом.

---

\* «Глава епископа», или «Епископская глава», также известный под названием «Епископский канон», — памятник средневекового церковного права начала X в., содержащий инструкции по борьбе священнослужителей с языческими магическими практиками.

Не будет новостью утверждать, что римские воины Дакии выказывали особое почтение Диане и ее нимфам. Множество надписей в Дакии посвящены Диане: *Diana regina, vera et bona, mellifica* [Диана богиня истинная и благая, медоносная] или *Nymphae salutiferae et sanctissimae* [Нимфе целительной и святейшей] (cf. N. Gostar, «*Culteale autohtone in Dacia romana*», in: *Anuarul Inst. de Istorie si Arheologie*, Univ. de Jassy, 11/1965, p. 237–254). К югу и к северу от Дуная это поклонение приняло форму культа, черты которого определить было бы достаточно сложно, но в целом он напоминает местные верования в воздушных *zîne-dianaе*.

Этого достаточно, чтобы показать: феномен колдовства — явление, которое развивалось непрерывно вплоть до X века и которое, вполне вероятно, имеет римские корни, что отнюдь не исключает у народов, завоеванных римлянами, познаний в фармакопее и умения вызывать галлюцинации при помощи вытяжек из растений семейства пасленовых, абсорбируемых кожей. Никому еще не приходило в голову реконструировать фигуру римской колдуньи: и тем не менее она не хуже своих будущих коллег умела использовать снадобья, чтобы превратиться в птицу; при этом была способна и на другие подвиги, не засвидетельствованные ни в Румынии, ни у колдуний на Западе. Что касается Дианы, ее римское происхождение не оставляет и тени сомнений, а существование ее тайного культа у воинов, для которых Диана и ее нимфы были главным объектом поклонения, отнюдь не фантазия.

Румынские *zîne* исполняют танец в хороводе, который имеет много общего с «ведьмиными кругами» или «хороводами фей» во французском фольклоре. В основном это происходит в воздухе, но *zîne* могут и спуститься на землю, оставив на ней видимые следы, способные убедить прохожих, что они там были.

Разумное объяснение этих «ведьминых кругов» разочаровывает не меньше, чем объяснение колдовства как такового. Речь идет о радиальном распространении многих видов грибов, самые известные из которых — *Marasmius oreades* [опенок луговой]. Послушаем, что об этом говорит Жак Массар: «На лужайках с короткой густой травой, где пасутся животные, часто можно увидеть круги, по периметру которых торчат шляпки грибов *Marasmius oreades*. Эти ведьмины круги могут достигать десятков метров в диаметре. Каждый такой круг начинается с одной центральной точки. Вероятно, гриб оставляет в почве некую субстанцию, которая сама по себе токсична и не позволяет ему расти следующие два года на том же самом месте; вот почему круги эти год от года разрастаются. Осенью, когда шляпки в большом количестве гниют по окружности, образуется удобрение из минеральных солей, отчего трава начинает расти еще сильнее и гуще, нежели прежде; и в любое время года эти круги заметны благодаря более высокой и темной траве по периметру» (J. Massart, *Esquisse de geographie botanique de la Belgique*, работа, на которую ссылается Терлинк: Is. Teirlink, *Flora Magica. De plant in de tooverwereld*, Antwerpen, 1930, p. 30–31). Про грибы *Tricholomia columbetta* [рядовка голубиная] и *Agaricus campestris* [шампиньон обыкновенный] можно сказать то же самое; в Швеции «хороводы фей», *Elfdanser*, выглядят особенно зрелищно, поскольку они синего цвета благодаря кругообразному разрастанию травы *Sisleria coerulea* [сеслерия голубая]. В Голландии и Бельгии тоже появляются круги на полях благодаря разновидностям травы *Licopodium complanatum* [дифазиаструм сплюснутый].

Может, и феномен вампиризма допускает объяснения подобного рода?

В Румынии вампиров называют «мертвые *strigoi*»; это мертвецы, чьи трупы не разлагаются в могиле. Они при-

нимают форму животных и высасывают кровь животных и людей; иногда съедают сердце.

Как становятся вампиром? Достаточно родиться «в рубашке» или проглотить ее; но нельзя сказать, что это общее правило. Человек становится вампиром после смерти, если те, кто были обязаны следить за его трупом, не справились со своей задачей. Когда какое-либо живое существо — будь то кот, собака, мышь, курица, птица, таракан или даже человек — наступит на труп, а тот, кто должен следить за мертвецом, этому не помешает, мертвый с большой вероятностью примет обличье того самого существа и в этом виде станет действовать, принося вред. К счастью, вампиры не выносят чеснока: как только появляется подозрение, что мертвец превратился в вампира — и материальные признаки это подтверждают, — надо засунуть чеснок во все отверстия его тела (которых всего девять) и проткнуть сердце острым предметом.

Всему этому Нэнси Гарден нашла объяснения. Мы приводим их здесь, поскольку, хотя они и небезупречны, но на многое проливают свет, как наши галлюциногены, лишаящие колдовство его магической составляющей или грибы и травы, образующие «ведьмины круги». Ликантропия? Нет ничего проще: речь идет о заболевании гипертрихоз (избыточное развитие волосяного покрова). У больных в большом количестве растут волосы по всему телу, в том числе и на лице. Этого достаточно, чтобы народное воображение сделало из такого больного волка-оборотня.

Что же касается вампиризма, это еще одно примечательное заболевание: порфирия, у тех, кто ей страдает, флуоресцируют зубы и ногти. Они также гиперчувствительны к солнечному свету: поэтому могут гулять только ночью. Порфирия — наследственное заболевание, и в уединенных лесах, где весьма распространены близкородственные

браки, может поражать все население (см.: Nancy Garden, *Werewolves – Vampires*, Philadelphia–New York, 1978.)

Больных гипертрихозом мне доводилось встречать в муниципальных бассейнах. Неудивительно, что таких людей могут принять за оборотней.

Больных порфирией мне лично видеть не доводилось, но это не значит, что их нет.

Зато я видел многих наркоманов, не проходит и дня, чтобы о них не доводилось услышать, и я много о них читал. Вот почему я убежден, что использование галлюциногенов — под руководством «специалистов» или внутри сообществ — лежит в основе множества верований человечества, в частности имеющих отношение к странствиям души и магическим полетам. В случае же с колдовством в этом нет никаких сомнений.

(Это приложение содержит неизданный текст доклада на голландском языке *De hekserij en de Roemeense folklore* [«О ведовстве в римском фольклоре»], который состоялся в Институте материальных свидетельств по истории религий университета Гронингена в марте 1981 года.)

Ханс-Петер Дюрр — один из первых дал себе труд прочесть рукопись этой книги. Автор *Traumzeit* сообщил свои замечания относительно моей трактовки колдовства, и данные замечания порой свидетельствуют о наших разных точках зрения. Я попытался их резюмировать и ответить на них, поскольку в общем и целом мое видение такого феномена, как колдовство, осталось без изменений.

Прежде всего Дюрр отмечает, что во времена охоты на ведьм практически ничего не говорилось об абсорбции наркотиков через кожу: колдовское снадобье превратилось в некий стереотип, фигурировавший в признательных по-

казаниях колдуний: жертвы и палачи прекрасно это знали. Впрочем, как утверждает Дюрр, лишь очень образованные люди, такие, например, как Джамбаттиста Порты, могут составить рецепт снадобий, содержащих активные вещества на основе пасленовых; в рецептах же, чьи формулы выдавали сами колдуньи во время судебных процессов, не было активных веществ. *Datura stramonium* [дурман обыкновенный] появляется у Порты лишь в одном рецепте: то есть нельзя сказать, что это было самое распространенное растение у колдуний. Следовательно, по словам Дюрра, лишь одна колдунья из десяти тысяч употребляла наркотические средства; остальные же давали признательные показания, каких от них ожидали, и колдовские снадобья занимали в них соответствующее место.

Меня бы убедили аргументы Дюрра, если бы он не добавил, что этот стереотип: использование снадобий, появляется даже у *бенанданти* («родившихся в рубашке»). Наличие магических снадобий в признательных показаниях *бенанданти* я истолковал по-другому: я был убежден — и сейчас убежден, — что *бенанданти* тоже использовали наркотические средства, отправляясь на свои ночные сборища, но ни они сами, ни инквизиторы не установили причинно-следственной связи между снадобьями и галлюцинациями.

Оба эти прочтения возможны, но невозможно доказать, какое из них истинно. Согласно первому, наличие снадобья было просто стереотипом, обязательным элементом признательного показания, и всем об этом было известно; согласно второму, мази действительно употреблялись, но об их важнейшей роли в формировании всего экстатико-эротического комплекса и верований, имевших отношение к колдовству, было неизвестно.

Другое замечание Дюрра касается моего объяснения холодного полового органа инкубов; я полагал, что при-



чина этому — быстрое испарение некоторых компонентов магических мазей, что и создает ощущение холода в вагине. Но, по мнению Дюрра, этот холод — всего лишь лингвистическая метафора: аллюзия на холод появляется в различных выражениях, которые обозначают половой акт, совершаемый без партнера. Я бы не согласился с такой интерпретацией. Версия, что эффект наркотика может проявляться в виде эротических галлюцинаций, принимается большинством авторов, которые занимались этой проблемой (см.: Louis Lewin, *Phantastica*, trad, franc., Paris, 1970, p. 147; J. Finne, *Erotisme et sorcellerie*, Verviers, 1972, p. 202 след.; R. Christinger, *Le Voyage dans l'imaginaire*, Paris, 1981, p. 63). Ледяной половой член и холодная сперма Сатаны — это, как ни странно, одна из констант во всех описаниях любви колдунов; в остальном эти описания могут полностью расходиться (см. Finné, *loc. cit.*). Объяснять это просто лингвистической метафорой в условиях сновидения представляется мне довольно грубым. И пока не появятся новые доказательства, гипотеза испарения кажется мне наиболее правдоподобной. Что же касается «палки», невозможно переоценить ее значение: «Ее держали в руке, словно это был посох пилигрима, или сжимали между бедер. Можно задаться вопросом, не натирали ли „палку“ каким-нибудь галлюциногенным веществом, чтобы вызвать оргазм, а впоследствии и галлюцинации. Согласно арготическому выражению, которое можно оценить во всей остроте и пикантности, колдунья действительно „улетала“» (Christinger, *op. cit.*, p. 53–54).

## ПРИЛОЖЕНИЕ VIII

(К ГЛАВЕ VII, 4)

### МАГИЧЕСКИЙ ТЕАТР ФАБИО ПАОЛИНИ

В своей замечательной книге *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Д. П. Уокер ставит Фабио Паолини на почетное место среди представителей духовной магии XVI века (см. р. 126–144). Поскольку нам до сих пор не представилось случая провести специальные исследования по этому поводу, в этом приложении мы лишь изложим наблюдения Уокера, оставив за собой право вернуться к этому вопросу, когда творчество и жизненный путь Паолини станут нам лучше известны.

Паолини, как и Джулио Камилло, родился в городе Удино. Он учился вместе с Бернардино Бартенио, который восхищался Камилло и связывал его имя с именем Гермогена Тарсского: автор «театра памяти» перевел на итальянский его сочинение *Le Idee, ovvero Forme delia Oratione Da Hermogene considerate, et ridotte in questa lingua per M. Giulio Camillo Delminio Friulano* (Udine, 1594) [«Идеи, или Фигуры речи, рассмотренные Гермогеном, а на этой язык переведенные Джулио Камилло»]. От них обоих Паолини унаследовал пристрастие к магической риторике, а кроме того, занимался медициной (он издал латинскую версию Герарда Кремонского «Канона медицины» Авиценны, а также труды Галена, и то и другое было издано в Венеции в 1595–1596 гг.).

Кроме того, Паолини изучал Фичино Тритемия и Агриппу. Владелец поистине энциклопедического ума, он являлся создателем *Academia degli Uranici* [Уранической академии] в Венеции (1587–1593) и одним из девяти членов-основателей *Seconda Accademia Veneziana* [Второй венецианской академии], которая открылась в 1593 году.

На собраниях *Academia degli Uranici* Паолини читал свое сочинение *Hebdomades, sive septem de Septenario libri, Habiti in Uranicorum Academia in unius Vergilii versus explicatione* [«Седмицы дней, или же Семь книг о седмице, написанные в Уранической академии в объяснение одной строки из Вергилия»]. Известно, что «дробление на семь» было коньком Джулио Камилло, и Паолини скрупулезно воспроизводит этот принцип, превратив свою книгу в каталог серий из семи предметов, где в каждой из семи книг было по семь глав. Эта система астрологической памяти представлена в виде комментария к единственному стиху вергилиевской «Энеиды»: (VI, 646):

*Obloquitur [Orpheus] numeris septem discrimina vocum.*

[Мерным движениям их семизвучными вторит ладами.]\*

Однако соблюдение семичленных серий вовсе не было основной задачей Паолини. Прежде всего любопытны обоснования *экстрасубъективной* магии: «Как музыка Орфея могла производить такой очевидный эффект не только на людей и животных, но также на камни и деревья?» (Walker, p. 130). Эта проблема возникла во время доклада, который Паолини читал в *Academia degli Uranici*. В фичиновской традиции, которая в действительности восходит к стоикам, Паолини объяснил экстрасубъективный эффект музыки

---

\* Цит. по: <http://www.2lib.ru/getbook/2180.html>.

Орфея существованием Универсального Дыхания (космического духа), который может вдохнуть жизнь во все компоненты этого мира. Состоялось весьма бурное заседание, на котором перипатетик Оттавио Амальтео раскритиковал взгляды Паолини, затеяв полемику с платоником Валерио Марчеллино, защитником Орфея и Паолини. В результате этой полемики появилось сочинение Паолини *Hebdomades* [«Седмицы»].

К магии, которая в те времена осуждалась, Паолини демонстрирует полное безразличие, при этом ему приходится поддерживать взгляды Тритемия и Агриппы, не произнося их имен (что, впрочем, стоило ему опровержения со стороны иезуита Дель Рио). В сущности, кажущаяся сдержанность Паолини скрывает его горячую страсть к оккультизму. Как и Фичино, он предпочитает довольно осторожные формулировки (*tradunt nonnulli, dicunt, asserunt* и подобные) [как некоторые говорят, утверждают], не называя никаких имен, дабы избежать подозрений в благосклонном отношении к магии.

В сущности, он абсолютно убежден в больших возможностях интересубъективной и даже экстрасубъективной магии, которые объясняются теми же интенсивными чувствами, которые маг вызывает в собственном фантастическом аппарате: *Traduntque innulli, et asserunt animi nostri sensus, conceptionesque reddi posse volatiles, corporeasque vi imaginationis, eosque pro sui qualitate ad sidera, et planetas ferri, qui rursus planetarum virtute affecti, et corroborati descendunt nobis obsecuturi in his, qui volumus* [Как говорят некоторые и утверждают, чувства нашей души и идеи могут стать летучими и как бы телесными благодаря силе воображения и уноситься к звездам и планетам, а будучи зараженными их силой, окрепшими они нисходят к нам снова, чтобы выполнять наши приказы в тех делах, какие захотим] (*Hebd.* p. 206–207, цит. по: Walker, p. 135).

Или еще: *Volunt vehementes animae nostrae motus, at desiderium, per communem mundi vitam, atque animam ubique vigentem [...] diffusa, ad ipsa mundi numina perducī, vicissimque horum numinum motus per eandem animam, atque vitam ad nos trahi, vel ex ea ratione qua diximus in Astrologia, quod scilicet animi sensus quidam putant reddi imaginatione corporeos, et aligeros, et ad planetas evolantes, pro suo quosdam ordine, nempe Joviales ad Jovem, eorum affici potestates, et ad nos reverti obsecuturos ad omnia* [Они желают, чтобы сильные движения и желания нашей души силой жизни мироздания и всюду действующей и разлитой души доводились до самих священных сил космоса, а их движения через ту же душу и силу жизни притягивались бы к нам, по той же причине, о который мы говорили, когда обсуждали астрологию, ведь некоторые думают, что чувства души могут стать телесными благодаря воображению и как бы крылатыми, уносясь к определенным планетам, по законам планетарных соответствий, то есть, например, юпитерианские к Юпитеру, и, снабженные их силой, возвращаться к нам, подчиняясь нам во всем] (*Hebd.*, p. 216–217, цит. по: Walker, p. 135).

Как можно представить себе этот процесс?

Необходимо проявлять и развивать фантазмы, принадлежащие к определенной планетарной серии (например, относящиеся к планете Юпитер). Они начинают вести автономное существование и, сделавшись летучими, отправляются на планету, которой принадлежат. Там они наполняются астральной силой и возвращаются к магу, готовые повиноваться его приказам. Здесь узнаются реминисценции фичиновской теории прохождения души через планетарные сферы (см. гл. I, 3 и Приложение I), практической демонической магии из третьей книги «Стеганографии» Трисмегиста, а также древней доктрины о способности чувств передаваться от излучателя к рецептору, доктрины,

которая у Агриппы и особенно у Джордано Бруно развилась в особую технику.

На основе этих фундаментальных данных Паолини подхватывает идею театра Джулио Камилло, согласно которой все предметы в этом мире должны быть распределены по семи планетарным сериям. Цель этого разделения — указать вид чувств, которые маг должен внушить по отношению к каждому предмету. Послушаем, что об этом говорит Уокер:

«Посредством магии некоей мысли или ментальному образу придает планетарный характер, и эта мысль (или образ) должны повиноваться, делать то, что от них хотят. А если это проповедник, что он может захотеть? В первую очередь он может пожелать, чтобы эта мысль или образ всегда были в распоряжении, когда они нужны; во-вторых, чтобы они производили мощный эффект на аудиторию. Пользуясь тритемиевской магией [то есть магией „Стеганографии“ Иоганна Тритемия] [почему тритемиевской? Похоже, Уокер ошибается на этот счет], сообщим фантазму [*you affect a thought*, выражение, здесь неуместное] — допустим, образу льва — присущий ему планетарный характер, в данном случае это будет Солнце, и введем его в планетарную мнемоническую схему (театр Джулио Камилло). Фантазм, на который будет воздействовать планетарная сила, появится, как только о нем подумаешь или произнесешь „солнечное“ изречение» (Walker, p. 142).

Уокер замечает также, что имелась «серьезная, хотя и неудавшаяся, попытка использовать психологические силы, которые не поддаются контролю сознательного» (*ibid.*). В остальном же отмечаемые им отличия между использованием чувствительного у Тритемия и Фичино не представляются нам уместными.

Каково же было преимущество системы эмоциональной (аффективной) памяти Паолини? В универсальном театре —

разумеется воображаемом — разделенном на планетарные серии, каждый образ, каждая мысль и каждое слово ассоциировалось с некой распространенной эмоцией. Достаточно было достать фантазм из его «отсека», и проповедник становился обладателем не только слова или изречения, но некой планетарной *силы*, которую он непременно сообщал своей аудитории.

Было бы крайне любопытно изучить связь дворянина Джованни Мочениго с академией Паолини, которую, по словам Уокера (р. 128), посещали венецианские философы, теологи, юристы, историки, проповедники, посланники и аристократы. Возможно, сам Паолини вызвал у Мочениго стремление изучать искусство памяти Бруно. И именно Мочениго пригласил Бруно в Венецию, чтобы тот преподавал ему универсальное искусство\*. Разочарованный, он в 1592 году выдал его инквизиции.

Это было серьезное поражение интересубъективной магии Бруно: у него не получилось дать Мочениго то, чего тот хотел, не поучилось манипулировать им согласно предписаниям, изложенным в сочинении «О связях в целом». Возможно, он признал, что воздействовать на массы проще, чем на конкретного человека?

---

\* Важная как для Бруно, так и для его предшественника Раймонда Луллия (1235–1315), мысль о том, что искусство памяти является путем к универсальному искусству, некоему всеобщему научному языку. — М. Ф.

## ПРИЛОЖЕНИЕ IX

(к главе VII, 4)

Личная убежденность, что ни «оккультная философия» Агриппы, ни «математическая магия» Бруно не привносят ничего принципиально нового в развитие ренессансной магии после Фичино и Тритемия, убедила нас не уделять им места в тексте этой главы. Поэтому в приложении мы даем несколько основных сведений об этих двух формах магии.

Современную библиографию об Агриппе можно найти у В. Д. Мюллер-Янке: W.-D. Muller-Jahncke, *Magie als Wissenschaft im fruhen 16. Jahrhundert. Die Beziehungen zwischen Magie, Medizin und Pharmacie im Werk des Agrippa von Nettesheim (1486–1535)* (these), Marbourg, 1973; того же автора, см. «*Von Ficino zu Agrippa. Der Magie-Begriff des Renaissance Humanismus*», in: R.-C. Zimmermann – A. Faivre (ed.), *Epochen der Naturmystik*, Berlin, 1979, p. 24–51, и «*Agrippa von Nettesheim et la Kabbale*», in: «*Kabbalistes chretiens*» (*Cahiers de l'Hermetisme*), Paris, 1979, p. 197–207.

О *De occulta philosophia* см.: W. D. Muller-Jahncke, «*Agrippa von Nettesheim: „De occulta philosophia“*», in: *Magia Naturalis, op. cit.*, p. 19–29. Среди последних исследований можно назвать работу: C.-G. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, 1965.

*Editio princeps* [первое печатное издание] Агриппы, появившееся в Лионе (1565 год или позже) было переиздано анастатическим способом в Хильдесхайме – Нью-Йорке в



1970 году, в двух томах. *De occulta philosophia* также была переиздана заботами К. А. Новотны (Грас, 1967).

Лучшим биографом Агриппы по-прежнему считается Огюст Про (*op. cit.*), при всех его недостатках, особенно в интерпретации *De occulta philosophia*. В последней части нашей книги мы часто будем цитировать работы Про.

«Оккультная философия» Агриппы — это дерзкая смесь фичиновской теории и демонической магии.

«Математическая магия» Бруно — смесь стеганографии (тайнописи) и заимствованной у Агриппы демономгии. В этом можно убедиться, читая примечания издателя на полях *De Magia Mathematica* [«О математической магии»] (*op. lat.*, III, p. 498 sq), где содержатся буквальные цитаты из «Стеганографии», из *De occulta philosophia* [«Об оккультной философии» Агриппы], а также из *De Secretis Mulierum Item de Virtutibus Herb arum Lapidum et Animalium* [«О женских тайнах, или О свойствах растений, камней и животных»] Альберта Великого (мы использовали амстердамское издание 1662 г.). Фичино присутствует также (*ibid.*, II: *Quia ascensus et descensus per exitum et ingressum duarum portarum Cancrī et Capricorni — quarum altera Deorum dicitur, altera hominum — designati sunt ab antiquis profundae philosophiae authoribus*. [Ибо восхождение и нисхождение через вход и выход из двух дверей Рака и Козерога, одна из которых божественная, а другая человеческая, обозначены древнейшими авторитетами в мудрой и глубокой философии.] Известно, что первый источник этого отрывка — комментарий Макробия к цицероновскому «Сну Сципиона».

В остальном магия Бруно, хотя и лишена оригинальности, не является тем не менее простой компиляцией. Она прекрасно вписывается в неоплатоновскую философию, которая, по словам Вернера *Beierwaltes*, являет собой «субстанцию Ренессанса» (см.: W. Beierwaltes, «*Neuplatonisches*

*Denken als Substanz der Renaissance*», in: *Magia Naturalis*, *op. cit.*, p. 1–16).

Идея происхождения, объясняющая и оправдывающая различные онтологические уровни, — тоже фичиновское влияние (cf. *De Magia*, *op. lat.*, III, p. 401–402: *Для магов является аксиомой то, что во всем, пребывающем пред нашим взором, Бог производит свое действие через богов; боги воздействуют на небесные или астральные тела, которые являются собой тела божественные; они же производят действие на духов, пребывающих в звездах и управляющих ими, одной же из звезд является Земля; духи воздействуют на элементы, элементы — на составляющие, составляющие — на чувства, чувства — на душу, а душа — на все животное etc*)\*. Равенство между происхождением и преобразованием (превращением), равно как объяснение и того и другого через понятия *свет*, также влияние Фичино. Бруно различает три вида магии (божественная, физическая и математическая) в зависимости от трех миров: *Подобно трем типам магии, о которых было сказано выше, есть три различных мира, которые следует разграничить: архетипический, физический и разумный. Дружба и борьба располагаются в архетипическом мире, огонь и вода — в физическом мире, свет и тьма — в математическом мире. Свет и тьма нисходят от огня и воды, которые, в свою очередь, нисходят от мира и борьбы. Таким образом, первый мир производит третий мир через второй, а третий мир отражается в первом через второй (ibid., p. 403).*

Бруно поддерживает идею врожденного инстинкта, запечатленного в сознании, который порождает непосредственные и первичные эмоции (симпатию и антипатию).

---

\* Здесь и далее перевод цитат из *De Magia* дан по: [http://www.teurgia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1159:lq-q-de-magiar-&catid=70:2010-01-15-05-58-14&Itemid=94](http://www.teurgia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1159:lq-q-de-magiar-&catid=70:2010-01-15-05-58-14&Itemid=94).

Это также и основа эротической магии. В свою очередь, симпатия и антипатия воспринимаются сознанием, поскольку запечатлены во всемирном разуме, который вездесущ (р. 406–407). *Что касается сил, или форм, или акциденций, которые передаются от предмета к предмету, то некоторые из них являются наблюдаемыми, например те, которые относятся к роду активных и пассивных качеств, и к вещам, которые являются незамедлительным следствием их, как то нагревание и охлаждение, увлажнение и высыхание, смягчение и укрепление, привлечение и отталкивание. Иные являются более сокрытыми, поскольку эффекты, производимые ими, также являются потаенными, как то, например, ощущение счастья или грусти, испытывание желания или отвращения, а также страха или смелости. Вещи эти вызываются внешними впечатлениями, которые воздействуют на познавательную силу в людях, а также на оценочную силу в животных. Таким образом, когда ребенок или младенец видит змею или когда овца видит волка, они представляют образ без какого-либо иного опыта, враждебности или страха перед собственной смертью и разрушением.* Теория, хотя и неприменима, все равно любопытна: Бруно верит в существование бессознательных импульсов у человека, между тем как приводимые им примеры доказывают лишь существование врожденных инстинктивных импульсов (о разнице между «бессознательным» и «инстинктивным» в биологии см. наше эссе *Religione e accrescimento del potere, op. cit.*).

По убеждению Бруно, природа *соразмерна и разнообразна*, следовательно, душа мира, пребывая равным образом повсюду, не действует повсюду равным образом. Соразмерность заключается в том, что биологические виды разграничены, и собака никогда не произведен на свет обезьяну, и наоборот. *Поскольку природа не только наделяет существованием каждый из видов, но также передает и каждому инди-*

*видуальному существу желание сохранить самое себя в нынешнем своем состоянии. (р. 408). Это важно, поскольку магический процесс может быть направлен на определенных индивидов (и этим ограничиваться), не затрагивая прочих. Как существует душа мира (р. 408–409), устанавливающая связь и взаимодействие между всеми уровнями мира, магия действует по аналогии: если игла уколёт палец, боль чувствуется всем телом; точно так же, поскольку каждая душа связана с универсальной душой, в этом случае не бывает такого действия, которое происходило бы в телах, взаимно не пронизывающих друг друга. Нужно, однако, привести несколько иное сравнение для духовных субстанций. Например, если горит бесчисленное количество ламп, то все они действуют вместе, как если бы все они представляли собой единый свет, и никакой из светов не препятствует, не отражает и не выдворяет иной свет. [...] Подобным же образом бесчисленные духи и души, рассредоточиваясь в одном и том же пространстве, не являют друг для друга помех, при которых рассеивание одного вызывало бы рассеивание бесконечного множества других (р. 409–410). Душа подвижна, она может действовать и вне тела: Этот принцип является причиной бесчисленных чудес, хотя природу и силу их надлежит еще исследовать. Эта душа и божественная субстанция не могут быть ниже акциденций, которые в результате происходят от них, которые являются их следами и тенями. Я утверждаю, что, если голос действует за пределами тела, которое производит его, и входит в бесчисленное количество ушей всюду, в таком случае почему не может целостная субстанция, производящая голос, привязанный к определенным органам тела, быть расположенной в различных местах и частях? (р. 410–411). В самом деле, почему?*

Итак, этот самый универсальный дух обладает оккультным языком, знание которого позволяет воздействовать на внутренние чувства субъекта. Так, звуки — например,

трагический хор — способны посеять сомнение в чувствительных душах, а знаки способны внушить дружбу или ненависть, растерянность или распутство: Таковыми были фигуры, столь хорошо разработанные египтянами, и называемые иероглифами или священными символами. То были специфические изображения, выбранные из числа естественных предметов и их частей для обозначения отдельно взятых вещей. Египтяне использовали эти символы и звуки для общения с богами ради достижения удивительных результатов. Позже, когда Тот [египетский бог мудрости, считавшийся создателем письма, см.: «Федр». 274, с-е] или некто иной изобрел буквы того типа, который мы используем сегодня для иных целей, то это привело к огромным потерям, во-первых, к потере памяти, а затем — к потере божественной науки и магии (р. 411–412).

Языки, на которых разговаривают на земле, не способны связать нас с высшими сущностями. Точно так же как две группы людей, не владеющие одним языком, могут общаться и достичь согласия лишь посредством жестов, подобным же образом возможно общение между нами и определенными видами духов только посредством определенных знаков, сигналов, фигур, символов, жестов и иных формальностей. Маг, в особенности когда он использует вид магии, называемый «теургией», с трудом может совершить что-либо без таковых звуков и символов. (р. 412). К сожалению, современные исследователи судят о магии Бруно только по этому отрывку — который часто воспроизводится — а еще по этому: *Qui noverit ergo hanc animae continuationem indissolubilem et eam corpori quadam necessitate adstrictam, habebit non mediocre principium, turn ad operandum, tum ad contemplandum verius circa rerum naturam. Corpus vere continuum est corpus insensibile, spiritus nempe aereus seu aethereus, et illud est activissimum et efficacissimum, utpote animae coniunctissimum propter similitudinem, qua magis recedit a*

*crassitie hebetioris substantiae sensibilis compositorum* (p. 414–415). [«Тот, кто поймет, что эта протяженность души неразрывна, и она в силу некоей необходимости присуща телу, будет в немалой степени обладать основой для более верного действия и созерцания относительно природы вещей. Ибо протяженное тело — это тело, словно бы лишенное чувств, как бы воздушный или эфирный дух, оно в высшей степени активно и действенно, будучи крепко соединенным с душой, благодаря близости к ней сильнее отдаляясь от плотности грубой и чувственной составной субстанции».] Правда, в этом и есть суть магии Бруно, выясняется, что она зависит от фичиновской теории духа; тем не менее у Бруно нельзя отнять великолепный талант изложения.

Его демонология и теория *связей* уже обсуждались в этой книге; первая, в целом, заимствована у Михаила Пселла (в переводе Марсилио Фичино); вторая представляет собой личный вклад в теорию и практику магии, вклад, который без всяких сомнений можно назвать гениальным.

В заключение этой статьи о демонологии мы представим читателю последний отрывок из сочинения Бруно (*De rerum principiis, elementis et causis*, от 16 марта 1590, *op. lat.*, III, p. 525–526): *Et spiritus [...] est ille cui operationis physicae seu magicae tribuuntur. Hinc illecebrae animalium invisibilium, qui sibi cognato veluti nutrimento atque pabulo ad certos huiusmodi spiritus accurrunt, hinc illae suffumigationes [...] quae aereos et aqueos et igneos spiritus et daemones alliciunt. Unde fertur certa ratione ex medicamine iecoris chamaeleontis combusto, ab altitudine tecti, concitari tonitrua et fulmina; eiusdem quoque gutture et capite accenso roboreis lignis imbres et tonitrua concitari. Et est hoc rationi consentaneum et naturae, quia animal illud omnino est aereum et spirituale, spiritu et aere vivens, ideoque eius corporis materia aereis impressionibus innovandis commodior apparet, si reliquiae aderunt circumstantiae*

*quas practici magi cognoverunt. Item famosum et vulgatum est ex coriandre, alio, hyoscyamo cum cicuta facto fumigio daemones congregari; unde vulgariter herbae spirituum appellantur. Item ex cannae radice ferulae cum succo hyoscyami, cicutae, [...] et sandali rubro et papavere nigro facta confectione et inde suffitu provocari figuras daemones et extraneas; quibus si addatur apium, fugat daemones et destruit idola illorum.* [Дух есть то, чему приписывают физические и магические действия. Отсюда эти приманки для словно бы невидимых живых существ, которые, напившись кормом или пищей, отправляются к определенным духам. Отсюда эти воскурения, привлекающие воздушных, водных и огненных духов, как и демонов. Также считается, что по некоторой причине снадобье, изготовленное из сожженной печени хамелеона, на высокой крыше способно вызвать гром и молнию, а его горло и голова, подожженные на костре из больших бревен, вызвать дождь и молнию. Это и природе соответствует, ибо хамелеон животное духовное и воздушное, питающееся воздухом и дуновением ветра, потому и тело его довольно подходящее для создания воздушных действенных образов, если все остальное в данный момент соответствует тем обстоятельствам, которые знают практикующие маги. Таким же образом, широко известно, что воскурением из кориандра, чеснока и белены с цикутой можно созвать злых духов, потому в народе их и зовут травами (для) духов. Аналогично, смесь, составленная из корня камыша, сока белены, цикуты, красной полбы и черного мака, если ее воскурить, может вызывать странные видения и образы злых духов, если же добавить к ним петрушку, она гонит демонов прочь и опрокидывает их изваяния.]

В рецептах и методах подобного рода было бы трудно не увидеть чужое присутствие. И это дает нам понять, что высокая магия, как и колдовство, не гнушалась галлюци-

ногенами. (Народное верование, согласно которому чеснок изгоняет демонов, было бы очень любопытно проанализировать в свете современной химии. Возможно, это чудесное глистогонное растение содержит некий компонент, имеющий свойство нейтрализовать эффект галлюциногенов на основе пасленовых? Или демонов обращал в бегство его резкий запах? Во всяком случае, Бруно говорит здесь о петрушке (*apium*), разве что вместо *apium* следует читать *alium* [чеснок].)



## ПРИЛОЖЕНИЕ X

(к главе IX, 5)

Полный текст буллы 1586 года на латыни приводится Уитмором (см.: *Whitmore P. J. S.*, p. 239–247).

Конечно, «Занимательный трактат» Питуа — далеко не самое интересное сочинение в XV–XVIII веках, опровергающее астрологию. Мы упомянули его, только чтобы отразить позицию *всех* христианских конфессий по этому вопросу. История Питуа необычна, поскольку, став протестантом, он все же счел возможным опубликовать без изменений опус, написанный, еще когда он принадлежал к ордену минимов. Будучи кальвинистом, он все же признает справедливость буллы Сикста V против астрологии и практики предсказаний в целом.

Чтобы выявить существенные принципы опровержения астрологии, лучше обратиться не к провинциалу Питуа, а к такому автору, как Джанфранческо Пико делла Мирандола, племянник знаменитого Джованни Пико. Дэниел Пикеринг Уокер причисляет его к *Evangelical hard-heads*, «упорствующим [буквально: «твердоголовым»] евангелистам» (Walker, p. 145) — наравне с лекарем Иоганном Вейером и Томасом Эрастусом.

В сочинении *De rerum praenotione* («О предопределении вещей») Джанфранческо Пико делла Мирандола критикует некоторые основные источники астрологической магии Возрождения: такими «источниками» могут быть названы, например, Орфей (значимая фигура у многих авторов от

Фичино до Фабио Паолини), Прокл, Аль-Кинди, Роджер Бэкон, «Пикатрикс», Пьетро д'Абано. Особенно интересно опровержение теории звездного излучения Аль-Кинди (см.: *De rerum praenotione*, VII, 6; *Opéra*, II, p. 651, *apud* Walker, p. 149–150). Как известно, Аль-Кинди утверждал, что все предметы в этом мире создают излучение, которое, будучи внутренне направленным, становится фантазийным аппаратом воспринимающего: *Imaginationem deinde ponit radios habere, mundi radiis appprime conformes, quod fieri ut facultas ei sit in rem extrariam imprimere, quodque in ea concipitur actualem, ut inquit, existentiam habere in spiritu imaginario, qua propter extra produci posse quod conceptum est [...]. Multa hic falsa, multa impossibilia, neque enim insunt imaginationi quos fingit radii: Sed quicquid exit ab homine, ex corporeis spiritibus provenit, quibus tanquam instrumentis utitur anima: eo autem impensius feruntur, et quodammodo proiicitur, si vehemens desiderium fuerit.* [Он утверждает, что воображение обладает лучами, очень похожими на те, что мы видим, дабы у него была сила отпечататься в предметах внешнего мира, утверждая, что реальное существование образы его имеют в воображаемом духе, благодаря чему может проявиться то, что в нем замыслено. Многое здесь говорится им неверно, многое невозможно, и нет у воображения выдуманых им лучей. Но то, что исходит от человека, переходит от вещей телесных к бестелесным духовным сущностям, которые находятся на службе у души, именно так образы переносятся и направляются в соответствии с ее сильным желанием.] Джанфранческо Пико не отрицает существование пневмы; но не признает за ней свойство источать фантастические импульсы, которые кто-либо может уловить. Опровергая теорию Аль-Кинди, он относит распространение флюидов к явлению физического порядка: существуют, — говорит он, — формы выражения чувств, порождающие флюиды, как от страстного желания из-

вергается семя, а гневный взгляд заставляет цепенеть. Но *транзитивный* эффект при этом весьма слаб и зависит от многих условий, из которых особенно важны предрасположенность индивида и расстояние между источником и воспринимающим.

Отрицание магии как таковой у Джанфранческо Пико делла Мирандола имеет рациональную основу и представляет собой критику оккультизма, так сказать, «изнутри». Принцип, требующий, чтобы автор фантазийного действия, как и воспринимающий, были убеждены в его полноценности, оборачивается против себя: выходит, что магия имеет силу лишь в крайне редких случаях.

Аналогичного подхода, с множеством оговорок в вопросах действия магии, но в сущности еще более скептического, придерживается Пьетро Помпонацци, болонский ученый, автор труда *De naturalium effectum causis, sive de Incantationibus, Opus abstrusionis plenum* [«О причинах природных влияний, или О заклинаниях. Работа, полная сокрытого»], написанного в 1520 году и опубликованного в 1556-м в Базеле с примечаниями Гульельмо Гратароло, лекаря, известного главным образом благодаря своему интересу к алхимии (он издал весьма внушительный — без преувеличения — сборник, озаглавив его *Verae Alchemiae artisque metallicaе, citra enigmata, doctrina, certusque modus* [«Учение истинной алхимии и искусства производства металлов, лишенное тайн, и верный способ...»], Базель, 1561, в двух томах по 244 и 299 страниц, in-4°).

Помпонацци полагает, что заклинания и знаки обладают реальной силой, которую придает им *vis imaginativa* [сила воображения]. Но если адресат перестает в них верить, то влияние прекращается, поскольку разум воспринимающего не будет подчиняться влиянию манипулятора. Вот почему действенность магии обусловлена простоду-

шием, изначальной верой — иначе она бессильна: *Puto in causa esse vehementem fidem habitam verbis illis, non minus ex parte praecantati quam praecantantis: ex qua fide maior et potentior fit evaporatio ratione praecantantis, et melior dispositio ex parte praecantati* [Думаю, что причиною является горячая вера, подкрепленная словами, не в меньшей степени заклиняющего, чем заклиняемого, благодаря этой вере сильнее и больше исходит магического замысла со стороны заклиняющего и лучше предрасположен к его восприятию заклиняемый] (*op. cit.*, p. 93–94, цит. по: Walker, p. 109). Но этим Помпонацци не ограничивается; как и Бруно, чьи идеи вполне могли на него повлиять, он считает, что религия — только форма магии. В некотором смысле Помпонацци идет дальше Бруно: он выводит своеобразную теорию интегрального *историзма*, как у Бенедетто Кроче, особенно в тезисах, касающихся истории религий и подсказанных этнологом Эрнесто де Мартино (*Il mondo magico*, Turin, 2<sup>e</sup> éd., 1973). Принципиальный вывод из магических и астрологических теорий, по мнению Помпонацци, в том, что не бывает всеобъемлющих и незыблемых религий: любая из них существует лишь некоторое время, религиозная символика становится действенной на определенный срок, пока звезды не перестанут наполнять ее силой и значимостью. Поэтому только благодаря звездам крест и имя Иисуса влияют на все сущее: иначе они тут же перестанут творить чудеса. «Согласно этой теории, орфические гимны в христианскую эпоху уже ни на кого не воздействуют» (Уокер, с. 110), и тот же закон распространится на христианские символы, как только появится новая религия.

Принципы интегрального историзма Помпонацци лишь отчасти прослеживаются у Бруно: можно возразить, что Господь един и все мировые религиозные учения перекликаются. Доктрина «изначального откровения» счита-

лась необычайно авторитетной, ведь сформулировал ее сам Августин. Ее влияние прослеживается даже у первых представителей голландской феноменологии религии — Пьера Даниеля Шантепи де ла Соссе и Корнелиса Петруса Тиле, а в начале XX века ее подхватит преподобный отец Вильгельм Шмидт и последователи его школы в Вене. Поэтому концепция Помпонацци останется обособленной, и в наши дни к ней будет обращаться разве что де Мартино в рамках эмпирической антропологии. Подход Помпонацци критиковал Мирчу Элиаде (см. его работу «Аспекты мифа»), который, придерживаясь позиций религиозной феноменологии, пожалуй, принадлежит к иной школе и разделяет воззрения Вильгельма Шмидта, за исключением подхода к фидеизму. Помпонацци, по сути, высказал возрожденческую логическую теорию космических циклов; но он также разделял представление о неизменном развитии человечества, ведь иначе ему, как языческому философу Цельсу, пришлось бы признать, что «когда звезды после долгого времени начинают влиять друг на друга так же, как во времена Сократа, нужно, чтобы Сократ вновь родился от тех же родителей и прошел через те же процедуры — был обвинен Анитом и Мелетом и приговорен к смерти ареопагом» (см.: Origène, *Contre Celse*, V, 21, 3–7, éd. Borret, vol. III, p. 66; см. наши статьи «Великий год переселения душ» в: U. Bianchi [éd.], *Actes du colloque sur la sotériologie des cultes orientaux dans l'Empire romain*, Leiden, 1982, и «Время с лица и с изнанки» в: *Le Temps chrétien, des origines au Moyen Age*, Paris, 1984, p. 57–61).

# ПРИЛОЖЕНИЕ XI

## (К ГЛАВЕ III)

### ЭРОС, НАШИ ДНИ

Поскольку всякая культура — это манипулирование фантастическим, было бы любопытно, без сомнения, рассмотреть какие-нибудь эротические фантазмы, которые используются современной культурой. Они есть на любой вкус — от фильмов ужасов до любовных романов, а для того, кто не найдет ничего для себя подходящего в нашей культуре, от «Науки любви» Овидия до извращений маркиза де Сада и Захер-Мазоха, отыщется широкая гамма экзотической продукции, от индийского тантризма до изысканной и утонченной китайской техники любви.

Распространение эротических изображений и их доступность достигли беспрецедентного уровня. То, что некоторые до сих пор ставят в упрек нашему излишне терпимому законодательству, сделалось все более насущной потребностью времени. Для множества маргиналов больших городов, работающих и безработных, эмигрантов и не только, дешевые эротические фантазмы превратились в нечто вроде духовного хлеба насущного. Воображение слишком слабое, чтобы дать удовлетворение, конкретный объект не слишком сговорчив, недоступен, совершенно не такой, каким предстает в тайных фантазиях субъекта. Единственное решение, чтобы примирить и соединить обоих, — это переместить эротический процесс в некое переходное про-

странство, которое будет по-своему «объективным», ино-  
родным по отношению к свойствам и импульсам самого  
субъекта, но в то же время отвечающим его ожиданиям.

Разумеется, исходная точка этого процесса — безгра-  
ничная фрустрация: проникнуть в фантастическое про-  
странство в большинстве случаев означает, что реальное  
утоление желания недостижимо. Изначальным чувством  
«потребителя» фантазмов по отношению к этим самым  
фантазмам (которые якобы представляют собой объект)  
будут ненависть и желание мести: возможность завладеть  
фантазмом и наказать его станет своеобразной компенса-  
цией за реальные унижения, которым регулярно подвергал  
его несговорчивый объект. Это источник всех фантазмов,  
в большинстве своем садистских (а также возможность по-  
лучить новую женщину, механическую и электрическую,  
которая занимает место настоящей женщины, слишком  
заурядной и вульгарной).

С другой стороны, отношение субъекта к объекту и пред-  
ставляющему его фантазму двойственно: он очень взвол-  
нован, он готов ему покориться и повиноваться, что может  
приобретать вполне невинные формы, но также способен  
привести к развитию мазохистского сценария.

В-третьих, существует эротическая мифология, соответ-  
ствующая, вероятно, некой древней культурной структуре,  
которая внутри фантастического повествования формиру-  
ет устойчивую модель: объект (женщина) представляется  
в опасной ситуации, а субъект (мужчина), идентифицирую-  
щий себя с фантазмом эроса (героя), приходит ей на по-  
мощь. Благодарный фантазм-женщина вознаградит героя,  
уступив, отдавшись ему. Этот сценарий допускает *полное*  
удовлетворение, равное по силе ощущениям от садистских  
фантазий. Более того, ситуация, когда женщина оказыва-  
ется в опасности, предполагает насилие по отношению

к ней, набросился ли на нее неведомый монстр, терзают ли дикари, а может, мучает соперница, желающая ей зла, или на нее напали негодяи. Но герой неизменно придет на помощь.

Разумеется, в борьбе создателей фантазмов против сдерживаний и запретов этот стереотип будет преодолен. Безграничная свобода наводнила рынок разного рода эротическими изображениями. Адресованные разным потребителям, они должны удовлетворить всю гамму возможных интересов. Есть буржуазные фантазмы, есть те, что удовлетворяют самые странные психологические потребности, есть фантазмы для любителей непристойностей и извращений.

Приоритет в этой области принадлежит комиксам. Не требуя дорогостоящих технических затрат, они, невзирая на любые запреты, могут позволить себе совместить эффекты *хоррора* с порнографией. Женский персонаж часто оказывается вампиром (Вампирелла, Блакула и т. д.) все, что нужно субъекту, чтобы ощущать себя жертвой. К этому жанру принадлежат и многочисленные комиксы, в которых героиня недоступна, самодостаточна или преисполнена злобы.

В создании фантазмов допустима вся гамма эротических компенсаций. Эта беспрецедентная свобода все дальше и дальше отодвигает порог, за которым наступает утоление желания, хотя прежде казалось, что порог уже достигнут. Превратившись в отрасль промышленности, подчиняющуюся законам рынка, эротическое изображение все чаще сталкивается с конкуренцией, что предполагает дальнейшие — все более бесплодные — поиски непристойного.

Кроме того, сексуальная свобода и борьба против запретов и ограничений привели к тем же результатам во всех областях этой индустрии. В Германии в последнее время большим успехом пользовался автобиографический роман



Юдит Хофман «Соня», в котором рассказывается об опыте лесбийской любви с калекой, которая в финале кончает жизнь самоубийством. (Это «самоубийство секса», — сказал бы какой-нибудь американский писатель, отметивший серьезную социальную и психологическую значимость проблемы.) Все, что рассказывает Юдит Хофман, вероятно, достоверно. Но еще Аристотель учил нас, что функция литературы, в отличие от функции истории, состоит в том, чтобы описывать не реальность, а правдоподобие фактов. В наши дни урок Аристотеля забыт.

Без всякого сомнения, индустрия эротического изображения требует самого внимательного психосоциологического исследования. Но хотя данная область в огромной степени зависит от законов коммерции, есть все основания полагать, что эротизм человека остается неизменным вплоть до наших дней.

В этом смысле весьма характерен опыт французского писателя Пьера Буржада, который, в сущности, не что иное, как опыт Марсилио Фичино и платоников: проникновение фантазма в «духовный аппарат» человека через коридор зрения. Вот, что вполне в духе Петрарки, отвечает писатель на вопрос Э. Александра в интервью журналу «Мари-Клэр» (июль 1980, с. 31):

«В ответ на ваш вопрос („Что мужчины находят эротичного в женщине?“) проще всего было бы сказать: у женщины эротичны волосы. Эротичен лоб. Эротичны уши. Эротичны глаза. Эротичны щеки (впалые). Эротичен нос. Эротичен лоб. Эротичны зубы. Эротичен язык. Эротичен голос. Эротична шея. Эротичны ключицы. Эротичны руки. Эротичны запястья. Эротичны ладони. Эротичны подмышки. Эротична талия. Эротична спина. Эротичны ягодицы. Эротичен живот. Эротичен лобок. Эротично влагалище. Эротичны бедра. Эротичны колени.

Эротичны ноги. Эротичны лодыжки. Эротичны ступни — я прошу прощения у тех частей тела, которые я не упомянул. (Кстати, забыл сказать, помимо прочего, о запахе женщины — или духах — это, разумеется, очень эротично.)

И все это проходит через взгляд. Глаза женщины — это длинные разноцветные коридоры [...], которые ведут (иногда) к ее мозгу, а уж он предоставляет доступ ко всему остальному. По моему мнению, нет ничего эротичнее этого коридора, совершая это путешествие (или прогулки взаимных взглядов, ведь путешествие не всегда оказывается долгим), прежде чем дойти туда, куда женщина хочет, чтобы он дошел (открывая ему те коридоры, какие может по своему усмотрению держать открытыми, приоткрытыми или закрытыми), мужчина постигает эротику».

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ДЛЯ РЯДА УПОМЯНУТЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ\*

<i>Ad. Aen.</i>	Комментарий Сервия Гонората к «Энеиде» Вергилия ( <i>Ad Aeneidem</i> )
<i>Adu. haer.</i>	«Против ерисей», труд Ириния Лионского ( <i>Adversus Haereses</i> )
<i>Aëtius. Placita</i>	Аэций. «[Излюбленные] мнения философов» ( <i>Placita philosophorum</i> )
<i>Agrip. De occ. phil.</i>	Корнелий Агриппа. «Об оккультной философии» ( <i>De occulta philosophia</i> )
<i>Epistolae</i>	Корнелий Агриппа. Письма
<i>Arist. De anima</i>	Аристотель. «О душе» ( <i>De anima</i> )
<i>Problemata</i>	Приписываемый Аристотелю популярный в Средние века перипатетический «катехизис», состоящий из ответов на вопросы ( <i>Problemata</i> )
<i>Ascl.</i>	Трактат «Асклепий» ( <i>Asclepius</i> ) из Герметического корпуса ( <i>Corpus hermeticum</i> ).
<i>Brun.</i>	
<i>Theses de magia</i>	Джордано Бруно. «Тезисы о магии»
<i>De magia</i>	Трактат «О магии»
<i>De vinculis</i>	Трактат «О связях в общем»
<i>Calc.</i>	
<i>Comm. in Timaeum</i>	Халкидий. «Комментарий к Тимею»

---

\* Составил Матвей Фиалко.

<i>Cic. De divinatione</i>	Цицерон. «О прорицании» ( <i>De divinatione</i> )
<i>Cusan.</i>	
<i>De docta ignorantia</i>	Николай Кузанский. Трактат «Об ученом незнании» ( <i>De docta ignorantia</i> )
<i>Idiota de mente.</i>	Диалог «Простец об уме» ( <i>Idiota de mente</i> )
<i>Epict. Diss.</i>	Эпиктет. «Беседы» ( <i>Dissertationes</i> )
<i>Ficin.</i>	
<i>Comm. in Parm.</i>	Марсилио Фичино. Комментарий к платоновскому «Пармениду»
<i>Comp. in Timaeum</i>	Сводный комментарий к платоновскому «Тимею» ( <i>Compendium in Timaeum</i> )
<i>De vita coel.</i>	«О стяжании небесной жизни» ( <i>De vita coelitus comparanda</i> ), третья часть его работы «О жизни» ( <i>De vita</i> )
<i>Sopra lo amore</i>	Итальянский перевод работы Фичино «О любви»
<i>Theol. plat.</i>	«Платоновское богословие» ( <i>Theologia platonica</i> )
<i>Hildegardis.</i>	
<i>Causae et curae</i>	Хильдегарды. «Причины болезней и их лечения»
<i>Honor. Phil. Mundi</i>	Гонорий Августодунский. «Четыре книги о философии вселенной» ( <i>De philosophia mundi</i> )
<i>Iambl.</i>	
<i>De mysteriis egypt.</i>	Ямвлих. Трактат «О египетских мистериях» ( <i>De mysteriis egyptorum</i> )

## ПРИЛОЖЕНИЯ

<b>Liber de spiritu et anima</b>	«Книга о духе и душе» (Liber de Spiritu et Anima), приписываемая в Средние века Августину, авторство которого со времени Фомы Аквинского подвергалось сомнению; долгое время считалась трудом жившего в XII в. монаха Альхера из Клерво; сейчас трактат рассматривается скорее в качестве компиляции разнообразных источников, в том числе и работ Августина.
<i>Macrob.</i> <b>Comm. in somn. Scip.</b>	Макробий. Комментарий к «Сну Сципиона» из трактата Цицерона «О государстве»
<i>Melancht.</i> <b>Liber de anima</b>	Филипп Меланхтон. «Книга о душе»
<i>Nider.</i> Formicarius	Иоганн Нидер. «Муравейник» (Formicarius)
<b>Picatrix</b>	Латинский перевод трактата «Пикатрикс», приписываемого Гермесу Трисмегисту
<i>Plut.</i> De def. oracul.	Плутарх. «Об упадке оракулов» (De defectu oraculorum)
<b>Quaest. conv.</b>	«Застольные беседы» (Quaestiones convivales)
<i>Synes.</i> De insomniis	Синезий Киренский. Трактат «О сновидениях» (De insomniis)
<i>Trit.</i> Antipalus.	Иоганн Тритемий. «Противник колдовства» (Antipalus maleficiorum)

# ПРИМЕЧАНИЯ

## ВВЕДЕНИЕ

- <sup>1</sup> См.: *Merton Robert R. Science, Technology and Society in seventeenth Century England*. New York, 1970.
- <sup>2</sup> Это положение изложено Максом Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (М.: Российская политическая энциклопедия, 2006).
- <sup>3</sup> См.: *Фейерабенд П. Против метода: Очерк анархистской теории познания* / Пер. с англ. А. Никифорова. М.: АСТ, 2007; и: *Feyerabend P. Science in a Free Society*, Londre, 1982. См. также: *Duerr H. P. Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*. 2 Bd. Frankfurt, 1980. В своей замечательной книге «Traumzeit» (*Duerr H. P. Traumzeit. Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivisation*. Frankfurt, 1978) Дюрр встает на сторону Фейерабенда в интерпретации феномена колдовства.

## ГЛАВА I

- <sup>1</sup> Благодаря влиянию В. Йегера долгое время принято было считать, что именно Диоклес из Каристы руководствовался теориями Аристотеля; доказав, что Диоклес был современником, а то и предшественником Аристотеля, А. Кудлиен заставил посмотреть на проблему по-другому: см.: *Kudlien F. Probleme um Diokles von Karystos* [1963] // *Antike Medezin* / Flashar H (Hg.). Darmstadt, 1971. S. 192–201. Что касается Курта Поллака (см.: *Pollak K. Die Heilkunde der Antike, Wissen und Weisheit der alten*

Ärzte. Bd. II. Düsseldorf – Wien, 1969), он охотно признает, что, по всей вероятности, Диоклес был младшим современником Платона и тоже, как и последний, находился под глубоким влиянием Филистиона, сицилийского врача, обосновавшегося в Афинах. Благодаря Диоклесу Аристотель также познакомился с Эмпедокловой медициной.

<sup>2</sup> Интеллект тоже *phantasmatis*: см.: *Arist. De anima*, 432a, 428b.

<sup>3</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии* / Пер. С. Еремеева. Киев: Эльга, Ника-центр, 2002. I, 89 аI. Странно, что в своей книге об искусстве памяти (*Yates F. A. The Art of memory*. 1966) Ф. А. Йейтс забывает процитировать этот пассаж Фомы Аквинского. К тому же перевод слова *phantasma* у Аристотеля как *mental picture* [мысленный образ] представляется нам неудачным.

<sup>4</sup> Истинная или ложная надежда? Историк должен воздерживаться от оценочных суждений. Однако большинство историков науки — даже самые опытные — впадают в другую крайность, отказывая науке эпохи Возрождения во всякой «потребительной стоимости». Ближе к концу книги мы поговорим о неуместности такого понятия, как «потребительная стоимость». Здесь же достаточно будет уточнить, что проблемы пред-современной науки коренятся не в ее внутренних дефектах; речь идет о закрытой системе, которая, даже лишенная абсолютной потребительной стоимости, все равно действует, несмотря на ошибочность ее предпосылок: с гносеологической точки зрения, за ней следует признать *относительную* потребительную стоимость, которая по своим результатам равноценна стоимости любой другой научной системы, включая современную.

<sup>5</sup> Об Эмпедокле и его лечении каталепсии см. нашу статью: *Culianu I. P. Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco* // *Studi Storico-Religiosi*. Roma, 1980. IV. 2. P. 287–303, главным образом р. 293–294. К этому следовало бы добавить другие замечания в нашем исследовании *Culianu I. P. Psychanodia I. A survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*. Leiden, 1983.

- <sup>6</sup> См. нашу статью *Culianu I. P. Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento* // *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. Turin, 1981. № 17. P. 360–408, главным образом p. 373–372.
- <sup>7</sup> Исчерпывающее изложение этих теорий содержится в прекрасной работе Жерара Вербека: *Verbeke G. L'Evolution de la doctrine du pneuma du stoicism à Saint Augustin*. Paris-Louvain, 1945. P. 13–215; и в более недавней работе: *Putscher M. Pneuma, Spiritus, Geist*. Wiesbaden, 1973.
- <sup>8</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 14; *Pollak M. Op. cit.* P. 140.
- <sup>9</sup> О влиянии «Corpus hippocraticum» на теории, сформулированные Платоном в его «Тимее», см. прекрасную работу: *Olerud A. L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951.
- <sup>10</sup> См.: *Aëtius. Placita*. IV, 19, 1.
- <sup>11</sup> См. примеч. 1, выше. Характеристики данной проблемы компетентно исследуются в вышеупомянутой (примеч. 1) статье Кудлиена.
- <sup>12</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 76.
- <sup>13</sup> Сравнение принадлежит: *Calc. Comm. in Timaeum*, CCXX (см. издание J. Y. Waszink). Формула *typosis en psyche* принадлежит Зенону; см.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 32.
- <sup>14</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 74; *Aëtius. Placita*. IV, 15, 3.
- <sup>15</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 75; а также исследование Дж. Агамбена (*Agamben G. Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turin: Einaudi, 1977) «Станцы. Слово и фантазм в культуре Запада» / Пер. с ит. Б. Дубина // *Искусство кино*. 1998. С. 141–155. О книге Агамбена в целом см. нашу рецензию в миланском журнале *Aevum*. 1980, № 54. 2. P. 386b–387b.
- <sup>16</sup> *Epict. Diss.*, II, 23, 3. См. также: Плутарх из Херонеи, платоник, современник стоика Эпиктета, в его *Plut. Quaest. conviv.*, V. 7.
- <sup>17</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 214–215.
- <sup>18</sup> О работах Галена и латинских переводах *materia medica arabe* см.: *Campbell D. Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*. 2 vol. Londre, 1926; главным образом 2-й том.
- <sup>19</sup> См. нашу рецензию на Бартоломея Английского, *On the Properties of Soup and Body. De proprietatibus rerum libri III et IV*



- (Bibl. nationale, ms. Latin 16098) / Ed. R. James Long. Toronto, 1979) в журнале «Эвум»: *Aevum*. № 54 (1980), с. 391b–392b.
- <sup>20</sup> Недавнее издание Р. Джеймса Лонга включают в себя лишь III и IV книги энциклопедии Бартоломея, составленные по копиям рукописей произведения, которые принадлежали двум докторам Сорбонны, Пьеру Лиможскому и почетному доктору Годфруа де Фонтен.
- <sup>21</sup> Переведено на латынь Марком Толедским в первой половине XII века; см.: *Campbell D.* Op. cit. Vol. I. P. 61–63.
- <sup>22</sup> Классификация Бартоломея меняется в зависимости от глав; та, которой придерживаемся мы, представляется наиболее логичной.
- <sup>23</sup> Разного рода романтические обобщения сделали из Возрождения определенную эпоху всемирной истории, лишенную собственной «сущности», которая отличается, к примеру, от «сущности» средневековья или Реформаторства. Протестуя против этой концепции, Этьен Жильсон утверждал, что культурная категория Возрождения, какой она была описана у Симонди, Мишле и Буркхардта, могла быть применима к культуре XI века. «Нет ни „сущности“ Средних веков, ни „сущности“ Возрождения, — делал он вывод, — вот почему дать определение невозможно» (*Heloïse et Abélard. Etudes sur le Moyen Age et l'humanisme*. Paris, 1938, p. 164). Эрнст Кассирер отвечал ему несколько лет спустя: «Историк идей не задается вопросом, какова *субстанция* некоторых идей. Он спрашивает себя, какова их *динамика*» (*Cassirer E.* Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance, в: *Journal of the History of Ideas*. № 4. 1943. P. 49–56).
- <sup>24</sup> По-французски, по-английски и по-немецки слово «Возрождение» применимо именно к этому периоду; здесь необходимо уточнение: «XII века». А у итальянских историков имеются два слова, чтобы различить два периода: *la Rinascita (romanica)* и *il Rinascimento*. Здесь речь идет именно о *la Rinascita* и его значении для четкого прояснения содержания *il Rinascimento*.
- <sup>25</sup> Об отношениях между Фичино и юным Г. Кавальканти см. замечательное исследование: *Marcel R. Marsile Ficin* (1433–1499).

- Paris, 1958; лаконичное и точное исследование Андре Шастеля (рус. пер.: «Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного: Очерки об искусстве Ренессанса и неоплатоническом гуманизме»; М., СПб., 2001).
- <sup>26</sup> Мы займемся этой проблемой позже (см. Главу III, I).
- <sup>27</sup> См. нашу рецензию на: *Boase R. The Origin and Meaning of Courtly Love, A Critical Study of European Scholarship.* Manchester, 1977, в: *Aevum.* 1981. № 55. Р. 360а–363а; главным образом р. 360b–361b.
- <sup>28</sup> Сицилийская поэтическая школа сформировалась при дворе Фридриха II, предоставившего убежище многим провансальским трубадурам, которых преследовала Церковь, обвиняя в скрытой поддержке учения катаров. Так что между провансальской поэзией и итальянской *Dolce Stil Nuovo* существует неявная связь.
- <sup>29</sup> Наше изложение, весьма краткое, если не сказать, схематичное, в данном случае ограничится стремительным экскурсом в область эротических теорий XII и XIII веков. Это почти безнадежный демарш — учитывая объем материала на эту тему и его значение для той эпохи, — его оправдывает лишь то, что совсем не затронуть этот сюжет в данной книге было невозможно.
- <sup>30</sup> См.: *Roux J.-P. L'Islam en Occident. Europe-Afrique.* Paris: Payot, 1959. Р. 33.
- <sup>31</sup> Об учении богомилов см.: *Obolensky D. The bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism.* Twickenham, 1972; об общих чертах в учениях катаров и манихейцев см.: *Söderberg H. La Religion des cathares.* Uppsala, 1949; о доктрине богомилов см.: *Puech H.-Ch., Vaillant A. Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre.* Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1945. Об учении богомилов в свете средневековых «ересей» см.: *Lambert M. Medieval Heresy.* Londres, 1977. Р. 12–13. Для истории богомилов в Византии очень важна работа: *Gouillard J. Le Synodikon de l'orthodoxie. Edition et commentaire // Travaux et Mémoires du Centre de recherché d'histoire et civilization byzantines.* Paris, 1967. № 2 (главным образом р. 228).

- <sup>32</sup> Похоже, отныне эта теория доказана: см.: *Lambert M.* Op. cit. P. 32.
- <sup>33</sup> См.: *Lambert M.* Op. cit. P. 26–27.
- <sup>34</sup> Ibid. P. 28.
- <sup>35</sup> Ibid. P. 49–54.
- <sup>36</sup> Ibid. P. 55.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 109. Исследования в области учений катаров во Франции развиты настолько, что мы ограничимся здесь упоминанием маленького шедевра Рене Нелли (René Nelli) «Dictionnaire des hérésies méridionales» (Toulouse, 1968), работы, крайне полезной для непросвещенного читателя. В ней содержится информация, лаконичная, но очень точная, обо всех ересях Южной Европы, их истории и доктринах.
- <sup>38</sup> *Guidonis B. Practica inquisitionis heretice pravitatis.* Paris, 1886. P. 130.
- <sup>39</sup> Гражданских властей этой касалось тоже, поскольку «совершенные» в день *consolamentum* («церемонии утешения») давали обет никогда не приносить клятвы (*quod non jurarent*) и также никогда никого не убивать (*nullo casu occidendum*), что фактически означало отказ от военной службы. Впрочем, это позволяло катарам утверждать, что все «проповедники Креста» — убийцы (*quod predicators Crucis sunt omnes homicidae*).
- <sup>40</sup> *Boase R.* Op. cit. P. 79, со ссылкой на: *Vadet J.-Cl. L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire.* Paris, Maisonneuve-Larose, 1968.
- <sup>41</sup> *Boase R.* Op. cit. P. 78–79.
- <sup>42</sup> См.: *Corbin H. Histoire de la philosophie islamique.* Paris, 1964. P. 282.
- <sup>43</sup> См.: *Massé A. Anthologie persane.* Paris, 1950. Cf.: *Asín-Palacios M. El Islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenaravi de Murcia.* Madrid, 1931. P. 83–84.
- <sup>44</sup> См.: *Corbin A. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.* Paris: Frammarion, 1975. P. 110–111.
- <sup>45</sup> Ibid. P. 112.
- <sup>46</sup> Ibid. P. 113–114.
- <sup>47</sup> *Asín-Palacios M.* Op. cit. P. 52–54.

- <sup>48</sup> По поводу суггестивных заклинаний в куртуазной любви читатель всегда может воспользоваться прекрасной книгой: *Rougemont L. D. de. Amour et l'Occident. Paris: Plon, 1972.*
- <sup>49</sup> *Capellani A., Francorum R. De Amore libri tres / Recensuit. E. Trojel, Munich, 1964 (1892).* Трактат был написан в 1170 г. (см.: *Ibid.* P. V).
- <sup>50</sup> См.: *Agamben G. Op. cit. P. 21, 133 (n. 1).* О *amor hereos* см. следующую сноску.
- <sup>51</sup> *Boase R. Op. cit., Appendice I, 2, p. 132–133, с библиографией.* Обратите особое внимание на исследование: *Livingstone Lowes J. The Loveres Maladye of Hereos // Modern Philology. 1913–1914. № 11. P. 491–546.* См. также: *Crohns H. Zur Geschichte der Liebe als «Krankheit» // Archiv für Kultur-Geschichte. Berlin, 1905. № 3. S. 66–86.* Традиция описания любовного синдрома восходит к греческому врачу Орибазису (около 360 г. н. э.), чей труд был дважды переведен на латынь, в VI и в X вв.
- <sup>52</sup> Эту гипотезу разделяет R. Boase; см. также трактат Фичино «О любви» (*Sopra lo amore. VI, 5*): *Ficino M. Sopra lo amore o ver' Convito di Platone / G. Ottaviano. Milan, 1973. P. 90.*
- <sup>53</sup> Этой гипотезы придерживается Дж. Агамбен.
- <sup>54</sup> Эта традиция становится общим местом неоплатоновской демонологии, где *héros* всегда упоминаются наряду с богами и демонами. См. ниже, гл. VII, 1.
- <sup>55</sup> *Hildegardis. Causae et curae, цит. по: Agamben G. Op. cit. P. 20.*
- <sup>56</sup> *Ficino M. Sopra lo amore. VI, 9 (Sopra lo amore / G. Ottaviano. P. 100): Le guali cose osservando gli antichi medici dissono lo Amore essere una spezie di umore malinconico, e di pazzia: e Rafis medico comandd che e si curasse per il coito, digiuno, ebrieta e esercizio.* [«Кои вещи наблюдая, древние врачи говорили, что любовь является видом меланхолии и безумия, и врач Рафис требовал, чтобы она лечилась совокуплением, голодом, опьянением и спортивными упражнениями».]
- <sup>57</sup> *Melancht. Liber de anima, цит. по: Agamben G. Op. cit. P. 22, n. 1.*
- <sup>58</sup> О жизни и трудах Бернара де Гордона см.: *Demaïte L. E. Doctor Bernard de Gordon, Professor and Practitioner. Leiden, 1980.*
- <sup>59</sup> Цит. по: *Lowes J. L. Op. cit. P. 499–501.*
- <sup>60</sup> Цит. по: *Ibid. P. 52–53.*

- <sup>61</sup> *Asín-Palacios M.* Op. cit. P. 51.
- <sup>62</sup> См. нашу работу: *Culianu I. P.* Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi. Vol. I. Messina, 1981. P. 126.
- <sup>63</sup> Poeti del Duecento / A cura de G. F. Contini. Vol. I. Milan–Naples, 1960. P. 49.
- <sup>64</sup> *Agamben G.* Op. cit. P. 94, n. 1.
- <sup>65</sup> Ibid. P. 94–95.
- <sup>66</sup> О духе у Данте см.: *Klein R.* Spirito peregrine, in: La Forme et l'intelligible. Paris: Gallimard, 1970. P. 32–64.
- <sup>67</sup> Об эротическом значении *significatio passiva* см. наше исследование: *Culianu I. P.* Les fantasmes de l'éros chez M. Eminescu // Neophilologus. 1981. P. 229–238.
- <sup>68</sup> «*Heliostatic is a better word since Copernicus did not place the sun exactly at the center*» [«Гелиостатическая — более удачный термин, так как Коперник не помещал Солнце непосредственно в центр (Вселенной)»] (*Debus A. G.* Man and Nature in the Renaissance. Cambridge, 1978. P. 81).
- <sup>69</sup> См.: *Henninger Jr. S. K.* Phythagorean Cosmology and the Triumph of Heliocentrism // Le Soleil à la Renaissance. Science et mythes. Bruxelles–Paris, 1965. P. 35–53.
- <sup>70</sup> См. замечательную статью: *Flamant J.* Un témoin intéressant de la théorie héliocentrique d'Héraclite du Pont. Le ms. Vossianus lat. 79 q-to de Leyde // Hommage à M. J. Vermaseren / Boer M. B. de; Edridge T. A (eds.). Leiden, 1978. P. 381–391; см. также: *Culianu I. P.* Ordine e disordine delle sfere // Aevum. 1981. № 55. P. 96–110.
- <sup>71</sup> См.: *Culianu I. P.* Démonisation du cosmos et dualisme gnostique // Revue de l'histoire des Religions. 1979. № 196. P. 3–40.
- <sup>72</sup> См. заметки М. de Gandillac // Le Soleil à la Renaissance, p. 58.
- <sup>73</sup> *Cusan.* De docta ignorantia. II, 12. См. *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927.
- <sup>74</sup> Имя Николая Кузанского лишь единожды упоминается в работе — хотя и весьма значительной — Марсилио Фичино, и то в искаженном виде: «*Nicolaus Caisius Cardinal*», см.: *Cassirer E.* Op. cit. P. 76. Это свидетельствует о том, что Фичино его не читал.
- <sup>75</sup> См. Ibid. P. 74–80.

<sup>76</sup> См.: *Debus A.G.* Op. cit. P. 92–95.

<sup>77</sup> Ibid. P. 133.

<sup>78</sup> См.: *Gundel W., Gundel H. G.* Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

## ГЛАВА II

<sup>1</sup> Мы использовали следующие издания Фичино: *Opera omnia* / Ed. de Bâle. 1576, 2 vol. в: *Monumenta politica et philosophica rariora*. 2 vol. Turin, 1962. Что касается «Платоновской теологии», мы использовали два издания: двухтомное издание Michele Schavone (Bologne, 1965), где, к сожалению, пропущены некоторые особенно важные для нашего исследования главы, и тоже неполное, но гораздо лучшее издание Raymond Marcel (Paris, 1964). Что касается «Комментариев к „Пиру“» или трактата «О любви», нам пришлось выбирать между двумя изданиями: французское издание Raymond Marcel (Paris, 1956) и более недавнее, итальянское издание: *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone. Comento di Marsilio Ficino Fiorentino sopra il Convito di Platone*, Milan, 1973. Большинство цитат даются по последнему изданию. Что касается трактата «De vitus coelitus comparanda» («О стяжании жизни с небес»), чей подробный анализ будет дан во второй части этой работы, мы обращались ко многим изданиям: *Oeuvre*. Vol. I. Bâle, 1561; *Oeuvre*. Vol. I. Bâle, 1576; Venise, 1498, последнее было воспроизведено недавно стараниями Martin Plessner и F. Klein-Franke (*Marsilius Ficinus. De Vita libri tres* / Kritischer Apparat, erklärende Anmerkungen, Namenregister und Nachwort von Martin Plessner. Nach dem Manuskript ediert von F. Klein-Franke, Hildesheim-NewYork, 1978. См. также нашу рецензию в: *Aevum*. № 54 (1980). Наконец, последнее используемое здесь издание является одним из трактатов по медицинской астрологии, приложением к работам Иоганна Вирдунга из Хассфурта, состоящим в переписке с аббатом Тритемием (*Ioannis Hasfurti Medici ac Astrologi Praesrantissi-*

mi De Cognoscendis et medendis morbis ex corporum coelestium positione lib. III. Cum argumentis et expositionibus Ioannis Paulli Gallucij Saloensis..., Venetiis, Ex Officina Damiani Zenarij, 1584, f. 118 r sq.). Поскольку в целом издание Plessner показалось нам самым удобным (хотя и оно во многих местах некорректно и невразумительно), в большинстве случаев мы пользовались именно им. Вот почему мы не стали давать ссылки на страницы (поскольку они не пронумерованы), цитируя в тексте статью, отрывки из которой мы перевели. Переводы «Платоновской теологии» и «О любви», сделанные Реймоном Марселем, гораздо лучше наших. Если мы все же предпочли собственные переводы, так это оттого, что они приспособлены к концептуальному аппарату, используемому в данной книге. То же самое можно сказать про переводы трактата «О героическом энтузиазме» Джордано Бруно, с которым французский читатель смог познакомиться в издании Р.-Н. Michel; мы не воспользовались им лишь потому, что буквальный перевод подчеркивает некоторые технические термины, которые во французском переводе оказались искажены в угоду стилистическим изыскам. Во всяком случае, приходится признать, что наши переводы с латинского и итальянского, при всей их точности, лишены изящества; мы не стали бы их советовать читателю, те переводы, что уже существуют по-французски, гораздо лучше. Что касается технических подробностей, следует обратиться к данному изданию, чтобы понять их значение в культурном контексте эпохи.

Трактат «О здоровой жизни», из которой мы взяли этот отрывок, посвящен (дата отсутствует) Джорджио Антонио Веспуччи и Джованни Батиста Бонинсеня. Впервые он был опубликован во Флоренции в 1489 г. вместе с двумя другими трактатами «О жизни».

<sup>2</sup> Трактат посвящен *Serenissimo pannoniae Regi semper invicto* [Сиятельному непобедимому королю Венгрии (Матьяшу I Корвину; Хунъяди, 1443–1490)] (10 июля 1489). Предисловие содержит неизбежный панегирик монарху, а также астрологические предсказания его судьбы. За ним следует Обращение к читателю,

которое заканчивается «*Protestatio catholici auctoris*» [«Протестом автора-католика»], где есть такие слова: «*In omnibus quae hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo, quantum ab ecclesia comprobatur* [Во всем, что здесь или где-либо еще мною обсуждается, хочу заявлять лишь то, что одобряется церковью] (см. также нашу работу: *Culianu I. P. Magia spirituale*. Р. 368). Это засвидетельствование веры не избавило Фичино от некоторых неприятностей, но оно было необходимо...

<sup>3</sup> *Epict. Diss.*, II, 23, 3.

<sup>4</sup> См. *Agamben G. Op. cit.* Р. 119, n. 1.

<sup>5</sup> *Agrip. De occ. phil.* I, 65; cf.: *Pâques V. Les Sciences occultes d'après les documents littéraires italiens*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1971. Р. 155. По поводу «порчи» в концепции Ренессанса см. также: *Seligman S. Die Zauberkraft des Auges und das Berufen* (Haag, 1921). Похоже, автор не понял точного значения понятия духа у авторов Возрождения.

<sup>6</sup> *Pâques V. Loc. cit.*

<sup>7</sup> *Leonard de Vinci. Scritti letterari*. Milan, 1952, цит. по: *Pâques V. Op. cit.* Р. 156.

<sup>8</sup> В нашем изложении «Искусства памяти» оригинальные замечания даны лишь по поводу итальянских работ Джордано Бруно и их интерпретации. Что касается остального, хотя мы и приступали, давно уже, к изучению диссертации «О комбинаторике» Раймунда Луллия и комментариев к нему (см.: *Raymundi Lullii. Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem...* Argentorati: Sumptibus Haeredem Lazari Zetzeni, 1651, 1110 + Index + 155 p., in-12), незавершенность наших исследований заставляет нас отдать приоритет комментариям Ф. А. Йейтс (*Yates F. A. The Art of memory*, далее цит. по: 2-му франц. изд., Paris, 1975) и Э. Гомбриха. Эту часть нашей книги, вероятно, следовало бы поместить в Приложении, но она необходима для понимания того, что следует дальше.

<sup>9</sup> *Yates F. A. Op. cit.* Р. 71; см. также трактаты Аристотеля «О душе» и «О памяти и припоминании».

<sup>10</sup> *Yates F. A. Op. cit.* Р. 86–103.

<sup>11</sup> *Ibid.* Р. 112.



- <sup>12</sup> Опубликовано в Венеции в 1533 г.; см.: *Yates F. A. Op. cit.* P. 115.
- <sup>13</sup> *Romberch J. Congestorium. Venetiis: per melchiorem Sessam, 1533.* P. 119, цит. по: *Yates F. A., 6b, ch. 5.*
- <sup>14</sup> *Rosselius. Thesaurus artificiosae memoriae. Venise, 1579.* P. 119. Цит. по: *Yates F. A. Op. cit.* P. 119.
- <sup>15</sup> См.: *Yates F. A. Op. cit.* P. 130 и далее.
- <sup>16</sup> Опубликовано в Удине в 1594 г.; см.: *Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London, 1958.* P. 141.
- <sup>17</sup> Так утверждает Йейтс: *Yates F. A. Op. cit.* P. 136.
- <sup>18</sup> *Francisci Georgii Veneti Minoritae Familiae. De Harmonia Mundi Totius Cantica Tria. Venise, 1525.*
- <sup>19</sup> См.: *Yates F. A. Op. cit.* P. 155.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> См.: *Flamant J. Macrobe. Leiden, 1977.* P. 544.
- <sup>22</sup> *Camillo G. L'Idea del Teatro // Tutte le opera. Florence, 1550.* P. 67; см. также: *Yates F. A., p. 140.*
- <sup>23</sup> *Ficin. De vita coel. Cap. XIX.*
- <sup>24</sup> *Plotini. Opera. II.* P. 1768.
- <sup>25</sup> См.: *Gombrich E. Icones symbolicae // Symbolic images: Studies in the Art of the Renaissance. Oxford, 1978.*
- <sup>26</sup> *Iversen E. The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition. Copenhagen, 1961.*
- <sup>27</sup> *Garin E. Storia della filosofia italiana. Vol. I. Turin, 1966.* P. 383.
- <sup>28</sup> *Ficin. Comp. in Timeaum, p. 27, цит. по: Chastel A. Marsile Ficino et l'Art. Genève, 1954.* P. 105, n. 5.
- <sup>29</sup> *Ficin. Theol. plat. XV, 13; см. также: Garin E. Op. cit.* P. 401–402. Традиция этого «духовного ока» восходит к Плотину («Эннеады», I, 6, 9). У Фичино речь идет о фантастическом органе, открытом высшему миру (сверхчувственному, умопостигаемому миру).
- <sup>30</sup> *Kristeller P. O. Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Firenze, 1953.* P. 218 sq.
- <sup>31</sup> См.: *Verbeke G. Op. cit.* P. 498–507.
- <sup>32</sup> Об истории *oculus spiritalis* см.: *Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire. Le Caire, 1956 (переизд.: Paris, 1978).* P. 147.

- <sup>33</sup> *Chastel A.* Op. cit. P. 147.
- <sup>34</sup> См. предисловие Фичино к его комментарию к платоновскому Пармениду (Opera, II, p. 1137). Речь идет просто-напросто о латинском переводе выражения, которым Ксенофон описывал сократовский метод (*paizein spoudé*). О «серьезных играх» у Фичино и его современников см.: *Wind E.* Pagan Mysteries in the Renaissance. Oxford, 1980 [1957]. P. 236–238.
- <sup>35</sup> Е. Винд приписывает их его ученику Жан-Андре де Бюсси.
- <sup>36</sup> Об этом орфическом мифе см.: *Guthrie W. K.* C. Orphée et la religion grecque. Paris, 1956. P. 253; *Jeanmaire H.* Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris: Payot, 1950. P. 383, 472–473.
- <sup>37</sup> Фрагменты Гераклита, фр. 52. М.: Государственное издательство политической литературы. 1955. Пер. М. А. Дынника. Об «орфической» интерпретации данного фрагмента см.: *Macchioro V.* Eraclito, nuovi studi sull'Orfismo. Bari, 1922. Об «инициационной» интерпретации игры Дионисия см.: *Lang A.* Custom and Myth. 1885 и: *Pettazzoni R.* I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa. Bologne, 1924. О «Ludus mundi» см. работы Карла Ясперса, а также: *Miller D. L.* Gods and Games. New York — San-Francisco — Londres, 1973. P. 163–164. Об интерпретации 52-го фрагмента Гераклита от Ницше до Хайдеггера см.: *Penzo G.* Il nichilismo da Nietzsche a Sartre. Rome, 1976.
- <sup>38</sup> *Klein R.* La Forme et l'intelligible. Paris: Gallimard, 1970. P. 31–64.
- <sup>39</sup> Биографию монаха Ф. Колонны см.: *Casella M. T., Pozzi G.* Francesco Colonna. Biografia e Opere. Padua, 1959. 2 vols.
- <sup>40</sup> См. недавнее издание: *Pozzi G., Ciapponi L. A.* Hypnerotomachia Polifili. Padoue, 1964.
- <sup>41</sup> В 1463 году тридцатилетний Фичино переводил «Поймандра», сочинение, приписываемое Гермесу Трисмегисту. Хотя он довольно рано приобрел известность, она все же не могла достичь Тревизо ранее 1467 года.
- <sup>42</sup> *Yates F. A.* Op. cit. P. 123–124.
- <sup>43</sup> См.: *Hypnerotomachie* / Ed. Guégan-Kerver. P. 309.
- <sup>44</sup> См. обсуждение диссертации Фламана (*Flammant J.* Macrobie et le néoplatonisme latin, à la fin du IV siècle. Leiden, 1977) в нашей ранее цитировавшейся статье «Ordine e disordine delle sfere»

(см. также нашу рецензию на книгу Фламана: Aevum. 1979). Два других отрывка из книги Фичино отсылают к доктрине о нисхождении души через небесные сферы в земное тело и о ее проводниках. В «Платоновском богословии» (*Ficin. Theol. plat.* XVIII, 4–5) Фичино намекает на три «колесницы» души (небесную, воздушную и материальную), что, судя по всему, отсылает к отличию, установленному Синезием Киренским, между *vehiculum divinius animae* [колесницей божественной души], состоящей из эфира, и материальной колесницей, общей для людей и животных (см. мою работу «*Magia spirituale...*», примеч. 103). По мнению Прокла, такое отличие тоже существует (см. нашу работу «*Ordine e disordine delle sfere*»). У Фичино по этому поводу нет устойчивой позиции, в его комментариях к «Эннеадам» Плотина (II, 6) мы встречаем такой отрывок, близкий к Проклу, Макробию и Сервию: *Ex eorum iterum animabus in nostris animis a Saturno contemplatio cautioque et conservatio diligens augetur, ab Jove civilis et prudens potissimum gubernatio, a Marte magnanimitas malorum iniuriarumque expultrix, a Mercurio inquisitio quaelibet et expressio, a Venere charitas et humanitas, a Sole honestatis cura pudorque et gloriae studium verioris, a Luna denique rerum vitae necessariorum cura et providentia diligens.* [Из взаимодействия с душами планет в наших благодаря Сатурну силу обретает созерцательность, осторожность и мудрая сдержанность, Юпитеру — разумное гражданское устройство, Марсу — мужество перед лицом несчастий, нетерпимое к несправедливостям, Меркурию — научные исследования и умение выражать свои мысли, Венере — очарование и человечность, Солнцу — стыд, забота о чести и погоня за истинной славой, Луне же — забота о вещах, необходимых для повседневной жизни и мудрая предусмотрительность] (Opera, II, p. 1619). Здесь отсутствует неоплатонический термин «колесница», но нет и планетарных демонов, которые появляются в тексте «Комментариев к „Пиру“». Весьма характерно, что в 18-й книге «Платоновской теологии» Фичино утверждает, что не верит в доктрину прохождения души через небесные сферы и считает это «фантазиями платоников». Но поскольку он излагает эту доктрину в своих комментариях к «Эннеадам» и «Пиру» Плато-

на, весьма вероятно, что он эту теорию поддерживает. Еще более странно то, что он не упоминает ее даже там, где ей должно было быть уготовано почетное место, то есть в книге «О стяжании жизни с небес». В самом деле, трудно придумать более убедительное теоретическое доказательство астрологического магии: во время своего нисхождения через небесные сферы душу обволакивают астральные оболочки, которые соответствуют влиянию определенной планеты, мимо которой пролетает душа. Уокер (*Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic*. P. 39) полагает, что Фичино избегал подобного объяснения из-за его еретичности: оно якобы предполагало *предсуществование* душ, которым суждено перевоплотиться, а в этом виделись отголоски оригенизма (раннехристианской ереси) или учения предопределенности свыше. Притом что нельзя исключить особенности интерпретации Уокера, отсутствие доктрины «колесницы души» в книге «О стяжании жизни с небес», избыточной резкими утверждениями на грани ереси, — не может не удивлять.

<sup>45</sup> Флоренция, Национальная библиотека, *Conventi soppressi*, I, 1, 28. Комментарий к цитате из «Комментария к сну Сципиона» Макробия: *Macrob. Comm. in somn. Scip.*, I, 12, 13–14 можно найти в ff. 57v–58; см.: *Dronke P. Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden-Köln, 1974. P. 112: *A Saturno enim tristitiam, a love moderationem, a Marte animositatem, a Venere cupiditatem, a Mercurio interpretandi possibilitatem, a Sole calorem qui [est] etica, id est sentiendi vis, dicitur, a Luna phyticam accipit, quod appellatur incrementum*. [Итак, от Сатурна душа получает печаль, от Марса — воодушевление, от Венеры — любовную страсть, от Меркурия — способность толкования и понимания, от Солнца — нравственную пылкость, то есть то, что зовут силой чувства, от Луны — естественный рост, то, что зовется приростом.]

<sup>46</sup> *Honor. Phil. mundi*, IV, 10 в: *Patrologiae Latinae*, t. CLXXII, col. 88, apud *Dronke P.* Op. cit. P. 173. Та же мысль встречается в комментариях к Макробию, f. 50, цит. по: *Dronke P.* Ibid.

<sup>47</sup> Письмо Филиппо Валори от 7 ноября 1492, имеющееся в собрании его сочинений: *Opera*. P. 888, цит. по: *Chastel A. Marsile Ficinno et l'Art*, p. 170.

- <sup>48</sup> См. нашу рецензию in: *Agamben G. Op. cit. P. 387.*
- <sup>49</sup> *Panofsky E.-Saxl F. Dürers Melancholia. Leipzig-Berlin, 1923; см. также: Panofsky E. The Life of Albrecht Dürer. Princenton, 1965, chap. V; Klibansky R.-Panofsky E.-Saxl F. Saturn and Melancholy. London, 1964.*
- <sup>50</sup> См.: *Ficino M. Sopra lo amore. VI, 9 (Sopra lo amore / G. Ottaviano. P. 100–101).*
- <sup>51</sup> *Ioannis Hasfurti Medici ac Astrologi Praesrantissimi De Cognoscendis et medendis morbis, f. 4.*
- <sup>52</sup> *Ibid. F. 22v.*
- <sup>53</sup> *Ibid. F. 22r.*
- <sup>54</sup> *Ibid. F. 4r.*
- <sup>55</sup> *Arist. Problemata, XXX, I: «Почему гении страдают меланхолией?» Исчерпывающее исследование данной проблемы было предпринято в работах: Müri W. Melancholie und shwarze Galle. 1953; Flashar H. (Hg.) Antike Medizin. P. 165–191.*
- <sup>56</sup> См.: *Müri W. Op. cit. P. 167.*
- <sup>57</sup> *Albertus Magnus. De Memoria et reminiscencia, цит. по: Klibansky R.-Panofsky E.-Saxl F. Op. cit. P. 69.*
- <sup>58</sup> *Ficin. Theol. plat. XIII, 2.*
- <sup>59</sup> *Ficin. De vita coel., II.*
- <sup>60</sup> *Agamben G. Op. cit. P. 6–19.*
- <sup>61</sup> *Chastel A. Op. cit. P. 165.*
- <sup>62</sup> *Kristeller P. Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Firenze, 1953. P. 230.*
- <sup>63</sup> Письмо Маттео Корсино в сборнике писем Марсилио Фичино: *Tomo primo delle divine lettere del gran Marsilio Ficino / Tradotte in lingua Toscana per M. Felice Figliucci senese. Vinetia: Appresso Gabriel Gioloto de Ferrari, 1546, 14r-v.*
- <sup>64</sup> *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella / A cura di A. Guzzo e R. Amerio. Milan-Naples, 1956, p. 1053.*
- <sup>65</sup> *Ibid. P. 1054.*
- <sup>66</sup> См.: *Фрейд З. Печаль и меланхолия.*
- <sup>67</sup> *Agamben G. Op. cit. P. 13.*
- <sup>68</sup> *Guillaume d'Auvergne. De universe. I, 3, 7. Цит. по: Agamben G. Op. cit. P. 19.*

<sup>69</sup> Кьеркегор С. Или–или. Фрагменты из жизни / Пер. с датского. М.: Академический проект. Цит. по: <http://www.labyrinth.ru/books/442392/>, 2014.

<sup>70</sup> Chastel A. Op. cit. P. 168.

<sup>71</sup> Ficin. Sopra lo amore. VI, 9.

<sup>72</sup> Ficin. Theol. plat. XIV, 7.

### ГЛАВА III

<sup>1</sup> Вот портрет, который сделал его биограф Джованни Корси в сочинении «Vita» («Жизнь»), написанном в 1506 г. и опубликованном в 1771 г. в Пизе: *Statura fut admodum brevi, gracili corpore et aliquantum in utriusque humeris gibboso: lingua parumper haesitante, atque in prolatu dumtaxat litterae S balbutiente: et utraque sine gratia: cruribus, ac brachiis sed praecipue manibus oblongis: facies illi obducta: et quae mitem ac gratum adspectum praebent color sanguineus, capilli flavi, ac crispantes; ut qui super frontem in altum promineban.* [Довольно небольшого роста и худого телосложения, горбат на оба плеча, иногда заикался и шепелявил, с длинными ногами, руками и особенно запястьями, лицо у него было мрачным, надо лбом возвышалась большая копна курчавых рыжих волос.] Помимо биографии Корси, имеется еще одна биография, написанная, вероятно, Пьетро Капонсаки, которая существует в полном и кратком вариантах (см.: Marcel R. Marsile Ficin, p. 679). Мы возьмем оттуда следующие подробности: он учился по два часа, в перерывах играл на лире, чтобы дать отдохнуть голове («эфирному телу»). Очень заботился о своем здоровье, которое было весьма хрупким. Чтобы укрепить дух, пил вино маленькими глотками, куда бы его ни пригласили, с собой у него всегда имелась бутылка с его «славным вином из Вальдарно», потому что полагал, будто смена напитка плохо скажется на его самочувствии. Все это свидетельствует о том, что сам он следовал рецептам, изложенным в его трактате «De vita».

<sup>2</sup> Мы использовали следующее издание Джованни Пико: *Giovanni Pico della Mirandola-Gianfrancesco Pico. Opera omnia (1557–1573) /*

Con una introduzione di Cesare Vasoli, Hildesheim, 1969. Vol. I (которое воспроизводит базельское издание: *Opera omnia Ioannis Pici Mirandulae concordiaeque comitis...*). Что касается Комментариев, мы использовали также полное издание E. Garin (Florence, 1942), единственное, откуда не был удален отрывок, имеющий отношение к Марсилио Фичино. Библиографию работ о Пико делла Мирандола можно найти в книге: *Lubac H. de. Pic de la Mirandole. Études et discussions*. Paris: Aubier Montaigne, 1974. В частности, условия сочинения Комментариев обсуждаются в данной книге на с. 000. (По тексту Комментариев см.: *Opera*, I, p. 898–923.) См. также исследование *Wind E. Amor as a God of Death // Pagan Mysteries in the Renaissance*. Oxford: Oxford university press, 1980. P. 152–170.

<sup>3</sup> *De Lubac H. Op. cit.* P. 85.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 85, n. 2.

<sup>5</sup> *Op. cit.* I. P. 897a-b.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 922a-b.

<sup>7</sup> Ed. E. Garin, p. 466, 488, 499, 559.

<sup>8</sup> Это *discordia concors* [согласное разногласие] между Плотинем и гностиками (которых он оспаривал — по доверенности, если можно так выразиться — своих «Эннеадах», II., 9; см. нашу работу *Culianu I. P. Vol magique dans l'Antiquité tardive // La Revue de l'histoire des religions*. 1981. P. 57–66, где проблема представлена лишь в общих чертах) — один из любимых сюжетов Ханса Йонаса, который обсуждает его во второй части своего сочинения «*Gnosis und spätantiker Geist*» (Göttingen, 1954: в действительности же это первая часть второго тома его сочинения, которой не был завершен) и в некоторых других исследованиях, опубликованных позднее. Однако в 1975 г. он сообщил нам, что, похоже, не в состоянии осуществить свою юношескую мечту, а именно: написать столь долгожданную книгу, в которой собирался показать, что Плотин — духовный преемник гностиков. В прекрасной книге Йонаса «*The Gnosis Religion*», вышедшей во французском переводе (Flammarion, 1978), часть, касающаяся Плотина, была убрана (см. нашу рецензию на итальянский перевод этой книги в: *Aevum*. 1976). О сходстве гностической

мифологии и философии Плотина можно прочесть в тонком исследовании: Puech H.-Ch. Position spiritual et signification de Plotin // En quête de la gnose I: la gnose et le temps. Paris: Gallimard, 1978. P. 55–82. Что же касается утверждения С. Эльзаса (с которым мы согласились в нашей вышеупомянутой статье), а именно: что оппоненты Плотина в «Эннеадах», II, 9 и *viri novi* («новые мужи») христианского богослова Арнобия, в действительности, одни и те же люди, объединенные вокруг ученика Плотина Амелия, сейчас мы бы не стали так слепо соглашаться с этим мнением. Если вкратце: оппоненты Плотина открыто исповедуют доктрину, в которой легко угадываются следы гностицизма Валентина: они считают, что мир и его создатель плохи и что сама душа мира пала; для самого же Плотина создатель космоса может быть только добрым, абсолютный космос близок к совершенству, а мировая душа постоянна и неизменна. Пасть могут только человеческие души. Все же схема Плотина (которую называют «александринской схемой») *processio*, нисхождения бытия, которое есть в то же время последовательное схождение Разума к материи, восходит к процессу *деволюции* (термин принадлежит Хансу Йонасу), что типично для сирийских и египетских гностических систем.

<sup>9</sup> Ficino M. *Sopra lo amore*. VII, 13.

<sup>10</sup> См.: Kristeller P. *Il pensiero filosofico*. P. 210. Пико повторяет эту фичиновскую формулировку в своем Комментарии, 909b–910a.

<sup>11</sup> *Ficin*. *Theol. plat.* III, 2. Согласно Кристеллеру (*Kristeller P.* Op. cit. P. 102), этот фичиновский пассаж восходит к Плотину: «Эннеады», IV, 2, 1.

<sup>12</sup> *Ficin*. *Theol. plat.* XIV.

<sup>13</sup> Pico G. *Commento*. I, 11, p. 901a.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 901b.

<sup>15</sup> *Ibid.*, III, 10, p. 919b.

<sup>16</sup> Де Любак (*De Lubac H.* Op. cit. P. 308) отбрасывает эту гипотезу: «В любом случае, столь значительное произведение нельзя объяснить подобными мотивами».

<sup>17</sup> *Comm.*, p. 920a.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 919b.



- <sup>19</sup> *De Lubac H.* Op. cit. P. 325–326.
- <sup>20</sup> *Ibid.* P. 325.
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> *Pico G.* Commento. P. 921.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, III, 10, p. 921a-b.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, III, 8, in: *Stanza*, p. 915b–917b.
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 916b.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, III, p. 917a.
- <sup>27</sup> *Ibid.*
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 910a.
- <sup>29</sup> Ср.: *Wind E.* Op. cit. P. 154.
- <sup>30</sup> *Ibid.* P. 155.
- <sup>31</sup> *Ruggiero G. de.* Rinascimento: Riforma e Controriforma. Bari, 1966. P. 454.
- <sup>32</sup> Итальянские труды Дж.Бруно были изданы в трех томах *Opere italiane* (I: *Dialoghi metafisici*, con note G. Gentile; II: *Dialoghi morali*, con note di G. Gentile; III: *Candelaiio. Commedia*, con introd. E note di V.Spampanato). Bari, 2 ed, 1923–1925. Мы использовали именно это издание. Итальянские диалоги были многократно переизданы в одном томе. Что касается латинских сочинений, мы использовали перепечатку издания: *Jordani Bruni Nolani.* Opera Latine conscripta. Faksimile-Neudruck der Ausgabe, 1879–1891. Drei Bände in acht Teilen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961–1962. Что касается итальянских диалогов, мы также обращались к изданию (неполному) A. Guzzo (Milan–Naples, 1956). Диалог «О героическом энтузиазме» мы исследовали по изданию F. Flora (Turin, 1928) и изданию P.-H. Michel (Paris, 1954). Библиография Джордано Бруно огромна. Об этом можно получить некоторое представление по изданию: *Bibliografia di Giordano Bruno* (1582–1950; Florence, 1958). Мы обращались ко многим изданиям, и по размышлению, действительно серьезных работ о Дж. Бруно не так уж много. Мы хотим выделить некоторые из них: *Firpo L.* Il processo di Giordano Bruno. Naples, 1949, превосходная – но по-прежнему неполная – реконструкция процесса Дж. Бруно; *Corsano A.* Il pernsiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico. Florence, 1940,

сочинение, несомненно, весьма полезное, оставляет без внимания размышления Бруно о магии и мнемотехнике; тот же недостаток мы наблюдаем у более старых исследователей: *Troilo E.* La filosofia di Giordano Bruno. 2 vol. Turin-Rome, 1907–1914, и: *Troilo E.* Giordano Bruno, Rome, 1918; *Gentile G.* Giordano Bruno et il pensiero del Rinascimento. Florence, 1920; *Olschki L.* Giordano Bruno. Bari, 1927; *Papu E.* Giordano Bruno. Viata si opera. Bucarest, 1947; *Spaventa B.* Rinascimento, Riforma, Controriforma. Venise, 1928; *Guzzo A.* I dialoghi di Giordano Bruno. Turin, 1932, и т. д. Весьма ценные сведения о Бруно можно найти в работах: *Kristeller P. O.* Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964; *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Florence, 1961, и его же: *Garin E.* Storia della filosofica italiana. Vol. II. Turin, 1966. С марксистских позиций написана книга Nicola Badaloni «La filosofia di Giordano Bruno» (Florence, 1955). По-прежнему весьма важной остается работа: *Yates F. A.* Giordano Bruno and The Hermetic Traditionю London, 1964, особенно дополненная ее же наблюдениями о Бруно, которые содержатся в «Искусстве памяти» и в более недавней «Astraea». Неоспоримым достоинством Ф. А. Йейтс является то, что творчество Бруно оказывается включено в его собственный культурный контекст; впервые в истории современной философии Бруно рассматривается не как неумелый, нелепый, «вакхический» предвестник современной философии, а как один из видных представителей философии эпохи Возрождения. В сущности, речь о том, чтобы применять к нему различные категории и мерить меркой другой эпохи, а историкам философии никогда не удастся в достаточной степени отблагодарить Ф. А. Йейтс за то, что терпеливо объясняла им разницу. Тем не менее она приклеивает ярлык «герметизм» на любого рода доктрину поздней Античности, которыми герметизм, разумеется, пользовался, но в основе которых лежит отнюдь не «герметизм». Цитаты в тексте и сносках взяты из изданий Дж. Бруно, упомянутых в начале данной сноски. Отрывок, в котором речь идет о допросе 30 мая 1592 года, цитируется по изданию: *Gentile G.* Op. cit. II. P. 211, n. 1.

- <sup>33</sup> Эти биографические данные неоспоримы. Их можно найти практически во всех изданиях, цитируемых в примеч. 32.
- <sup>34</sup> *Charbonnel J. R. L'Ethique de Giordano Bruno et le deuxième dialogue du Spaccio... Contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance. Paris, 1919. P. 35.*
- <sup>35</sup> *Ibid. P. 276.*
- <sup>36</sup> *Henninger Jr. Op. cit. P. 44.*
- <sup>37</sup> См. наблюдение Келлера (Keller): *Soleil à la Renaissance*, p. 63–64. Что касается бесконечного эмпирея Дигиза — идеи в каком-то смысле весьма традиционной — см. также: *Debus A. Op. cit., p. 87–88.*
- <sup>38</sup> См.: *Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Harmondsworth, 1978. P. 412.* О Джоне Ди см.: *French J. John Dee: The World of an Elizabethan Magus. London, 1972.*
- <sup>39</sup> *Op. cit., I, p. 21.*
- <sup>40</sup> *Ibid., cf.: Cusan. De docta ignorantia. II. P. 11–12.*
- <sup>41</sup> *Op. cit., I, p. 92.*
- <sup>42</sup> *Ramus P. De religione Christiana. Francfort, 1577. P. 224–225, цит. по: Yates F. A. The Art of memory. P. 237.*
- <sup>43</sup> *Yates F. A. Ibid. P. 234–235.*
- <sup>44</sup> *Ibid. P. 237.*
- <sup>45</sup> *Ibid. P. 261.*
- <sup>46</sup> См. выше, примеч. 38.
- <sup>47</sup> *Yates F. A. P. 266 и далее.*
- <sup>48</sup> Цит. по: *Yates F. A. P. 277–278.*
- <sup>49</sup> *Cantabrigenis P. Antidicsonus. London, 1584. P. 45, цит. по: Йейтс Ф. А. Указ. соч. В сущности, Перкинс был более прав, чем полагала Йейтс; у Пьера Равеннского речь идет о совершенно безобидной практике (он полагает, будто образ бывшего возлюбленного или возлюбленной способен стимулировать память благодаря особой эмоциональной нагрузке). Однако у Бруно мнемотехника систематизируется, доказательство — этот весьма интересный отрывок из «*Sigillus sigillorum*» («Печати печатей» (op. lat., II, 2, p. 166): *Excitent ergo, quae comitante discursu, cogitatione fortique phantasia movent affectum, quibusque zelantes, contemnentes, amantes, odientes, maerentes, gaudentes, admirantes, et ad**

*sensuum trutinam referentes, cum zeli, contemptus, amoris, odii, maeroris, gaudii, admirationis et scrutinii speciebus, cum memorandae rei forma efficimur. Porro fortiores atque vehementiores fortius consequentia quadam atque vehementius imprimunt (21). Has autem si vel tua vel rei concipiendae natura non adferat, industria citet affictus. In istis enim exercitatio nedum ad optimos pessimosque mores viam aperit, sed et ad intelligentiam et (quantum per hominem fieri potest) omnium pro viribus eiusdem activitatem. Confirmatur hoc, quod populi et gentes, quibus promptior est libido et ira, sunt activiores; et ex iisdem intense odientes et amantes apprime impios, aut si se se vertant quo divinus eos agat amor atque zelus, apprime religiosos habes, ubi idem materiale principium summam ad virtutem pariter proximum esse atque ad vitium potes agnoscere (22). Hunc amorem omnium affectuum, studiorum et affectuum parentem (qui proxime allata causa geminus est) daemonem magnum appellavit antiquitas, quem si tibi affabre consiliaveris, omni procul dubio nil tibi supererit difficile. Itaque, prout expedit, explicavimus, unde quasi per artem non solum rerum memoriam, sed et veritatem atque sapientiam per universum humanam possis assequi (23)*

[Пусть же предстанет перед нами то, что под влиянием речи, мысли и яркого образа движет наши чувства, то, благодаря чему, стремясь к определенной вещи, презирая, любя, ненавидя, печалась, радуясь, восхищаясь или внимательно взвешивая что-то, то есть благодаря оттенкам этих чувств, мы и вспоминаем какую-либо вещь. Думаю, можно привести очень яркие и сильные примеры подобной причинной связи. Если же твой характер или характер вещи, которую надо ухватить в памяти, не имеет таких черт, то чувства побуждаться будут искусственно. Упражнение в такого рода предметах открывает путь не только высочайшим, как и нижайшим в нравственном отношении примерам, но и познавательной силе, как и всему возможному в человеке спектру задействующей ее жизненной активности. Это подтверждается и тем, что народы и люди, которым свойственны похоть и гнев, более деятельны, у них ты найдешь истово ненавидящих и любящих среди нечестивцев, или же, если они обратятся к чему принуждать их будут собственная любовь и порыв, среди очень набожных, что покажет тебе, что сама телесная природа может лхнуть как к вы-

сочайшей добродетели, так и к пороку. Такую страстную любовь, порождающую все влечения и пристрастия, древность именovala «великим демоном», но если ты будешь умело обращаться к нему в своих целях, без сомнения, ничто в жизни не будет для тебя представлять сложность. Итак, теперь нами с пользою объяснено, почему искусством не только память, но истину и мудрость можно обрести.] Бруно не отрицает, что эмоциональность открывает путь как более благородным, так и более извращенным нравам, но при этом он убежден, что *все* эмоции — включая те, какие можно считать негативными или безнравственными, — благоприятны для мнемотехники.

<sup>50</sup> Yates F. A. Ibid. P. 184.

<sup>51</sup> Ascl., IX; ср.: *Ficin.* Op. II, p. 1865; *Bruno.* Op. cit., II, p. 180.

<sup>52</sup> Op. lat., II, 2, p. 33; весь отрывок звучит так: *Primus praecipuusque pictor est phantastica virtus, praecipuus primusque poeta est in cogitativae virtutis adpulsu, vel conatus vel inditus noviter quidam enthusiasmus, quo vel divino vel huic simili quodam afflatu ad convenienter aliquid praesentandum excogitatum concitantur. Idem ad utrumque proximum est principium; ideoque philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae, poetae pictores et philosophi, pictores philosophi et poetae, mutuoque veri poetae, veri pictores et veri philosophi se diligunt et admirantur; non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit, unde non temere illud: «intelligere est phantasmata speculari, et intellectus est vel phantasia vel non sine ipsa»; non est pictor nisi quodammodo fingat et meditetur; et sine quadam meditatione atque pictura poeta non est. Phantasiam ergo pictorem, cogitativam poetam, rationem philosophum primum intelligito, qui quidem ita ordinantur et copulantur, ut actus consequentis ab actu praecedentis non absolvatur.* [Первым настоящим художником была сила воображения, первым настоящим поэтом было некое врожденное или недавно приобретенное воодушевление, заключенное в силе познавательной способности, благодаря которому, а также силой божественного или подобного наития и побуждаются (поэт и художник) к изобретению некоего подходящего мыслимого образа. Суть поэта и художника одна, подобным тому философы — в некотором роде художники и поэты, поэты же — философы и поэты, да и все они, настоящие поэты, художники и

философы, друг друга ценят и друг другом восхищаются. Философ — лишь тот, кто творит воображаемый мир и рисует, потому не бойся такого выражения: «понимать — это мыслить отвлеченными образами, а разум — либо воображение, либо что-либо действующее не без его помощи». Художник — лишь тот, кто творит воображаемый мир и мыслит, а без размышления и художественного творчества нет на свете поэта. Итак, саму творческую идею считай художником, познавательную силу — поэтом, а разум — философом, они так устроены и столь взаимосвязаны, что действие первого от действия последующего нельзя отделить.]

<sup>53</sup> Ф. А. Йейтс переводит это выражение так: «Понять — значит размышлять над образами». Но глагол *speculari* в выражении *intelligere est phantasmata speculari* не может иметь другого значения, кроме «смотреть, наблюдать, созерцать». В самом деле, разум «понимает», когда видит образы, проецируемые на экран внутреннего чувства.

<sup>54</sup> Цит. по: Gombrich E. Op. cit. P. 123.

<sup>55</sup> Речь идет о Дж. Арамбене. См. также: Nelson J. C. Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno «*Eroici furori*». New York, 1958. Следует признать, что название «О героическом энтузиазме» напоминает название синдрома *amor hereos* или *heroycus*. Однако значение слова «héros» у Джордано Бруно — по крайней мере, в контексте этого диалога — не обычное значение, принятое в неоплатонизме (некое существо меж двух миров, высшая бестелесная душа, нечто вроде демона). Напротив, «héros» Бруно здесь скорее *человек*, который может по своей воле манипулировать образами-фантазмами и благодаря этому своему умению (которое имеет отношение и к мнемотехнике, и к магии) может возвыситься до понимания сверхчувственного мира. Следовательно, «*fureur héroïque*» не синдром меланхолии, а особое свойство: умение направлять в правильное русло эмоциональность и впечатлительность. Те, кто обладают этим свойством, — «неистовы» (см. выше, примеч. 49), они способны и на любовь, и именно они могут стать «*héros*» («героями»), то есть завоевать этот понятийный (мыслительный) мир,

который «*saints*» («святые») обретают божественной милостью. «Герой» противостоит «святому», и для Бруно лучше быть героем, чем святым. Вот почему название «О героическом энтузиазме» не имеет ничего общего с *amor hereos*.

<sup>56</sup> См. нашу цитированную ранее статью «Le vol magique...».

<sup>57</sup> *Mondolfo R.* Figure e idee della filosofia del Rinascimento. Florence, 1970. P. 73.

<sup>58</sup> *Garin E.* La cultura filosofica. P. 703.

<sup>59</sup> *Gentile G.* Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. P. 91.

<sup>60</sup> Ср.: *Spampanato V.* L'antipetrarchismo di Giordano Bruno. Milan, 1900.

<sup>61</sup> Ср.: *Duerr H.-P.* Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt, 1978. P. 73.

<sup>62</sup> *Sarno A.* La genesi degli «Eroici furori» di Giordano Bruno // *Giornale critico della filosofia italiana*. Rome, 1920. P. 158–172; см. также предисловие F. Flora к его изданию «De gl'heroici furori» (р. XX), в котором он подтверждает интерпретацию Сарно.

<sup>63</sup> *Bruno G.* Candelaio, Comedia del Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il Fastidito. In Parigi, Appresso Guglielmo Guiliamo, Al Segno de l'Amicizia, 1582 (*Bruno G.* Op. cit., III, 1923). Герой комедии, художник (без образования) по имени Джоан Бернардо (Gioan Bernardo), по утверждению Спампанато, является прообразом знаменитого в свое время неаполитанского художника Джована Бернардо, ученика Андреа Сабатини. Однако стоит принять в расчет, что Gioan Bernardo является анаграммой Джордано Бруно (Giordano Bruno), а последний любил называть себя «художником», художником философом и поэтом, чье полотно — пневма, а краски — фантазмы. Кроме того, следует уточнить, что Бруно безоговорочно принимает ту же фичиновскую схоластику, которую высмеивает в «Подсвечнике». Достаточно процитировать это определение разума (*Bruno. Theses de magia*, XII. Op. lat. III. P. 462): *Anima per se et immediate non est obligata corpori, sed mediante spiritu, hoc est subtilissima quadam substantia corporea, quae quodammodo media inter substantiam animalem est et elementarem; ratio vero istius nexus est, qui ipsa non est omnino substantia immaterialis*. [«Душа сама по себе не связана узами

с телом, но лишь при помощи духа, то есть некой тончайшей телесной субстанции, стоящей между душевной и телесной [субстанциями], разум же ее канал, не вполне нематериальный».] И еще это определение всемирного разума (*Bruno. De magia. Ibid. P. 408–409*): *Et ex harum rerum experientia, aliis praetermissis rationibus, manifestum est omnem animam et spiritum habere quandam continuationem cum spiritum universi, ut non solum ibi intelligatur esse et includi, ubi sentit, ubi vivificat, sed etiam et immensum per suam essentiam et substantiam sit diffusus, ut multi Platoniorum et Pythagoricorum senserunt f... Porro animus ipse cum sua virtute praesens est quodammodo universe, utpote talis substantia, quae non est inclusa corpori per ipsam viventi, quamvis eidem obligata, adstricta. Itaque certis remotis impedimentis, statim subitoque praesentes habet species remotissimas, quae non per motum illi coniunguntur, ut nemo inficiabitur, ergo et per praesentiam quandam* [Если оставить в стороне иные доводы, рассмотрение этих вещей показывает, что всякая душа и дух суть части духа вселенной, так что он не только там кажется существующим, где чувствует и оживляет, но разлит он в безбрежности собственной сущности и проявления, как чувствовали многие из платоников и пифагорейцев. И дух, как и свойственные ему качества, имеет некоторым образом всеобщее существование в мире, подобно субстанции, хотя и не являющейся частью тела, но нерушимо связанной с ним самой по себе, хотя телу и полагающейся. Таким образом, дух, лишенный преград, внезапно получает свойства, простирающиеся очень далеко, которыми он обладает не благодаря своему движению, а благодаря некому всеобщему существованию.] Но при этом он верит, будто возможно пересадить новый нос и что трансплантат приживется, если душа добродетельна).

<sup>64</sup> Fouilloux J. du. La Vénerie et l'adolescence / Tilander G. Karlshamn, 1967. Кроме весьма многочисленных французских изданий, которые безостановочно следовали один за другим вплоть до 1650 г., сочинение было переведено на немецкий, английский и итальянский языки. Ему часто подражали, но после публикации в 1655 г. «Королевской псовой охоты» Робера де Салнова сочинение вышло из моды.



- <sup>65</sup> *Bouchet G. Complainte du cerf à monsieur de Fouilloux par Guillaume Bouchet*, vv. 180–183 // *La Vénérerie et l'adolescence* / Tilander G. P. 67.
- <sup>66</sup> Этот сонет интерпретировался многократно. Приведем лишь некоторые его толкования: *Olschki L.* Op. cit. P. 96–97; *Spaventa B.* Op. cit. P. 224–225; *Guzzo A.* Op. cit. P. 153–155; *Garin E.* *Medioevo e Rinascimento*. Bari, 1954. P. 198, 210–211; *Papu E.* Op. cit. P. 98–100, p. 54–63, etc.
- <sup>67</sup> *Sciolto dalli nodi de' perturbati sensi* [буквально: развязанным]; выражение, сходное с выражением христианского богослова Арнобия (IV век): *liberati e nodis membrorum* [освобожденные от уз членов (своих)], похоже, ведет свое происхождение от «Халдейских оракулов» Юлиана Теурга (см. нашу статью «Le vol magique...»)
- <sup>68</sup> Это интерпретация Ф. Йейтс («Искусство памяти»). Она ссылается на «Печать печатей» (Op. lat., II, 2. P. 190–191). В этом отрывке Бруно действительно говорит о святом Фоме, Заратустре и святом Павле, но не утверждает, будто подобен им; он приводит их в пример в качестве тех, кто был способен на высшую форму исступления, когда *imaginatum coelum* (умопостигаемый небесный мир, каким он представляется тому, кто манипулирует фантазмами) сообщается с трансцендентальной реальностью. Однако двумя страницами далее (p.193) Бруно, похоже, ссылается на себя самого, когда пишет: *Ego eum, qui timet a corporeis, numquam divinis fuisse coniunctum facile crediderim; vere enim sapiens et virtuosus, cum dolorem non sentiat, est perfecte (ut praesentis vitae conditio ferre potest) beatus, si rem rationis oculo velis aspicere* [Я бы легко поверил, что тот, кто боится (страданий) от земных вещей, никогда не соединится с божественными, ибо благодетельный мудрец, не чувствуя боли, абсолютно блаженен (насколько позволяют условия и ограничения нашей земной жизни), если внимательно присмотреться к этому явлению глазами души]. Это, вероятно, объясняет его равнодушие к смертному приговору.
- <sup>69</sup> Ср.: *Lunais S. Recherches sur la Lune. I: Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*. Leiden, 1978. P. 122.

- <sup>70</sup> Ср.: *Yates F. A. Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century. London-Boston, 1975. P. 85.*
- <sup>71</sup> См. нашу статью: *Culianu I. P. Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco // Piccaluga G. (éd.). Perennitas. Studi in onore di A. Brelich. Rome, 1980.*
- <sup>72</sup> Ср.: *Festugière J. La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle. Paris, 1941.*
- <sup>73</sup> Ср.: *Magendie M. La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII siècle. Vol. I. Paris: Slatkine, 1925. P. 271; Picot E. Les Français italianisants au XV siècle. Paris, 1906–1907. 2 vol.; Bouciez E. Les mœurs polies et la littérature de cour sous Henri II. Paris: Slatkine. 1886.*
- <sup>74</sup> Ср.: *Weise G. L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche. Vol. 2. Naples, 1961. P. 104.*
- <sup>75</sup> Ibid. P. 52–103.
- <sup>76</sup> Ibid. P. 105.
- <sup>77</sup> Ibid. P. 49.
- <sup>78</sup> Ibid. P. 76–77.
- <sup>79</sup> См.: *Champion H. Histoire poétique du XVI siècle. Paris, 1923. Vol. I. P. 167, цит. по: Weise G., II, p. 45. Ж. Фестюжьер относит этот феномен к традиции средневековых куртуазных романов: «Их успех был столь велик, что в окружении Франциска I и Генриха II вновь появились „Суды любви“ со своим сводом хороших матер, столь дорогих сердцам средневековых дам» (p. 3). Что касается Ж. Вейза, он практически устанавливает генетическую связь, достаточно, впрочем, очевидную, между фичиновским платонизмом и французской любовной лирикой XVI века.*
- <sup>80</sup> *Yates F. A. Astraea. P. 52.*
- <sup>81</sup> Ibid. P. 77.
- <sup>82</sup> Ibid. P. 73.
- <sup>83</sup> Ibid.
- <sup>84</sup> Ibid. P. 78.
- <sup>85</sup> Ibid. P. 76.
- <sup>86</sup> Ibid. P. 76–77.
- <sup>87</sup> Ibid.
- <sup>88</sup> Ibid. P. 94–96.

<sup>89</sup> «Лунная Церковь» (и «Лунный Христос») представляют собой каббалистическую традицию (ср.: *Secret F.* в: *Le Soleil à la Renaissance*, p. 225).

<sup>90</sup> *Bruno*. Op. cit., II, p.479, № 1 et p. 481, № 1. О символике Цирцеи см. мою статью: *Culianu I. P. Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame Leggiadri // Audisio A., Rinaldi R. Montagna e letteratura. Turin, 1983. P. 71–75.*

<sup>91</sup> В мнемотехнике Бруно фигура Цирцеи очень важна. Она появляется как минимум четыре раза. Прежде всего в «Печати печатей», 30 (Op. lat. II, 2. P. 171: *A Circaeis demum veluti poculis abstinentes, caveamus ne animus a sensibilibus speciebus illectus, ita sui in ipsi fixationem faciat, ut intelligibilis vitae privetur dilitiis, vinoque affectuum corporeorum et vulgaris auctoritatis [...] ebrius, perpetuo in praesumptuoso, ignorantiae domicilio titubando pernoctet, ibidemque turbatae phantasiae velut insomniis exagitatus, amissis connatis alis intelligentiae, proruat, et Protei contemplatus vultum, nunquam concinne formatam, in qua conquiescat, speciem inveniat* [Воздерживаясь от цирцейских чаш (мудрости), будем же начеку, чтобы дух наш, соблазненный чувственными формами, не застрял в них настолько, чтобы лишиться удовольствий жизни разумной, и, будучи пьяным от хмельного вина телесных страстей и их лишь земного значения, праздно шатаясь без конца среди них, ночевал бы в спесивой обители невежества, возбужденный словно бы бессонницей неупокоенного воображения, и, сбросив врожденные крылья разума, бросился в бездну, без усталости созерцая меняющийся лик Протея, так и не обретя гармоничный образ, который даст ему успокоение]. Это объясняет и фигуру Цирцеи в сочинении «О героическом энтузиазме». Разумеется, в системе Искусства памяти Бруно она может иметь и другую функцию, техническую. В «Triginta Sigillorum Explicatio» (Ibid. P. 148–149), она дает свое имя одной из «печатей» — которые суть пространственные местоположения фантазмов и, вероятно, в то же самое время образы медитации: *Circaeorum camporum, hortorum et antro-rum, vicesimisexiti videlicet sigillii, explicatio* [Цирцейских полей, садов и пещер, то есть двадцать шестой печати, разъяснение]. Четыре поля являются четырьмя свойствами (горячий–холод-

ный—сухой—влажный). *Sigillum istum hoc in aenigmate quandoque implicavimus* [Ту печать, когда мы объяснили в этой загадке...], добавляет Бруно. В третий раз Цирцея появляется в «Aenigma et Paradigmo» («Загадке и образце»), которые открывают «Ars Brevis alia» («Другое краткое искусство»), а это, в свою очередь, является продолжением «Искусства памяти» и «Ars brevis», включенных в сочинение «О тенях идей», посвященное Генриху III (Op. lat., II. P. 170–172). Значение Цирцеи здесь то же, что и в 26-й «печати» XXX sigil. explicatio («Объяснения тридцати печатей»):

Coge potens Circe succos tibi in atria septem  
Quaeque sit et species in genus acta suum.

[Выжми, Цирцея могучая, в семь <планетарных> обителей соки,  
И пусть всякая вещь живет по законам рода своим.]

*Hinc medica Circe brevissimo levique studio memoriae inscriptas affixas habet simplicium omnium qualitates, et qualitatum gradus* (p. 171) [Здесь врачующая Цирцея малейшим и легчайшим усилием получает самые простые свойственные памяти черты и их ступени]. Наконец, Цирцея это главный персонаж диалога Бруно *Cantus Circaeus* (*ad eam memoriae praxim ordinatus quam ipse ludiciariam appellat*). *Ad altissimum Principem Henricum d'Angoulesme magnum Galliarum Priorem, in Provincia Regis locumtenentem... Parisiis, Apud Aegidium Gillium, via S. Ioannis Lateranensis, sub trium coronarum signo, 1582*. [«Цирцейская песнь, сложенная для искусства памяти, которое сам автор зовет развлекательным. Высочайшему монарху Генриху, герцогу Ангулемскому, великому королю Франции, главе одной из провинций. Отпечатано в Париже, у Эгидия Гиллия, на улице Святого Иоанна Латеранского, под знаком трех корон, в 1582 году».] (Op. lat. II. P. 179–210). Этот отрывок из диалога Цирцеи и *Moeris* весьма интересен, поскольку как нельзя лучше характеризует богиню Диану: *Te appello; Quam Hecaten, Latonam, Dianam, Phaeben, Lucinam, Triviam, Tergeminam, Deamque triformem dicimus. Si agilis, omnivaga, pulcherrima clara, Candida, casta, innupta, verecunda, pia, misericors, et intemerata. Iaculatrix, honesta,*

*animosa venatrix, regina caeli, manium gubernatrix, dea noctis, rectrix elementorum, terra nutrix, animantium lactatrix, maris domina, roris mater, aeris nutrix, custos nernorum, sylvarum dominatrix, tartari domitrix, larvarum potentissima insectatrix, consors Apollinis* [Тебя, <богиня>, зову я, кого Гекатой, Латоной, Дианой, Фебой, Луциной, Три-вией <находящейся на распутье>, Тергеминой <тройственной>, богиней в трех лицах называют. Если <правду говорят, что> ты ловкая, вездесущая, прекраснейшая, светлая, чистая, невинная, девственная, правдивая, набожная, жалостливая и бесстрашная. Ты метальница стрел, достойная почтения, воодушевленная охотница, небесная богиня, управительница тенями усопших, богиня ночи, правящая природными стихиями, кормилица-земля, питающая одушевленные тела, владетельница морей, мать росы, питающая воздух, охраняющая свои священные рощи, царица лесная, величайшая в пределах подземных, могущественнейшая преследовательница теней, супруга Аполлона] (р. 188). Можно заметить, что это настоящая молитва Диане в стиле литаний Святой Деве. Поскольку уже в 1582 г. Бруно придумал этот культ Дианы, он мог только радоваться, обнаружив в Англии целое течение, последователи которой поклонялись той же богине. Вот почему диалог из «Героического энтузиазма» не может быть интерпретирован просто как аллегория на елизаветинское правление; следует учитывать другие, более тонкие, смыслы.

## ГЛАВА IV

<sup>1</sup> См. примеч. 118 к нашей статье «*Magia spirituale e magia demonica*».

<sup>2</sup> *Amatus*, «любимый», и *amans*, «влюбленный» — термины, применимые к обоим полам.

<sup>3</sup> Герои — воздушные существа превыше демонов; см. ниже, глава VII, 1.

<sup>4</sup> Из литературы о розенкрейцерах можно воспользоваться, весьма осмотрительно, работой (она хороша в историческом пла-

- не, но в остальном довольно поверхностна): *Arnold P. La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie. Essai de synthèse historique.* Paris, 1970; а также: *Йейтс Ф.* Розенкрейцеровское просвещение. М.: Энигма; СПб.: Алетейя, 1999. Что касается авторства розенкрейцеровских манифестов, нет сомнения, что они были сформулированы кругом друзей Иоганна Валентина Андреэ и что сам он является мозгом этого сообщества.
- <sup>5</sup> *Bruno. Theses de magia. Th. LVI // Bruno G. Op. lat. III. P. 491.* Выражение *daemon magnus*, «великий демон» идет из фичиновского «Комментария к «Пир» Платона» и было добросовестно воспринято всей фичиновской традицией, начиная с Джованни Пико.
- <sup>6</sup> См.: *Morin E. Le paradigme perdu: la nature humaine.* Paris: Seuil, 1973. P. 126–140; и: *Culianu I. P. Religione e accrescimento, del potere // Romanato G., Lombardo R. G., Culianu I. P. Religione e potere.* Turin, 198. P. 173–252.
- <sup>7</sup> Бруно возражает против распространенных в эпоху Возрождения теорий красоты, которая якобы заключалась в определенной пропорции частей тела (Фиренцуола и т. д.). Он выдвигает идею о том, что красота есть категория субъективная, которая зависит от определенных трансцендентальных данных. В этом он следует позиции Фичино и прочих платоников Возрождения, не настаивая, однако, на астрологических соответствиях, которые определяют влечения людей друг к другу.
- <sup>8</sup> О даосизме см.: *Maspéro H. Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne // Le Taoïsme et les religions chinoises.* Paris: Gallimard, 1971. P. 467–589, а также: *Gulik R. van. Sexual Life in Ancient China. A preliminary survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B. C. to 1644 A. D.* Leiden, 1961.
- <sup>9</sup> См.: *Eliade M. Le Yoga. Immortalité et liberté.* Paris: Payot, 1977. P. 253.
- <sup>10</sup> См.: *Coudert A. Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the XVII Century // Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaftler (Studia Leibniziana, № 7).* Wiesaden. 1978. P. 63.
- <sup>11</sup> Ibid. P. 64.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 63.
- <sup>13</sup> Ibid.

- <sup>14</sup> Прежде мы считали, что речь здесь идет о выражении *coincidentia oppositorum* [совпадение противоположностей] (см.: *Motivul. «Coincidentia oppositorum la Giordano Bruno»*, сообщение, сделанное в университете Бухареста в ноябре 1970 г., не опубликовано), тем более что оно щедро иллюстрировано всеми философскими работами Бруно. Однако на подобную интерпретацию в большой степени повлияла работа Мирчи Элиаде «Трактат по истории религий». Наличие оксюморонов в поэзии Бруно объясняется скорее техникой и практикой магии. Это не фигуры стиля, а конкретные описания управляемых духовных манипуляций.
- <sup>15</sup> Разумеется, аналогию между магом и психоаналитиком следует воспринимать *cum grano salis* [с известной поправкой].

## ГЛАВА V

- <sup>1</sup> Walker D. P. Spiritual and demonic Magic. P. 82–82.
- <sup>2</sup> См.: Lubac A. de. Pic de la Mirandole. P. 130.
- <sup>3</sup> Olerud A. Op. cit.
- <sup>4</sup> См. нашу работу «Magia spirituale», примtx. 85.
- <sup>5</sup> См. Verbeke G. Op. cit. P. 53.
- <sup>6</sup> Ibid. P. 55.
- <sup>7</sup> Нам об этом сообщает Цицерон: Cic. De divinatione. I, 3, 6.
- <sup>8</sup> Ibid., I, 30, 63.
- <sup>9</sup> Ibid., I, 51, 115.
- <sup>10</sup> Ibid., I, 19, 37.
- <sup>11</sup> См.: Verbeke G. Op. cit. P. 267, список авторов, которые отмечают данный феномен.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 327; см. также нашу работу Culianu I. P. Magia spirituale. P. 391.
- <sup>13</sup> Трактат Синезия «De (in) somniis» переведен в томе II работ Фичино. Современное издание этого сочинения стало возможным благодаря Никола Терцаги (Synesii Cyreniensis Opuscula. Nicolaus Terzaghi recensuit. Rome, 1944. P. 143–187; текст греческий, без перевода). Это издание лучше, чем «Patrologia Graeca», LXVI (с латинским переводом).

- <sup>14</sup> См.: Verbeke G. Op. cit. P. 32.
- <sup>15</sup> Ibid. P. 76.
- <sup>16</sup> Ibid. P. 161.
- <sup>17</sup> *Epict. Diss.*, III, 2, 20.
- <sup>18</sup> Сочинение «О стяжании жизни с небес» было закончено за несколько месяцев до перевода трактата Синезия «О сновидениях». Он был посвящен Пьеро де Медичи 15 апреля 1489 г., а посвящение «О стяжании жизни с небес» датируется 10 июля 1489.
- <sup>19</sup> *Synésius. Peri enhypniôn. IV (134a) // Synesii Cyreniensis Opuscula / N. Terzaghi. Roma, 1944. P. 149.*
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Неоплатоник Ямвлих Сирийский разделяет эту точку зрения (*Iambl. De mysteriis egypt. III, 14*).
- <sup>22</sup> *Синезий Киренский. Трактаты и гимны. СПб.: Свое издательство, 2012. Пер. Сидаша. С. 134.*
- <sup>23</sup> См. нашу статью «*Inter lunam terrasque...*», цитированную ранее.
- <sup>24</sup> *Plut. De def. oracul.*, 41, 432f.
- <sup>25</sup> *Синезий Киренский. Указ. соч. С. 132.*
- <sup>26</sup> То же, с. 134.
- <sup>27</sup> Foucault M. *La prose du monde*, в: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. P. 32–59.
- <sup>28</sup> *Синезий. Указ. соч. С. 134.*
- <sup>29</sup> То же, с. 135
- <sup>30</sup> *Cusan. Idiota de mente*, 5.
- <sup>31</sup> *Ficin. De vita coel. XV.*
- <sup>32</sup> *Preisendanz K. Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. 2 vol. / Ed. A. Henrichs. Stuttgart, 1973–1974.*
- <sup>33</sup> См.: *Betz H. D. The Delphic Maxim «Know Yourself» in the Greek Magical Papyri*, в: *History of Religions*. № 21 (1981), 2. P. 156–171.
- <sup>34</sup> Первой была издана арабская версия в 1933 г. издательством Варбургского института (Warburg Institute). С нее был сделан научный немецкий перевод, изданный в 1962 г. Риттером и Плесснером, тем же институтом под названием «*Picatrix: Das Ziel des Weisen von pseudo-Magriti*». Французская версия издана



под редакцией С. Маттона (*Matton S. La magie arabe traditionnelle*. Paris: Retz. 1976). Таинственное название «Пикатрикс», скорее всего, искаженная транскрипция арабского имени Букратис, которое, в свою очередь, является искажением греческого Гарпократис (или Гиппократ), чей авторитет мог гарантировать научный вес подобного рода сочинениям.

<sup>35</sup> См. издание фичиновских трактатов «*De vita*», осуществленное Плесснером, и нашу рецензию в: *Aevum*. № 354 (1980). P. 397 a-b.

<sup>36</sup> См.: *Matton S. La Magie arabe traditionnelle*. P. 71–72.

<sup>37</sup> *Синезий Кипрский*. Указ. соч. С. 135.

<sup>38</sup> См.: *Coudert A.* Op. cit. P. 59. Речь идет о работах Франсуа Меркюра Гельмонта, для которого буквы древнееврейского алфавита представляли собой фонетические диаграммы, указывающие на позицию языка при артикуляции звуков (*ibid.*). Подобная теория применима к индийской письменности дewanagari.

<sup>39</sup> См. выше, примеч. 6 к главе IV.

<sup>40</sup> См. нашу статью «*Iatroi kai manteis*», где эта теория рассматривается с точки зрения ее применимости к экстатической практике греков.

<sup>41</sup> *Ficino M.* Tomo primo delle Lettere, p. 8r.

<sup>42</sup> *Ficin.* De vita coel. III; ср. отрывок из «Пикатрикса» (*Das Ziel des Weisen von pseudo Magriti* / H. Ritter, M. Plessner // *Studies of the Warburg Institute*. 1962. № 27. P. 171).

<sup>43</sup> См. уже цитированную прежде статью «*Magia spirituale*».

<sup>44</sup> См.: *Arnold K.* Op.cit.

<sup>45</sup> Op.cit. P. 203 sq.

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 54–145.

## ГЛАВА VI

<sup>1</sup> Прилагательное «небесный» (*coelestis*) в данном случае означает «эфирный», поскольку эфир — это субстанция неба. Следует помнить, что и пневма человека той же природы.

- <sup>2</sup> *Psellus*. Commentaire des «Oracles chaldaïques», p. 1132a // *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971. P. 168–169.
- <sup>3</sup> Ср.: *Lewy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. Le Caire, 1956. P. 178.
- <sup>4</sup> Ср.: *Durand G.* L'univers du symbole // *Revue de Sciences religieuses*. 1975. Vol. 3. № 49. P. 8–9.
- <sup>5</sup> *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935. P. 243a.
- <sup>6</sup> Ibid.
- <sup>7</sup> *R. B. Onians.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretation of Greek, Roman, and kindred Evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge, 1951. Многие ученые критиковали интерпретации Онианса.
- <sup>8</sup> *Olerud A.* Op. cit.
- <sup>9</sup> Op. cit.
- <sup>10</sup> *Onians R. B.* Op. cit. P. 119 sq.
- <sup>11</sup> *Olerud A.* Op. cit. P. 23.
- <sup>12</sup> Ibid. P. 23.
- <sup>13</sup> Согласно анатомическим представлениям, которые нашли отражение в «Тимее», поверхность печени гладкая и лоснящаяся, так что «исходящее из ума мыслительное воздействие оказалось отражено печенью, словно зеркалом, которое улавливает впечатления и являет взору призраки» («Тимей», 96).
- <sup>14</sup> *Hermetis Trismegisti latromathematica* (Hoc est, Medicinae cum Mathematica coniunctio) ad Ammonem Aegyptum conscripta, interprete Ioanne Stadio Leonnouthesio [«Врачующая математика Гермеса Трисмегиста (то есть соединение математики и медицины), составленная для египетского бога Аммона, в изложении Иоганна Стадия из Лёнхаута»; Иоганн Стадий (1527–1579) происходил из деревни Лёнхаут в бельгийской провинции Антверпен] // *Ioannis Hasfurti.* De cognoscendis et medendis morbis. F. 113r.
- <sup>15</sup> Ibid., f. 113v.
- <sup>16</sup> Весьма многочисленные примеры ятроматематических сочетаний, имеющих отношение к homo phlebotomicus, можно найти у Иоганна Хассфурта, op. cit., f. 5r–8v.

<sup>17</sup> *Seznec J.* La Survivance des dieux antiques. Paris: Flammarion. 1980. P. 50.

<sup>18</sup> См. примеч. 16.

<sup>19</sup> *Proinde necessarium est meminisse arietem praeesse capiti atque faciei, taurum collo, geminos brachiis atque humais, cancrum pectori, и т. д., до: pisces pedibus.* [Таким образом, необходимо помнить, что Овен управляет головой и лциом, Телец — шейей, Близнецы — руками и локтями, Рак — грудной клеткой... Рыбы — ногами.]

<sup>20</sup> Эротические зелья, которые упоминает Фичино, похоже, народного происхождения. О них говорит аббат Тритемий в своем сочинении «*Antipalus maleficiorum*», называя также достаточно странные снадобья, заимствованные у средневековой магии. Существование подобных лечебных средств подтверждает и неаполитанец Г. Б. Порты. См. также: *Peuckert W.-E.* Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie. Berlin. 1956. P. 316 sq. Вольфганг Хилдебранд стал применять рецепты Порты, и они вошли в популярную литературу (в Германии это называлось *magische Hausvaterliteratur* [«магическая литература отцов семейств»] — непереводаемое выражение, обозначающее информационные справочники по астрологии, метеорологии, медицине и т. д., необходимые европейским крестьянам, «отцам семейства», вплоть до начала XX в.).

<sup>21</sup> См. Приложение VI.

<sup>22</sup> Согласно М. Плесснеру, речь идет о камне, называемом поперсидски *figuzağ*, то есть бирюза, а не сапфир. Пример взят из «Пикатрикса».

<sup>23</sup> См. *La Magie arabe traditionnelle*. P. 311.

<sup>24</sup> *Picatrix*. Lib. II (*Ibid*).

<sup>25</sup> *Ibid*.

## ГЛАВА VII

<sup>1</sup> Для полноты картины мы можем порекомендовать английское издание: *Givry E. G. de.* Illustrated Anthology of Sorcery. Magic and Alchemy. New York, 1973; символические изображения демонов проанализированы в шедевре: *Baltrusaitis J.* Le Moyen Age fantas-

tique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique. Paris, Flammarion, 1981.

<sup>2</sup> Lewy H. Op. cit. P. 246.

<sup>3</sup> «Халдейские оракулы», фрагмент 146.

<sup>4</sup> По поводу вертишейки см.: Lewy H. Op. cit. P. 132–135.

<sup>5</sup> Ibid. P. 4.

<sup>6</sup> Ibid. P. 190–192.

<sup>7</sup> Ibid. P. 252–254.

<sup>8</sup> «Халдейские оракулы», фрагмент 90. Эти же самые *своры* появляются и в другом фрагменте (91) наряду с «псами морскими и подземными».

<sup>9</sup> Lewy H. Op. cit. P. 289–292. Подобная практика упоминается еще Плутархом (См.: *Culianu I. P. Inter lunam terrasque...*). Что касается статуэток, они изготавливались из глины трех цветов (красной, белой, черной), символизирующей соответственно огонь, воздух и землю. В качестве вяжущего материала использовали жир грифов и воронов. Фигурки представляли собой орла и змея. Чтобы изготовить статуи Гекаты, использовали воск трех цветов, в арсенал магии входили также красные, белые и черные нити. Весьма примечательно, что в Румынии до сих пор существует обычай дарить 1 марта амулеты, подвешенные на двух переплетенных нитках, белой и красной. А 1 апреля нитки привязывают к деревьям, которые начинают покрываться зеленью. Это пережиток одного римского обычая: вешать на деревья *oscilla* — маленькие фигурки. Двухцветные нити призваны отгонять злых духов.

<sup>10</sup> Современный перевод на французский: *Jamblique. Les Mystères d'Egypte* / Texte établi et traduit par Edouard des Places. Paris: Belles Lettres, 1966.

<sup>11</sup> См. также: *Hansen J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*. Bonn, 1901. P. 125; а также: *Lea H. C. Materials toward a History of Witchcraft* / Ed. Arthur C. Howland, introd. George Lincoln Burr. 3 vol. New York-London, 1957 [1939]. Vol. I. P. 272 (в дальнейшем при цитировании будет указано: *Lea*, без указания тома, так как в издании сквозная нумерация страниц от 1 до 1528).

- <sup>12</sup> *Lea H. C. Op. cit. P. 288–289.*
- <sup>13</sup> *Ibid. P. 553.*
- <sup>14</sup> *Ibid. P. 563.*
- <sup>15</sup> *Hansen J. Op. cit. P. 197–198; Lea H. C. Op. cit. P. 302.*
- <sup>16</sup> *Lea H. C. Op. cit. P. 922, 926.*
- <sup>17</sup> *Klein J. Examen juridicium judicialis, предисловие, примеч. 3–4, пересказано: Lea H. C. Op. cit. P. 302.*
- <sup>18</sup> *Lea H. C. Op. cit. P. 919–921.*
- <sup>19</sup> *Remy N. Daemonolatreia, I, 6, n. 7–13, цит. по: Lea H. C. Op. cit. P. 917.*
- <sup>20</sup> Цит. по: *Duerr H. P. Traumzeit, с. 65.* По свидетельству Ланкре, из всех видов эротических сношений дьявол предпочитал именно содомию. См.: *Finné J. Erotisme et sorcellerie. Paris: Verviers, 1972. P. 167–168.*
- <sup>21</sup> *Ibid. P. 262, примеч. 30.* В очередной раз Джордано Бруно сообщает нам о существовании эротической магии, которая бросает неожиданный свет на само колдовство. Мы приведем здесь лишь один отрывок (*Op. lat., II, p. 187*; это *Sigillus sigillorum* («Печать печатей»), 45; *De undecima contractionis specie* [«Об одиннадцатом виде спазма»], в данной случае *contractio* [спазм] — это духовный феномен, чье воздействие может быть как позитивным, так и негативным): «Пусть добавят <к списку *contractionis* (спазмов) духа> один, достойный осуждения, вид *contractio* [спазма], который встречается у людей непросвещенных, нечистых и лживых, чья черная желчь, более обильная и густая, чем допускается природой, является причиной их сластолюбия и любовных связей, а еще так называемых животных и позорных проявлений, проистекающих от расстройства их гнусной фантазии [...]. Среди этих скотоподобных особ имеется те, кто питаются жесткой и горькой травой и разбухающими овощами, есть такие, кто обмазывают себя жиром ребенка и в ночной тиши на свежем воздухе выставляют себя нагими. Бывает, что тепло, порожденное вышеупомянутыми обстоятельствами, устремляется внутрь их тела, и жир проникает через поры кожи. И так легко наполняются вместилища плотского желания и постепенно производят искусственное

семя (то есть испускаемое не при сексуальном соитии). Побужденные любовными размышлениями, вызванными первоначальными разговорами и всеми этими приемами, они достигают состояния возбуждения, при котором полагают, будто их фантастические размышления суть собственные и истинные деяния. Это продолжается всю ночь, в течение которой они изливают, извергают из себя всю эту чувственность и весь сок, так что когда просыпаются, не остается уже ничего. Но сами они убеждены, что провели ночь в сладострастном совокуплении с мужчиной или женщиной. Вполне правдоподобно и сообразно природе, что они испытали весьма сильное наслаждение. Поскольку испускание семени произошло не в результате обычного сексуального контакта, а случилось позже и медленнее, когда тело находилось в состоянии покоя, произошло в результате работы воображения, кратковременного возбуждения и благодаря жидкости, проникшей извне через чувственные каналы». Похоже, этот отрывок подтверждает мысль о том, что многие «колдуны» с помощью абсорбции галлюциногенов через кожу искали лишь сексуальные удовольствия. Свидетельство Бруно, до сих пор неизвестные, подтверждают гипотезы о колдовстве, которые мы уже приводили в этой книге (см. Приложение VII).

<sup>22</sup> *Nider. Formicarius*, V, 3, в: *Lea H. C. Op. cit.* P. 261.

<sup>23</sup> *Lea H. C. Op. cit.* P. 244.

<sup>24</sup> *Ibid.* P. 187.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 179–180.

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 181. «Епископский канон» здесь цитирует отрывок из «Книги о духе и душе»: *Liber de spiritu et anima*, гл. XXVIII.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 187, цит. по: Фома Аквинский, *Quaestio unica*, 2, ad. 14.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 260–261, цит. по: *Nider J. Formicarius*, II, 4.

<sup>29</sup> *Hansen J. Quellen.* P. 196.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 199.

<sup>31</sup> См.: *Teirlink I. Flora Magica. De plant in de toover- wereld.* Anvers, 1930. P. 21–23.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 86, 90.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 46.

- <sup>34</sup> Эту информацию мы получили от профессора Ван Оса, который преподавал фармакологию в университете Гронингена. Он был столь любезен, что дал нам некоторую библиографию на эту тему (например: *Schultes R. E. — Hofmann A. The Botany and Chemistry of Hallucinogen. Springfield, 1973.*) Алкалоиды, содержащиеся в растениях семейства пасленовых, отличаются от алкалоидов, которые содержатся в галлюциногенных растениях Мексики и Латинской Америки, именно своей способностью абсорбироваться кожей. В химической структуре последних присутствует *индол*, который не проникает в кожу. Это объясняет, почему европейские колдуны и шаманы Центральной и Южной Америки употребляют различные растения.
- <sup>35</sup> См.: *Harner M. The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft // Hallucinogens and Shamanism / M. Harner (éd.). Oxford University Press, 1973. P. 125–150.*
- <sup>36</sup> Достойна внимания точка зрения Харнера и Дюрра. Уже в начале века некоторые ученые опробовали действие «колдовской мази», сделанной по традиционным рецептам. Послушаем рассказ одного из них, который в качестве ингредиентов использовал *Datura stramonium* [дурман обыкновенный] и *Hyoscyamus niger* [черную белену]: «Чуть позже <после нанесения мази> у меня появилось ощущение, будто я лечу сквозь ураган. Когда я натер подмышки, плечи и другие части тела, я погрузился в долгий сон, и в последующие ночи мне снились очень яркие сны со скорыми поездами и прекрасными тропическими пейзажами. Мне много раз снилось, будто я стою на высокой горе и разговариваю с людьми, находящимися в долине, хотя, учитывая расстояние, дома казались мне совсем крошечными» (цит. по: *Teirlink. Op. cit. P. 23*).
- <sup>37</sup> Об этом случае рассказал Эмиль Грийо де Живри, см: *Givry E. G. de. Op. cit.*
- <sup>38</sup> См.: *Zimmer H. On the Significance of the Indian Tantric Yoga, dans Spiritual Disciplines (Papers from Eranos Jahrbuch, № 4). New York, 1960. P. 40–53.*
- <sup>39</sup> *Grillandi P. Tractatus de Sortilegiis. Francofurti ad Menum, 1592. P. 168, q. XI. № 1, в: Lea, p. 409–410.*

- <sup>40</sup> Johannes Trithémus Abbas. Liber Octo Quaestionum. Oppenheim, 1515, Q. 5, «*De Reprobis atque Male fids*», цит. по: Hansen J. Quellen. P. 292–293.
- <sup>41</sup> Напечатано в Ингольштадте в 1595 г., см.: Ibid. P. 295–296.
- <sup>42</sup> Peuckert W.-E. Pansophie. P. 76. Под одним из таких сочинений с километровым заголовком стоит дата — 1482 г. Но в ту пору Тритемию едва исполнилось 20 лет, и в 1482 г. он ничего не писал!
- <sup>43</sup> Peuckert W.-E. Pansophie. P. 71.
- <sup>44</sup> Ibid. P. 72–73. Библиография Тритемия очень обширна. Мы коснемся здесь лишь вопросов относительно его «*Stéganographie*», которое мы цитировали по следующему изданию: *Johannis Trithemii Primo Spanheimensis deinde Divi Jacobi Peapolitani Abbatis Steganographia. Quae Hucusq; a nemine intellecta, sed passim ut supposititia, perniciose, magica et necromantica, rejecta, elusa, damnata et sententiam inquisitionis passa; Nunc tandem vindicata reserata et illustrata. Ubi post vindicias Trithemii clarissime explicantur Coniurationes Spirituum ex Arabicis, Hebraicis, Chaldaicis et Graecis Spirituum nominibus juxta quosdam conglobatae, aut secundum alios ex Barbaris et nihil significantibus verbis concinnatae. Deinde solvuntur et exhibentur Artificia Nova Steganographica A Trithemio in Literis ad Arnoldum Bostium et Polygraphia promissa, in hunc diem a nemine capta, sed pro paradoxis et impossibilibus habita et summe desiderata. Authore Wolfgango Ernesto Heidel, Wormatiense. Moguntiae, Sumptibus Joannis Petri Zubrodt. Anno 1676 (Lvol. de 397 p.).* [«<Пера> Иоганна Тритемия, аббата вначале спанхеймского, затем вюрцбургского в соборе Святого Иакова, Стеганография, которая, до сих пор никем не понятая, повсюду неточной, вредной, магической и некромантической считавшаяся, отрицалась, исключалась, осуждалась, испытал и приговор инквизиции. В коей <книге> после закономерных вопросов Тритемия яснейшим образом объясняются заклинания духов, по мнению некоторых, составленные из нагромождений арабских, еврейских, халдейских и греческих имен духов, а по мнению других, из варварских и ничего не значащих слов. Таким образом разрешаются и показываются новые стеганографические искусства. Обещана Тритемием в письмах Арнольду Бостию и „По-



лиграфия“, когда-то никем не понятая, но жадно лелеемая ради загадок и невозможных неясностей. Под редакцией Вольфганга Эрнеста Гейделя, вормса. Отпечатано в Майнце на средства Иоганна Петера Цубродта в 1676 г.». Современная классическая монография о Тритемии: Silbernagel I. Johannes Trithémus. Eine Monographie (1868). Regensburg, 1885. Далее: *Chacomac P.* Grandeur et adversité de Jean Trithème, bénédictin, abbé de Sponheim et de Würzburg (1462–1516). Paris: Éditions Traditionnelles, 1963, это прекрасное толкование «Stéganographie», но ограничивается тем, что воспроизводит библиографические данные — зачастую ошибочные, — предоставленные Гейделем. Лучшая монография — самая последняя: Arnold K. Johannes Trithémus (1462–1516). Würzburg, 1971. Арнольд умело воспроизводит личную историю Тритемия в контексте социальной истории его эпохи, но вопросов магии Тритемия касается лишь поверхностно. Что же касается собственно магии, можно доверять — хотя и не без оговорок — данным, предоставленным W.-E. Peuckert в его работе «Pansophie», в главе «Der Zauberer Trithemius», р. 70–84. Блестящий знаток немецкого оккультизма, автор является весьма ценным источником, кода речь идет о легенде Тритемия, но, похоже, он не изучал подробно интерпретации его «Стеганографии». Еще одна книга: Brann N. L. The Abbot Trithémus (1462–1516). Leiden, 1981, исследует лишь жизненный путь монаха.

<sup>45</sup> Peuckert W.-E. Pansophie. P. 72–73.

<sup>46</sup> Willin G. *Dissertatio historico-literaria de arte Trithemiana scribendi per ignem*. Uppsala, 1728. P. 33, цит. по: Arnold K. Johannes Trithémus. P. 180.

<sup>47</sup> Baschwitz K. Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung., Munich, 196. P. 17 sq.

<sup>48</sup> Peuckert W. E. Pansophie. P. 72–73.

<sup>49</sup> Ibid. P. 77.

<sup>50</sup> *Fama fraternitatis*, в: Yates F. A. La Lumière des rose-croix. P. 273.

<sup>51</sup> *Primo Poeta celeberrimus [...] Secundo [...] Orator facundissimus [...] Tertio [...] subtilissimus Philosophus [...] Quarto [...] Mathematicus ingeniosissimus [...] Quinto [...] Historicus perfectus [...] Sexto [...]*

*Theologus insignis: Heidel W. Vita Joannis Trithemii // Johannis Trithemii Steganographia / Heidel W. P. 34–35.*

- <sup>52</sup> Город Вюрцбург, где предания о Тритемии живут уже почти два века, и монастырь Спонхейм расположены возле города Гейдельберга в земле Пфальц, где в начале XVII в. и был сыгран «фарс (*ludibrium*)» розенкрейцеров. Что же касается «неугасимых лампад» на могиле Розенкрейца, вероятно, авторы «*Fama fraternitatis*» воспользовались одной подробностью легенды о Тритемии, согласно информации Бартоломеуса Корнворфа.
- <sup>53</sup> Полная библиография составлена Клаусом Арнольдом.
- <sup>54</sup> *Peukert W.-E. Op. cit. P. 75.*
- <sup>55</sup> *Heidel W. Vita Joannis Trithemii. P. 1.*
- <sup>56</sup> *Arnold K. Op. cit. P. 7.*
- <sup>57</sup> *Ankwicz-Kleehoven H. Der wiener Humanist Johannes Cuspinia. Graz-Köln, 1959. P. 16, цит. по: Arnold K. Op. cit. P. 56.*
- <sup>58</sup> *Arnold K. Op. cit. P. 62.*
- <sup>59</sup> *Arnold K. Op. cit. P. 61.*
- <sup>60</sup> *Ibid. P. 58.*
- <sup>61</sup> *Trit. Antipalus, I, 3; почти полный список имеется у Пойкерта: Peuckert W.-E. Pansophie. P. 47–55.*
- <sup>62</sup> Текст этого письма воспроизведен Гейделем: *Heidel W. Vita Joannis Trithemii // Johannis Trithemii Steganographia / Heidel W. P. 50–51; и частично переведен Пойкертом: Peuckert W.-E. Op. cit. P. 82–83.*
- <sup>63</sup> Буэль-Бовиллус — это не тот друг детства Корнелия Агриппы, который упомянут в переписке последнего с другими членами парижского *содружества*.
- <sup>64</sup> «Polygraphie» была закончена 21 марта 1508 г. и посвящена императору Максимилиане 8 июня 1508 г. В 1561 г. она была переведена на французский Габриэлем де Колланжем.
- <sup>65</sup> *Joannis Wieri Opera Omnia [...] Editio nova [...] Amstelodami, Apud Petrum van den Berghe, 1660, p. 112 (De Praestigiis Daemonum, II, 6: «De Johanne Trithemio, e jusque libro Steganographia inscripto» [«О демонической лжи». Кн. 2, гл. 6: «О Иоганне Тритемии и его книге, озаглавленной „Стеганография“»]).*

- <sup>66</sup> *Tanner A. Astrologia sacra: Hoc est, orationes et quaestiones quinque [...]* [«Священная астрология, то есть пять вопросов и пять разысканий...»]. Ingolstadt, 1615 (ср.: *Arnold K. Op. cit.* P. 190).
- <sup>67</sup> *Seeon S. von. Trithemius sui ipsius vindex, sive Steganographiae Joannis Trithemii apologetica defensio.* [«Тритемий, защищающий сам себя, или Апологетическая защита „Стеганографии“ Иоганна Тритемия».] Ingolstadt, 1616 (*Arnold P. Op. cit.* P. 190).
- <sup>68</sup> *Selenus G. Cryptomenytices et cryptographiae libri IX. In quibus et planissima Steganographiae a Johanne Trithemio olim conscriptae enodatio traditur.* [«Девять книг с тайными указаниями по криптографии, в которых дается наиболее понятное объяснение „Стеганографии“, в свое время составленной Иоганном Тритемием».] Luneburg, 1624.
- <sup>69</sup> *Caramely Lobkowitz J. Steganographiae nec non claviculae Salomonis Germani Joannis Trithemii Abbatis Spanheimensis Ordinis Sancti Benedicti (quae hucus a nemine intellectae, a multis fuerunt condemnatae, et necromantiae nota inusta) genuina, facilis, dilucidaque declaratio.* [«Истинное, простое и ясное объяснение „Стеганографии“ (а также „Ключиков Соломона“) немца Иоганна Тритемия, аббата Спанхеймского, из ордена святого Бенедикта, которые, до сих пор никем не поняты, многими осуждались и несправедливо считались некроматическими».] Cologne, s. a. (1635 d'après *Arnold P. Op. cit.* P. 190).
- <sup>70</sup> *Espières J. Specimen steganographiae Joannis Trithemii [...] quo auctoris ingenuitas demonstratur et opus a superstitione absolvitur, cum vindictis Trithemianis.* [«Доказательство стеганографии Иоганна Тритемия, в коем ясно представлена невинность ее автора, а сам труд наконец освобождается от предубеждений против него, с присовокуплением тритемиевых вопросов».] Douai, 1641.
- <sup>71</sup> *Kircher A. Polygraphia nova et universalis. Romae, 1663 (Appendix apologetica ad polygraphiam novam, in qua Cryptologia Trithemiana discutitur).*
- <sup>72</sup> *Heidel W. Vita Joannis Trithemii.* P. 35–41.
- <sup>73</sup> *Schott G. Schola Steganographica.* [«Школа стеганографии».] Nürnberg, 1680 ср.: *Arnold P. Op. cit.* P. 190).

<sup>74</sup> «*Trithémius gehört das Verdienst, die erste umfassende Arbeit auf dem Gebiet der modernen Kryptographie veröffentlicht und damit Vorbild und Anregung für die weitere Entwicklung gegeben zu haben*» [«Тритемию принадлежит заслуга опубликования первой обширной работы в области современной криптографии, он показал этим пример и дал импульс для дальнейшего ее развития»]: *Arnold K. Op. cit.* P. 192. Гематрия — это каббалистическая система замещения букв алфавита.

<sup>75</sup> *Johannis Trithemii Steganographia* / Heidel W. P. 111.

<sup>76</sup> *Arnold K. Op. cit.* P. 188.

<sup>77</sup> *De septem secundeis, id est intelligentiis sive spiritibus orbes post Deum moventibus* [«О семи вторичных разумных причинах или духах, движущих планетарные сферы по воле Божьей»]; ср.: *Arnold P. Op. cit.* P. 162–163. Заглавие: «*Traité des causes secondes*» (имеются биография автора, библиография, предисловие и примечания). Это сочинение появилось в Париже в 1898 г., став первым изданием «Библиотеки розенкрейцеров». Переводчик неизвестен.

<sup>78</sup> *Johannis Trithemii Steganographia* / Heidel W. P. 297.

<sup>79</sup> *Ibid.* P. 310–311.

<sup>80</sup> *Grillandi P. Tractatus de Sortilegiis.* P. 168, q. XI, n. 1.

<sup>81</sup> См. *Arnold K. Op. cit.* P. 184.

<sup>82</sup> *Agrip. Epistolae.* IV, 62 // *Prost A. Les Sciences et les Arts occultes au XVI<sup>e</sup> siècle: Corneille Agrippa. Sa vie et ses oeuvres.* 2 vol. (reimpression anastatique de l'ed. de Paris, 1881–1882). Vol. I Nieuwkoop, 1965. P. 156.

<sup>83</sup> *Agrip. Epistolae.* IV, 19 // *Prost A. Op. cit.* P. 204–205.

## ГЛАВА VIII

<sup>1</sup> См.: *Culianu I. P. Religione e accrescimento del potere* // *Religione e Potere* / G. Romanato, M. G. Lombardo, I. P. Culianu. Turin, 1981.

<sup>2</sup> См.: *A. G. Debus. Op. cit.* P. 140–141. Об интересе Ньютона к алхимии см.: *Dobbs B. J. T. The Foundations of Newton's Alchemy, or «The Hunting of the Greene Lyon».* Cambridge, 1975;

*Èliade M. Le Mythe de l'alchimie // L'Herne. № 33. Paris, 1978. P. 157–167.*

<sup>3</sup> См.: *Pâques V. Op. cit.*

<sup>4</sup> *Peuckert W.-E. L'Astrologie. Son histoire, ses doctrines. Paris, 1980. P. 156.*

<sup>5</sup> Ibid. P. 165. О трактовке планетарных соединений в Средние века см.: *Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento. P. 157.* Пьетро д'Абано писал в трактате 1277 года «*Conciliator differentiarum...*» («Согласование противоречий между медициной и философией») (f. 15, цит. по: *Cantù C. Les Hérétiques d'Italie / Trad. par Digard A., Martin E. Vol. I. Paris, 1869. P. 386*): *Ex coniunctione Saturni et Jovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 contigit annorum, totus mundus inferior commutatur, ita quod non solum régna, sed et leges et prophetae consurgunt in mundo [...] sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysis, Alexandri Magni, Nazarei, Mahometi* [Благодаря соединению Сатурна и Юпитера в первых градусах Овна, случившегося около 960 года до н. э, весь земной мир изменился, так что не только новые царства, но и законы и пророки возникли в мире, так произошло во время прихода Навуходоносора, Моисея, Александра Великого, Иисуса Назарея, Магомета] (следует придерживаться его хронологи *cum grano salis* [с известной долей сомнения]). Между тем Петр д'Альи, предсказавший в своем сочинении *Concordia astronomiae cum historica veritate* [«Согласование астрономии с исторической истиной»] большие перемены, которые придутся на далекий тогда еще год 1789 (годы жизни Петра д'Альи: около 1350 — около 1420), говорит о явлении Христа следующее (*Vigintiloquim, Venetiis, 1490, cité par Garin, loc. cit.*): *Sine temeraria assertione, sed cum humili reverentia dico quod benedicta Christi incarnatio et nativitas, licet in multis fuerit miraculosa et supernaturalis, tamen etiam quoad multa huic operi deifico conceptionis et nativitatis natura tamquam famula Domino suo et Creatori subserviens divinae omnipotentiae cooperari potest.* [Не утверждая ничего безрассудно, но лишь с покорной почтительностью скажу тем не менее, что хотя и было святое воплощение и рождение Христа во многих вещах удивительным и сверхъестественным, этому божественному делу зачатия

и рождения служанка-природа способна содействовать, придя на помощь Господу-Творцу своему.] Роджер Бэкон выступает толкователем Аль-Кинди и Альбумасара в своей теории взаимовлияния планет (и их соединений) и важнейших мировых религий: «*Judaïsma*, — пишет он, к примеру, — *quod congruit planetae Saturni, eo quod omnes planetae iunguntur ei, et ipse nemini illorum iungitur* [Ибо иудейская вера соответствует планете Сатурн, так как с ним соединяются все планеты, а сам он ни с одной] (цит. по: *Garin E. Loc. cit. См. также: Gregory T. Temps astrologique et temps chrétien // Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age. Paris, 1984. P. 557–573.*)

<sup>6</sup> *Kepler I. De vero anno (1613)*, цит. по: *Peuckert W.-E. Op. cit. P. 148.*

<sup>7</sup> *Kepler I. Ibid. Цит. по: Peuckert W.-E. Loc. cit.*

<sup>8</sup> *Peuckert W.-E. Op. cit. P. 192.*

<sup>9</sup> См.: *Yates F. A. La Lumière des rose-croix. P. 144–148.*

<sup>10</sup> *Peuckert W.-E. L'Astrologie. P. 151–152.*

<sup>11</sup> *Ibid. P. 190.*

<sup>12</sup> *Peuckert W.-E. Op. cit. P. 188.*

<sup>13</sup> См.: *Pico della Mirandola J. Disputationes adversus Astrologiam divinatricem. V, 1.*

<sup>14</sup> *Peuckert W.-E. L'Astrologie. P. 120.*

<sup>15</sup> *Lichtenberger J. Practica und Prognostication. Straßburg, 1527. P. 31–33, wb Peuckert, ibid., p. 122–123.*

<sup>16</sup> См.: *Brabant H., Zylberszac S. Le Soleil dans la médecine à la Renaissance // Le Soleil à la Renaissance. P. 281–282. Это лишь отчасти объясняет происхождение названия «французская болезнь», и, видимо, Пойкерт это прекрасно понимал. См.: *Peuckert W.-E. Op. cit P. 217–218.**

<sup>17</sup> *Brabant H., Zylberszac S. Op. cit. P. 282.*

<sup>18</sup> Цит. по: *Peuckert W.-E, Op. cit. P. 217.*

<sup>19</sup> *Brabant H., Zylberszac S. Op. cit. P. 282.*

<sup>20</sup> *Ibid. P. 282–283.*

<sup>21</sup> *Harris M. Cows, Pigs, Wars & Witches. The Riddles of Culture. Glasgow, 1977. P. 158–169.*

## ГЛАВА IX

- <sup>1</sup> См.: *Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses. Vol. I. Paris: Payot, 1976. P. 175 sq.*; см. также: *Culianu I. P. Mircea Eliade. Assisi, 1978. P. 139–140.*
- <sup>2</sup> Он публикует это сочинение в 1531 г. Его четвертая книга — подделка, при этом три первые были основательно изучены фальсификатором. Текст четвертой книги приводится в издании: *Opéra. 2 vol. Lyon, F. Béring, s.a. (без даты, но не ранее 1565 г.)* наряду с первыми тремя (*Vol. I. P. 1–404*).
- <sup>3</sup> *Opéra. Vol. II. P. 1–247.* Этот труд был написан ориентировочно в 1526 г.
- <sup>4</sup> *Agr. De occ. phil. Cap. LXII, XCVI.* Цит. по.: *Prost A. Les Sciences et les Arts occultes au XVI\* siecle. Vol. 1. P. 110–111.*
- <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 111.
- <sup>6</sup> *Agr. De occ. phil. Cap. CI,* цит. по.: *Prost A. Op. cit. P. 112.*
- <sup>7</sup> *Agr. De occ. phil. Cap. CIL,* цит. по.: *Ibid. P. 112–113.*
- <sup>8</sup> *Bruno G. De gli heroici furori // Opéra. Vol. 1. P. 332–333.*
- <sup>9</sup> См. *Prost A. Vol. I. P. 319 sq.* Проявив необыкновенную настойчивость и блистательное знание юридических тонкостей, Агриппа одержит победу над инквизитором Николе Савини, который впоследствии ему отомстит (*Prost, p. 327*). В письме (*Agrip. Epistolae. II, 40*) к своему другу Клоду Шансоннетти (*Claudius Cantiuncula, 1496–1560*), находясь в Базеле, Агриппа изобличает незаконные методы инквизиции (см. *Prost A. Op. cit. P. 323*).
- <sup>10</sup> О «Лионском деле» см.: *Prost, II, p. 119 sq.* Агриппа был вполне доволен обхождением, которым вместе со своим семейством пользовался в Лионе, и неоднократно отказывался покидать королевский лагерь ради герцога де Бурбона, который в это время командовал в Италии императорской армией Карла V. После истории с гороскопом королевская семья оставила Агриппу в Лионе, так что он лишился теплого места. Последствия он ощутил не сразу, ведь никому не хотелось, чтобы он поступил на службу к герцогу. Но оставшись в итоге без средств, Агриппа будет слать друзьям отчаянные письма. И некий не-

знакомец сообщит ему, что королева-мать навсегда лишила его своей милости.

<sup>11</sup> Prost A. Op. cit. Vol. II, P. 171.

<sup>12</sup> Peuckert W.-E. L'Astrologie. P. 31.

<sup>13</sup> См.: Whitmore P. J. S. A Seventeenth-Century Exposure of Superstition: Selected Texts of Claude Pithoys (1587–1676). La Haye, 1972. Путь Питуа не отмечен выдающимися событиями, однако о некоторых эпизодах его жизни у нас мало информации. В частности, о процессе, на котором рассматривался случай одержимости: тогда Питуа вел себя подобно Агриппе в Вуаппи. Он описывает суть дела в брошюре, появившейся в 1621 г. под названием *Descouuerture des faux possédez* [«Изобличение лжеодержимых»]. Молодая вдова из Нанси, Элизабет Ранфен, попала в руки лекаря, который сначала попытался ее соблазнить, а затем дал снадобья, от которых у нее случились конвульсии. Вдову подвергли обряду очищения в Туле, дело происходило с 9 по 11 ноября 1620 г. Присутствовавший при этом Питуа пришел к выводу, что к экзорцизму прибегли напрасно, поскольку причина, вызвавшая муки женщины, была не дьявольского, а телесного свойства. Он изложил свое видение в письме к Жану де Порселе, епископу Тули (датированном 6 января 1621 г.). Епископ призвал его к себе и объявил, что считает акт экзорцизма обоснованным; в ответ на это Питуа оставалось лишь «удалиться, почтительно отвесив поклон». Но сдаваться он и не думал. Демонстрируя впечатляющие знания, он написал «Изобличение» и, не отрицая основы практики экзорцизма в целом, раскрыл в этом сочинении нелепость показаний против Элизабет Ранфен. Лекарь возмутился, но, уличенный в *mala fide*, то есть в обмане, был сожжен на костре, да еще вместе с помощницей. Элизабет исцелилась, приняла постриг и под именем Марии-Елизаветы де ла Круза (от *la Croix* — «крест») основала орден Нотр-Дам-дю-Рефюж (*Notre-Dame-du-Refuge*, т. е. Богоматери Заступницы; см.: Whitmore P. J. S. Op. cit. P. xv–xvi). Вот собственно и все, что сообщает нам Уитмор об одном из самых известных случаев одержимости в XVII веке. Между тем, ознакомившись с исследованием Э. Делькамбра и Ж. Лермит-



та («Одержимая Дьяволом: Элизабет де Ранфен», *Un cas de possession diabolique: Élisabeth de Ranfaing*, Nancy, 1956), мы представили совсем другую картину и задались вопросом, не была ли роль Питуа в этой истории более двусмысленной, нежели кажется на первый взгляд. В самом деле, Элизабет получила пуританское воспитание (причем настолько прониклась пуританским духом, что не давала слугам видеть открытыми какие-либо части своего тела, кроме лица и рук, и не щадила себя, делая все, чтобы подурнить внешне и свести на нет греховные прелести, дарованные ей природой); замуж она была выдана против воли за пьяницу-солдафона, который, скоропостижно скончавшись, оставил ей в наследство троих детей. Умерщвление плоти, которым занималась Элизабет, и ее онирические фантазии говорят отнюдь не об умиротворении души: эротическая фрустрация с подросткового возраста приняла у нее форму опасного синдрома воздержания. Весьма правдоподобно, что, заболев, она влюбилась в лекаря Пуаро, который ее выхаживал; и однажды, когда во время трапезы на свежем воздухе он протянул ей кусок мяса, она забилась в конвульсиях: психический недуг, обернувшийся «семью годами одержимости Элизабет де Ранфен» (1618–1625), оказался защитным механизмом дамы, у которой желание вдруг возобладало над религиозным запретом. Мало вероятно, что вместе с куском мяса Пуаро подsunул ей снадобье; доказать это не удалось, но тем не менее лекаря осудили, исходя из показаний некоей Анн-Мари Булеи, которая, в свою очередь, сообщила, будто он сопровождал ее на шабаш! Впрочем, суждения Питуа о том, что церковные власти должны прекратить дело, выглядят необоснованными, если учесть, что в состоянии исступления Элизабет впадала в беспамятство, обнаруживая невероятную физическую силу и знание иноземных языков (больше пассивное, чем активное), а свидетельства ее способности к телепатии, ясновидению и даже левитации в то время оставляли неизгладимое впечатление. Мистификация это или нет, история Элизабет де Ранфен, безусловно, относилась к числу тех, столкнувшись с которыми Церковь считала правильным провести обряд экзорцизма. Поэтому за

логикой Питуа в этом случае, возможно, скрываются менее достойные мотивы, чем полагает Уитмор: он не спасал Элизабет, а хотел погубить лекаря. Но даже если допустить, что тот мог дать больной снадобье, чтобы овладеть ею, маловероятно все же, что средство действовало в течение целых семи лет.

<sup>14</sup> *Whitmore P. J. S. A Seventeenth-Century Exposure of Superstition. P. XVIII.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. xx–xxv.

<sup>17</sup> *Pithoys Cl. Traité curieux. (цит по: Whitmore P. J. S. A Seventeenth-Century Exposure of Superstition. P. 163).*

<sup>18</sup> Уитмор на с. XVII Предисловия к его труду, указанному выше, полагает, что речь идет о книге, упомянутой главным корректором ордена, Симоном Башелье, в мемуарах, обнаруженных в Меце, в архиве департамента Мозель.

<sup>19</sup> *Pithoys Cl. Traité curieux (цит по: Whitmore P. J. S. A Seventeenth-Century Exposure of Superstition. P. 163). См. Appendice IX, Ibid. P. 355 sq.*

<sup>20</sup> *Bérulle P. de. Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus. Vol. II, 2. P. 162; цит. по: Ramnoux C. Héliocentrisme et Christo-centrisme // Le Soleil à la Renaissance. Op. cit. P. 450.*

<sup>21</sup> *Mersenne M. L'Impiété des déistes. Paris, 1624. P. 371, цит. по: Secret F. Le soleil chez les kabbalistes chretiens de la Renaissance // Le Soleil à la Renaissance. P. 213.*

<sup>22</sup> Именно так Хайдеггер интерпретирует ницшеанскую фразу «Бог умер» (или «Бог мертв»); см.: *Heidegger M. Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» // Chemins qui ne mènent nulle part / trad. franç. Paris, 1962. P. 173–219.* Суть трактовки Хайдеггера заключена в следующих словах (p. 209): «Что прежде обуславливало и определяло человеческое бытийствование по способу цели и меры, утратило силу действительности — силу безусловную и непосредственную, а прежде всего безотказно действовавшую. А прежний сверхчувственный мир целей и мер уже не пробуждает и не несет на себе жизнь. Тот мир сам теперь безжизнен — он мертв. Христианская вера еще будет — здесь, там, где-нибудь. Однако правящая в том мире любовь уже перестала быть

действенно-действительным принципом всего совершающегося теперь. Сверхчувственное основание сверхчувственного мира, если мыслить его как действенную действительность всего действительного, сделалось бездейственным. Вот в чем метафизический смысл метафизически продумываемых слов „Бог мертв“» (перевод А. В. Михайлова; см.: Вопросы философии. 1990. № 7). Об историко-культурном понимании провозглашенного тезиса «Бог мертв» у романтиков и у Ницше см. нашу статью «Призраки нигилизма у Михая Эминеску» (*Les fantasmes du nihilisme chez Mihai Eminescu* // *Cahiers d'histoire des littératures romanes*. № 4 (1980). P. 422–433) и очерк «*Religione e accrescimento del potere*» («Религия и расширение власти») // *Op. cit.*, в особенности — p. 222 sq.

## ГЛАВА X

<sup>1</sup> *Kybalová L.-Herbenová O., Lamarová M. Encyclopédie illustrée du costume et de la mode* / Trad. par Rodrigue G. Paris, 1980. P. 114.

<sup>2</sup> См.: *Duerr H. P. Traumzeit*. P. 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Encyclopédie du costume*. P. 153.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>7</sup> См.: *Argan G. C. Storia dell'arte italiana*. Vol. II, Florence, 1968. Fig. 133. P. 134.

<sup>8</sup> *Encyclopédie du costume*, p. 139. Смещение талии в одежде начинает прослеживаться приблизительно с 1495 г. — это видно в произведениях искусства того времени; но сначала появляется прямоугольный вырез.

<sup>9</sup> См.: *Duerr H. P. Op. cit.* P. 72.

<sup>10</sup> См.: *Noomen W. Structures narratives et force comique: les fabliaux* // *Neophilologus*. 1978. Vol. 62. N. 3. P. 361–373; у того же автора: *Noomen W. «Le chevalier qui fist...»: à propos du classement des genres narratifs brefs médiévaux* // *Rapports*. 1980. № 50. N. 3. P. 110–123.

- <sup>11</sup> См. осуществленный Дж. К. Арганом блестящий сравнительный анализ трех сцен поклонения волхвов кисти Лоренцо Монако, Джентиле да Фабриано и Мазаччо соответственно: *Op. cit.* Vol. II. P. 98 sq.
- <sup>12</sup> См.: *Cantù C. Les Hérétiques d'Italie. Vol. I. Paris, 1869. P. 334.*
- <sup>13</sup> Сохранился крайне интересный текст о реформации нравов, которую Савонарола осуществлял во Флоренции, — *Riforma sancta et pretiosa* [Святая драгоценная реформа] — флорентинца Доменико Секки, опубликованный в 1497 г. См.: *Mazzone U. El buon governo». Un progetto di riforma generale nella Firenze savonaroliana. Florence, 1978.*
- <sup>14</sup> *Encyclopédie du costume. P. 154.*
- <sup>15</sup> *Duerr H. P. Traumzeit. P. 73.*
- <sup>16</sup> *Comtesse d'Aulnoy. Relation du voyage d'Espagne. Vol. II. La Haye, 1715, цит. по: Duerr. Op. cit. P. 73.* В этом смысле весьма характерно, что Дж. Б. делла Порта, автор сочинения *Magia Naturalis* («Природная магия»), которое не было рассмотрено в этой книге, поскольку не принадлежит к традиции «духовной магии» Фичино, посвящает целый параграф средствам уменьшения объема груди (II, 15: *Mamillarum incrementum prohibere, si volumus* — «[Что делать], если мы хотим помешать росту груди»). В. Э. Пекерт отмечает, что речь идет об одном из средств, описанных делла Портой, которое Вольфганг Гильдебрандт включил в Германии в «библиотеку для отцов семейств» — своеобразные справочники, содержавшие сведения, знание которых считалось обязательным для крестьян. *Den Jungfrauen zuverhüten dass sie nicht grosse Brüste bekomme*: «...не допускать, чтобы у девиц была слишком большая грудь»; со второй половины XVI в. это стало так же важно, как умение вызвать любовное чувство, представление, будет ли плодовита девица, да и девица ли она, или способность навеять сон звуками лиры. Вполне очевидно, что мода предписывала молодым женщинам иметь совершенно плоскую грудь (см.: *Peuckert W.-E. Pansophie. P. 316*).
- <sup>17</sup> *Encyclopédie du costume. P. 164.*
- <sup>18</sup> Выражение принадлежит антропологу Х. П. Дюппу: *Duerr H. P. Op. cit. P. 75.*

<sup>19</sup> Ibid., p. 77.

<sup>20</sup> Ibid., p. 75.

<sup>21</sup> Разумеется, речь идет не о сочинении Реймаруса с комментариями Лессинга. Наша книга неизвестного автора называется «*Faustbuch*», «*Книга о Фаусте*» (не путать с «*Volksbuch*», «Народной книгой»); она была обнаружена в 1892 г. библиотекарем Г. Мильчаком. И в том же году ее издал Й. Звислер фон Фольфенбюттель под названием «*Historia D. Johannis Faust des Zauberers*» [«История Д. Йоханниса Фауста, заклинателя»].

<sup>22</sup> *Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Swartskünstler, Wie er sich gegen dem Teuffel auff eine benandte zeit verschrieben [...]. Gedruckt zu Frankfurt am Mayn, durch Johann Spies, 1587.*

<sup>23</sup> Оба текста — немецкий и английский — были недавно объединены в издании с комментариями М. Э. д'Агостини и Дж. Сильвани: *D'Agostini M. E.; Silvani G. Faustbuch. Analisi comparata delle fonti inglesi e tedesche del Faust dal Volksbuch a Marlowe. Naples, 1978.*

<sup>24</sup> Марло представил «*Tragical History of Doctor Faust*» в двух самостоятельных редакциях, см.: *Marlowe's Doctor Faust 1604–1616 / Parallel Texts edited by W.W. Greg. Oxford, 1950.*

<sup>25</sup> Около 1650 г. Флорис Гроен создал первую версию на голландском языке, переработанную Якобом ван Рийндропом не позднее 1689 г., см.: *De Hellevaart van Dokter Joan Faustus. Toneelspel. Amsterdam, 1731.*

<sup>26</sup> См.: *Quispel G. Faust: Symbol of Western Man // Gnostic Studies. Vol. II. Istanbul, 1975. P. 288–307, особенно, с. 300–301.*

<sup>27</sup> См.: *Quispel G. An unknown Fragment of the Acts of Andrew // Ibid. P. 271–287.* На десятой странице рукописи (строки 6–37, в переводе: р. 273–274.) говорится о деде, которую хочет обольстить маг, призвав на помощь демонов. Она спасается благодаря молитве.

<sup>28</sup> *Lipomanus A. Sanctorum priscorum vitae. Venise, 1558; см.: Surius L. De probatis sanctorum historiis ab Al. Lipomano olim conscriptis nunc primum a Laur. Surio emendatis et auctis. Cologne, 1576–*

1581. Vol. V (1580). P. 394–402. В расширенном переиздании его труда 1618 г.: Vol. III. P. 296 sq.
- <sup>29</sup> *Villegas A. de. Flos Sanctorum y Historia général de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que raza y hace fiesta la Iglesia Católica. Madrid, 1594. P. 321–322.*
- <sup>30</sup> Этому посвящена диссертация П. Баллестрероса-Барахоны, см.: *Ballestros-Barahona P. Calderons erste Fassung von «El Magico Prodigioso» und das Doktor-Faustus-Spiel der englischen Komödianten. Berlin, 1972. P. 63.*
- <sup>31</sup> Ibid., p. 77 sq.
- <sup>32</sup> Ibid., p. 94 sq.
- <sup>33</sup> Ibid., p. 77 sq.
- <sup>34</sup> Ibid., p. 67 sq.
- <sup>35</sup> «El Magico prodigioso, comedia famosa de Don Pedro Calderôn de la Barca», публикация по оригинальной рукописи из библиотеки герцога Осуны, включая два факсимильных листа, Введение, варианты текста и примечания Альфреда Мореля-Фасьо (Alfred Morel-Fatio; Paris-Madrid, 1877). Версия, опубликованная в 1633 г. («La gran comedia del maxico prodigioso» в: Parte veinte de comedias varias nunca impressas, compuestas por los mejores ingenios de Espana. Madrid), повторно вышедшая в издании «Sexta parte de comedias del célebre poeta español Don P. Calderôn de la Barca par J. de Vera Tassis y Villarroel» (Madrid, 1683), имеет немало отличий от первоначальной публикации: все они подробно проанализированы в диссертации П. Баллестрероса-Бараоны. Благодарю г-на Михаэля Метцелтина, профессора испанистики в университете Гронингена, который предоставил в мое распоряжение эту книгу, а также издание Мореля-Фасьо.
- <sup>36</sup> Toledo F. de Institutio Sacerdotum. Cum additionibus Andreae Victorelli Bassaniensis. Rome, 1618.
- <sup>37</sup> Цитата из Глаубера дана по Дебюсу: *Debus A. G. Man and Nature. P. 138–140.*

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

<sup>1</sup> Издание Керве с гравюрами на дереве Жана Кузена (и Жана Гужона) было вновь напечатано Бертраном Геганом в издательстве Пайо в 1926 г. Именно этим изданием мы и пользовались при написании этой главы.

<sup>2</sup> Стремительность этих действий, даже если «мальтийский рыцарь» был всего-навсего вымыслом, весьма удивляет: второе венецианское издание, с которого был осуществлен перевод на французский 1546 г., появился лишь в 1545 г.! Вполне возможно, что Гогорий уже был знаком с венецианским изданием 1499 . и воспользовался им; делая свои поправки, Жан Мартен мог просмотреть издание 1545 г. Что же касается переводчика Жана Мартена, нам известно, что он выказывал предпочтение платоновскому роману и уже не в первый раз брался за стилистическую переработку произведения, написанного на дурном французском. В 1520 г. итальянец Джакомо Кавиччо написал историю, озаглавленную «Libro del Peregrino», вдохновленный «Гипнэротомахией» Франческо Колонны и фичиновским переводом. Первого мая, *jour aux amans dédié* [дня, посвященного влюбленным] — и не случайно на последнем листе «Гипнэротомахии» стоит именно эта дата: 1 мая 1467 года, — Перегрино («Странник») идет в церковь, где встречает красавицу Женевру: «Пятнадцати лет, прекрасно сложенная, изящная и величественная, со скромным взором, сияющими очами, смиренной поступью...» Женевра становится «его высочайшей владычицей»: «Отныне он не принадлежал самому себе и сделался лишь образом этой дамы». В 1527 г. «Libro del Peregrino» переведена на французский Франсуа Дасси, похоже, язык перевода был ужасен, вот почему Жан Мартен сверил и «исправил» повествование (второй издание имело пометку: «Исправлено Жаном Мартеном»), которое имело огромный успех, выдержав не менее семи переизданий до 1540 г. В 1545 г. тот же Жак Мартен перевел с итальянского на французский «Gli Asolani» Пьетро Бембо (Венеция, 1505), что-то вроде библии платонической любви эпохи Возрождения. Без сомнения, он был счастлив прочесть и

исправить перевод «Гипнэротомехии», что ему доверил Жак Гогорий. (См. *Jean Festugiere. La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la litterature francaise au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1941, p. 58–61 и 156–158. Это юношеское произведение великого ученого А.-Ж. Фестюжера содержит некоторое количество неточностей, которое мы позволили себе здесь отметить, поскольку они нисколько не умаляют его безусловной ценности. Так, автор полагает, что Джованни Пико опубликовал свой «Комментарий» при жизни [р. 54], что опровергается письмом Бенивьени, опубликованном в предисловии к изданию произведений, подписанный Дж. Пико. Кроме того, автор считает, что Пико был «любимым учеником» Фичино [р. 40], не зная, что как раз этот «Комментарий» явился яблоком раздора, после чего их пути окончательно разошлись.) Любопытно отметить, что «Комментарий к „Пиру“» Фичино появился во Франции в том же году (1546), когда Керве опубликовал первое французское издание «Гипнэротомехии». Перевод же «классический» фичиновского трактата о любви появился в Париже в 1578 г. Второе издание 1588 г. также включало в себя «Комментарий» Джованни Пико в переводе Габриэля Шаппюи (см. *Festugiere*, p. 5–64; будет уместно впоследствии вернуться к этим сведениям).

<sup>3</sup> Их неизвестный автор принадлежал, несомненно, к школе Монтеньи.

<sup>4</sup> См. *Walker*, p. 102.

<sup>5</sup> Издание и комментарии Гогория (1572): *Le livre de la Fontaine Périlleuse, avec la Charte d'amours: autrement intitulé, le Songe du verger. Œuvre tres-excellent, de poésie antique contenant la Stéganographie des mystères secrets de la science minérale* (Paris) [«Книга о роднике, полном опасностей, и о любовной тюрьме», носящая также название «„Сон пастушка“, замечательнейший старинный поэтический труд, содержащий тайнопись секретов минеральной науки [алхимии]»]. Гогорий считал, что эта книга была источником «Романа о розе»; см. *Walker*, p. 98.

<sup>6</sup> *Livre de la Conquete de la Toison d'Or*, с посвящением Жеана де Морегара королю, с введением и примечаниями Ж. Гогория, Париж, 1563.



- <sup>7</sup> См. *Walker*, p. 97–98.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 99–100.
- <sup>9</sup> См. *Hamy E. T.* Un precurseur de Guy de La Brosse: Jacques Gohory и le *Lycium Philosophai* de Saint Marceau-les-Paris (1571–1576), in: *Nouvelles Archives du Museum d'histoire naturelle*, 4<sup>e</sup> serie, tome I, Paris, 1899; см. *Walker*, p. 100.
- <sup>10</sup> *Suavius Leo.* Theophrasti Paracelsi Philosophiae et Medicinae utriusque universi compendium. Bale, 1568, p. 147–149; Introduction a l'Instruction sur l'herbe Petum. Paris, 1572, f. 9v; см.: *Walker*, p. 101.
- <sup>11</sup> *Introduction.*
- <sup>12</sup> *Introduction a l'Instruction*, f. 14r. У Гогория имелись познания в музыке; он написал предисловие к *Secundus Liber Modulorum* Орландо ди Лассо, сочинению, посвященному в 1571 г. Карлу IX; см.: *Walker*, p. 99.
- <sup>13</sup> См. *Horowitz M.*, предисловие к переизданию книги *Golden W. Mortimer.* History of Coca, The Divine Plant of the Incas (1901), San Francisco, 1974, p. VI–VII.
- <sup>14</sup> См.: *Walker*, p. 102–104.
- <sup>15</sup> *Suavius*, p. 187, цит. по: *Walker*, p. 104.
- <sup>16</sup> *Walker*, p. 102–103, комментирует *Suavius*, p. 30 и 327.

### ПРИЛОЖЕНИЕ III

- <sup>1</sup> См. нашу статью «Iatroi kai manteis» и *Psychanodia I*, op. cit.
- <sup>2</sup> Тем не менее она была принята Жаком Гогорием, который превратил книгу в аллереорию алхимии *librum hune magnae cuidam reconditaeque arti vendicant* [«Благодаря этой книге отдается должное одному великому, но сокрытому искусству»]. См. также комментарий к Макробию, приписываемый Гийому Конхезию, приведенный у Дронке (*P. Dronke.* Fabula. P. 179): *Hymeneus est membranula in qua concipiuntur puerperia, matrix videlicet...* [«Гименей — это оболочка, в которой зачинается плод, то есть матка...»]

# БИБЛИОГРАФИЯ

- Agamben G.* Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Turin: Einaudi, 1977.
- Agrippa de Nettesheim, см.: Corneille Agrippa Henri.
- Arnold K.* Johannes Trithemius (1642–1516). Wurzburg: Kommissionsverlag F. Schoningh, 1971.
- Arnold P.* La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-Maconnerie. Essai de synthèse historique. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970 (издание на русском языке Арнольд П. История розенкрейцеров и истоки развития франкмасонства. М.: Энигма, 2000).
- Barasch M.* Light and Color in the Italian Renaissance Theory of Art. New York: New York University Press, 1981.
- Bartholomaeus Anglicus.* On the Properties of Soul and Body. De proprietatibus rerum libri III et IV / Ed R. James Longe. Toronto (Centre for Medieval Studies): Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 1979.
- Boase R.* The Origin and Meaning of Courtly Love. Manchester: Rowman and Littlefield, 1977.
- Boll F.; Bezold C.; Gundel W.* Storia dell'astrologia. Bari, Laterza, 1977.
- Bouche – Leclercq A.* L'Astrologie grecque. Paris, E. Leroux, 1899 (см. также русское переиздание другой работы Буше-Леклерка на близкую тему: *Буше-Леклерк О.* История гадания в античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. Ф. Г. Мищенко. М.: УРСС, 2012).
- Brann N. L.* The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism. Leiden, E. J. Brill, 1981.

- Bruno G. Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta. Facsimile Neudruck der Ausgabe 1879–1891. 3 Bände. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Vg. Gunther Holzboog, 1961–1962* (ряд изданий работ Бруно на русском языке: Бруно Д. Философские диалоги: О причине, Начале и Едином; О бесконечности, вселенной и мирах / Пер. М. А. Дынника, А. И. Рубина. М.: Алетейя, 2000 [М.: Госполитиздат, 1949], Бруно Д. О героическом энтузиазме / Пер. Я. Емельянова, Ю. Верховского, А. Эфроса. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953; Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя / Пер. А. Золотарева. Самара: Агни, 1997).
- Idem. Opere italiane, 3 vol. Bari: Laterza, 1923–1925.*
- Idem. Des fureurs heroiques / Texte etabli et traduit par Paul-Henri Michel, Paris, Les Belles Lettres, 1954* (на русском языке см. издания работ Бруно).
- Chastel A. Marsile Ficin et l'Art. Geneve: Droz, 1954.*
- Idem. Arte e Umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. Studi sul Rinascimento e sull'Umanesimo platonico. Turin: Einaudi, 1964.*
- Christinger R. Le Voyage dans l'imaginaire. Paris: Stock, 1981.*
- Corneille-Agrippa H. La Philosophie occulte. 4 vol. Paris: Editions Traditionnelles, 1979 (5<sup>e</sup> ed).*
- Crohns H. Zur Geschichte der Liebe als «Krankheit» // Archiv für Kultur-Geschichte / Hrgg. von Georg Steinhausen. Vol. 3. Berlin, 1905. P. 66–86.*
- Culianu I. P. Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance. Leiden: E. J. Brill, 1983.*
- Idem. Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento // Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Vol. 17. Turin, 1981. P. 360–408.*
- Idem. Giordano Bruno tra la Montagna di Circe e il Fiume delle Dame leggiadre // Montagna e Letteratura / A cura di A. Audisio e R. Rinaldi. Turin: Museo della Montagna, 1983. P. 71–75.*
- Debus A. G. Man and Nature in the Renaissance, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.*
- De Lubac H. Pic de la Mirandole. Etudes et discussions. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.*

- Dronke P.* Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism, Leiden-Koln: E. J. Brill, 1974.
- Duerr H. P.* Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt: Syndikat, 1978.
- Dupouy E.* Le Moyen Age medical. Paris: Librairie Meurillon, 1888.
- Festugiere J.* La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris: Vrin, 1941.
- Festugiere O.P., Le R. P.* La Revelation d'Hermes Trismegiste I: L'Astrologie et les sciences occultes. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- Ficin Marsile.* Marsilii Ficini Florentini Opera, et quae hactenus extiterunt. Переиздано как: Opera omnia de l'ed. de Bale, 1576. Turin: Bottega d'Erasmus, 1962.
- Idem.* De Vita libri tres / Kritischer Apparat, erklärende Anmerkungen, Namenregister und Nachwort von Martin Plessner. Nach dem Manuskript ediert von Felix Klein-Franke. Hildesheim; New York: Georg Olms, 1978.
- Idem.* Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes / Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel. 3 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Idem.* Teologia platonica. A cura di Michele Schiavone. 2 vol. Bologna: Zanichelli, 1965.
- Idem.* Commentaire sur le Banquet de Platon / Edition critique et traduction de Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- Idem.* Sopra lo amore o ver' Convito di Platone. Comento di Marcilio Ficini Fiorentino sopra il Convito di Platone / A cura di G. Ottaviano. Milan: Celuc, 1973.
- Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Florence: Sansoni, 1961.
- Idem.* Storia della filosofia italiana. Vol. 1–2. Turin: Einaudi, 1966.
- Gundel W.* Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1959 [1933].
- Gundel W.; Gundel H. G.* Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

- Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile / Publié par Bertrand Guegan, d'après l'édition Kerver. Paris: Payot, 1926.
- Kabbalistes chretiens [Cahiers de l'hermetisme] / Ed. A. Faivre, F. Tristan. Paris: Albin Michel, 1979.
- Kristeller P. O.* Il Pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Florence: Sansoni, 1953.
- Idem.* Studies in Renaissance Thought and Letters. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.
- Lea H. Ch.* Materials Toward a History of Witchcraft. 3 vols. New York–London: Thomas Yoseloff, 1957 [1939].
- Lewin L.* Phantastica. Paris: Payot, 1970.
- Lewy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire. Paris, Etudes augustinienes, 1978.
- Leibbrand-Weittley A.; Leibbrand W.* Former des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe [Orbis Academicus, 3]. 2 vol. Freiburg: Karl Alber, 1972.
- Lowes J. L.* The Loveres Maladye of Hereos // Modern Philology. 1914. Vol. 11. N. 4. Chicago, 1914. P. 491–546.
- Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften [Symposion der Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 14 und 15. November 1975. Studia Leibnitiana, 7]. Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.
- La Magie arabe traditionnelle / Introduction et notes bibliographiques de Sylvain Matton. Paris: Retz, 1977.
- Marcel R.* Marsile Ficin (1433–1499). Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- Nelson J. Ch.* Renaissance Theory of Love. The context of Giordano Bruno's Eroici furori. New York: Columbia University Press, 1958.
- Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens / Texte établi et traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- Peuckert W.-E.* Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie. Berlin: Erich Schmidt, 1956 [1936].
- Idem.* Gabalia. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert [Pansophie II]. Berlin: Erich Schmidt, 1967.
- Idem.* L'Astrologie. Son histoire, ses doctrines. Paris: Payot, 1980.

- Pic de la Mirandole J.* Opera omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiae comitis... [переиздание одноименного собрания сочинений Пико 1573 г.] / Cesare Vasoli. 2 vol. Hildesheim: Georg Olms, 1969.
- Prost A.* Les Sciences et les Arts occultes au XVI<sup>e</sup> siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres, reimpression anastatique de l'ed. Paris 1881–1882, 2 vol. Nieuwkoop: B. De Graaf, 1965.
- Putscher M.* Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen. Wiesbaden: Franz Steiner, 1973.
- Quispel G.* Gnostic Studies. 2 vol. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1974–1975.
- Rossi P.* Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era. New York: Harper and Row, 1970.
- Le Soleil à la Renaissance. Sciences et mythes [Actes du Colloque international tenu en avril 1963 sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l'étude de la Renaissance et du Ministère de l'éducation nationale et de culture de Belgique]. Bruxelles-Paris: Presses Universitaires, 1965.
- Teirlinck I.* Flora Magica, De plant in de tooverwereld. Antwerpen: De Sikkell, 1930.
- Le Temps chretien de la fin de l'Antiquite au Moyen Age, III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles [Actes du Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, 604, 9–12 mars 1981]. Paris: Editions du CNRS, 1984.
- Thorndike L.* A History of Magic and Experimental Science. Vol. IV. New York: Columbia University Press, 1934.
- Trithemius* Johannis Trithemii Steganographia / W. E. Heidel. Moguntiae: Sumptibus Joannis Petri Zubrodt, Anno MDCLXXVI.
- Verbeke G.* L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique. Paris–Louvain: D. De Brouwer, Editions Inst. Sup., 1945.
- Walker D. P.* Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. London: The Warburg Institute, 1958.
- Weise G.* L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1961.

- Whitmore P. J. S.* A Seventeenth-Century Exposure of Superstition: Selected Texts of Claude Pithoys (1587–1676). La Haye: Martinus Nijhof, 1972.
- Wier J.* Joannis Wieri opera omnia. Amstelodami, Apud Petrum van den Berge, Anno MDCLX.
- Wightman W. D. P.* Science in a Renaissance Society. London: Hutchinson University Library, 1972.
- Wind E.* Pagan Mysteries in the Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Yates F. A.* L'Art de la Memoire. Paris, Gallimard, 1975 (французское издание работы английской исследовательницы: *Yates F. A.* The Art of Memory. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. Издание на русском языке: *Йейтс Ф. А.* Розенкрейцерское просвещение / Пер. Е. Малышкина. СПб.: Университетская книга, 1997).
- Idem.* La Lumiere des Rose-Croix. Paris, CELT, 1978 (перевод на французский работы: *Yates F. A.* The Rosicrucian Enlightenment. London: Routledge and Kegan Paul, 1972. Перевод на русский язык: *Йейтс Ф. А.* Розенкрейцерское просвещение / Пер. А. Кавтаскина под ред. Т. Баскаковой. М.: Алетейя, 1999).
- Idem.* Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century. London-Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975.

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>О. В. Горшунова</i>	
Йоан Кулиану: в четвертом измерении .....	5

## Эрос и магия в эпоху Возрождения

<i>Мирча Элиаде</i>	
Предисловие .....	49
<i>Йоан Петру Кулиану</i>	
Вступление .....	53
Введение .....	56

## Часть первая. Работа воображаемого

Глава I. История воображаемого .....	65
1. О внутреннем чувстве .....	65
Несколько предварительных замечаний .....	65
Психическая пневма .....	70
2. Изменения ценностей XII века .....	79
Восприятие западной культуры .....	82
Как такая большая женщина	
может поместиться в таких маленьких глазах ...	94
3. Проводник души и пренатальный опыт .....	97
Глава II. Эмпирическая психология и глубинная	
психология эроса .....	106
1. Эмпирическая психология Фичино	
и ее источники .....	106
2. Искусство памяти .....	113
3. Фантастический эрос и утоление желания .....	123
4. Действие фантазмов .....	126



5. Глубинная психология Фичино .....	128
Нисхождение души .....	128
Меланхолия и Сатурн .....	133
Глава III. Опасные связи .....	145
1. Джованни Пико, последователь Фичино .....	145
2. Двойственные боги эроса .....	154
Джордано Бруно,	
человек фантастического прошлого .....	154
Скандал в Лондоне .....	157
Мнемотехнические фантазмы .....	164
Амбивалентность эроса .....	168
В средоточии доктрины Бруно .....	175
Актеон .....	184
Диана .....	187
а) Природа .....	187
в) Луна .....	189
с) Королева .....	191
Притча о девяти слепцах .....	194

## Часть вторая. Великий манипулятор

Глава IV. Эрос и Магия .....	199
1. Идентичность субстанции,	
идентичность действия .....	199
2. Манипулирование массами	
и отдельными людьми .....	202
3. Vinculum vinculorum .....	212
4. Извержение и удержание семени .....	218
5. Магия как общая психосоциология .....	223
Глава V. Пневматическая магия .....	232
1. Нулевой уровень магии .....	232
2. Магия «субъективная» и магия «переходная» ...	235
3. Заговор вещей .....	239
4. Теория излучений .....	247
5. Пневматическая магия .....	263

Глава VI. Интерсубъективная магия .....	266
1. Интрасубъективная магия .....	266
2. Интерсубъективная магия .....	277
Высшие силы воздействия .....	279
Приманки .....	284
Благоприятные времена .....	285
Глава VII. Демоническая магия .....	288
1. Некоторые представления о демонологии ...	288
2. Демоны и эрос .....	296
3. Колдуны и одержимые .....	301
4. Демоническая магия	
от Фичино до Джордано Бруно .....	309
Классификация магии .....	309
Тритемий из Вюрцбурга .....	318
 <b>Часть третья. Финал</b>	
Глава VIII. 1484 .....	341
1. Бескрылая муха .....	341
2. Что предвещал 1484 год? .....	351
Глава IX. Запрет воображаемого .....	363
1. Упразднить вымысел .....	363
2. Парадоксы истории .....	368
3. Диспут об ослиной сущности .....	371
4. Хитроумный Джордано Бруно .....	376
5. Реформация: единая для всех .....	379
6. И мир стал видаться иным .....	382
Глава X. Доктор Фауст: от Антиохии до Севильи .....	390
1. Возрождение и вседозволенность .....	390
2. «В аду будет жарче!» .....	395
3. Гипертрофированный морализм:	
легенда о Фаусте .....	399
4. Что в итоге? .....	411

## Приложения

Приложение I (к главе I, 3).	
Происхождение доктрины души-колесницы .....	417
Приложение II (к главе II, 3). Отрада Лео Суавия .....	432
Приложение III (к главе II, 4). Гимен .....	437
Приложение IV (к главе III, 1) .....	457
Приложение V (к главе III, 2) .....	462
Приложение VI (к главе V, 4) .....	468
Приложение VII (к главе VII, 3) .....	474
Приложение VIII (к главе VII, 4).	
Магический театр Фабио Паолини .....	493
Приложение IX (к главе VII, 4) .....	499
Приложение X (к главе IX, 5) .....	508
Приложение XI (к главе III). Эрос, наши дни .....	513
Список сокращений	
для ряда упомянутых произведений .....	518
Примечания .....	521
Библиография .....	581

По вопросам, связанным с приобретением книг  
Издательства Ивана Лимбаха, обращайтесь  
к нашим торговым партнерам:

**ООО «Торговый Дом БММ»**

141011, Московская область, г. Мытищи,  
ул. Колпакова, д. 26, корп. 2, оф. III;  
тел.: (495) 984-35-23; e-mail: office@bmm.ru

**КНИЖНЫЕ МАГАЗИНЫ**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**

**Сеть книжных магазинов «Буквоед»**

Единый справочный телефон: (812) 601-06-01

**«Порядок слов»**

Наб. реки Фонтанки, д. 15, тел.: (812) 310-50-36

**Магазин «Все свободны»**

Наб. реки Мойки, д. 28, второй двор;  
Волынский пер., д. 4 (вход через арку); моб. тел.: +8 911 977-40-47

**Книжная ярмарка в ДК им. Крупской**

ИП Полевик, павильон № 27; тел.: (812) 412-07-26

**МОСКВА**

**«Фаланстер»**

Малый Гнездниковский пер., д. 12/27; тел.: (495) 749-57-21

**Книжный магазин**

**PRIMUS VERSUS УМНЫЕ КНИГИ**

ул. Покровка, д. 27, стр. 1, пом. III; тел.: (495) 223-58-10

**ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ**

[www.bookkiosk.ru](http://www.bookkiosk.ru)

[www.labyrinth.ru](http://www.labyrinth.ru)

[www.ozon.ru](http://www.ozon.ru)

[www.librabook.com.ua](http://www.librabook.com.ua)

Йоан Петру Кулиану

**Эрос и магия**

**в эпоху Возрождения**

**1484**

**16+**

Редактор *И. Г. Кравцова*  
Корректор *Л. А. Самойлова*  
Компьютерная верстка *Н. Ю. Травкин*

Подписано к печати 24.05.2017. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Тираж 2000 экз. Заказ № 4616.

Издательство Ивана Лимбаха.  
197342, Санкт-Петербург, ул. Белоостровская, 28А.  
E-mail: [limbakh@limbakh.ru](mailto:limbakh@limbakh.ru)  
[WWW.LIMBAKH.RU](http://WWW.LIMBAKH.RU)

Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в АО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-89059-299-6





Шесть итальянских сочинителей. Гвидо Кавальканти,  
 Данте Алигьери, Джованни Боккаччо, Франческо Петрарка,  
 Анджело Полициано, Марсилио Фичино.  
 Гравюра Иеронима Кока по оригиналу Джорджо Вазари. 1548–1570



Quid referam de te magnum, Ficine, quod ipse  
 Non superes multis partibus atque modis?  
 Si queram certum veterum, Ficine, Sopborum  
 Discipulum, quem te certius inueniam?

F<sub>1</sub>

Марсилио Фичино. Гравюра Филиппа Галле по оригиналу  
 Джорджо Вазари. 1572



Меланхолия I.  
Гравюра Альбрехта Дюрера. 1514





**L**E present sujet eut bien requis que bien auât  
 l'eusse enfoncé les loiianges source, & auan-  
 cement de la maison de la Mirandole: mais  
 pourautant que cela tireroit nostre discours  
 en trop grande longueur, ie me contente-  
 ray de représenter icy sous ce Chapitre  
 tant les vertus de l'Oncle que du neveu.  
 l'auoie bien bonne enuie d'y adiouster aus-  
 si plusieurs autres singularités, mais comme ie ne suis point garny  
 d'auantage de memoires plus amples a fallu que superficiallement  
 SSSf iiii

Джованни Пико дела Мирандола. Гравюра анонимного мастера  
 в издании: *Thevet André. Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres  
 grecz, latins et payens. Vol. 1. Paris, 1584*

[*Теве Андре. Правдивые портреты и биографии знаменитых мужей  
 греческих и латинских, а также языческих. Том 1. Париж, 1584*]



Космологическая аллегория.  
Гравюра Джироламо Альчиати. 1569



Джордано Бруно Ноланец. Гравюра анонимного мастера. 1680–1730



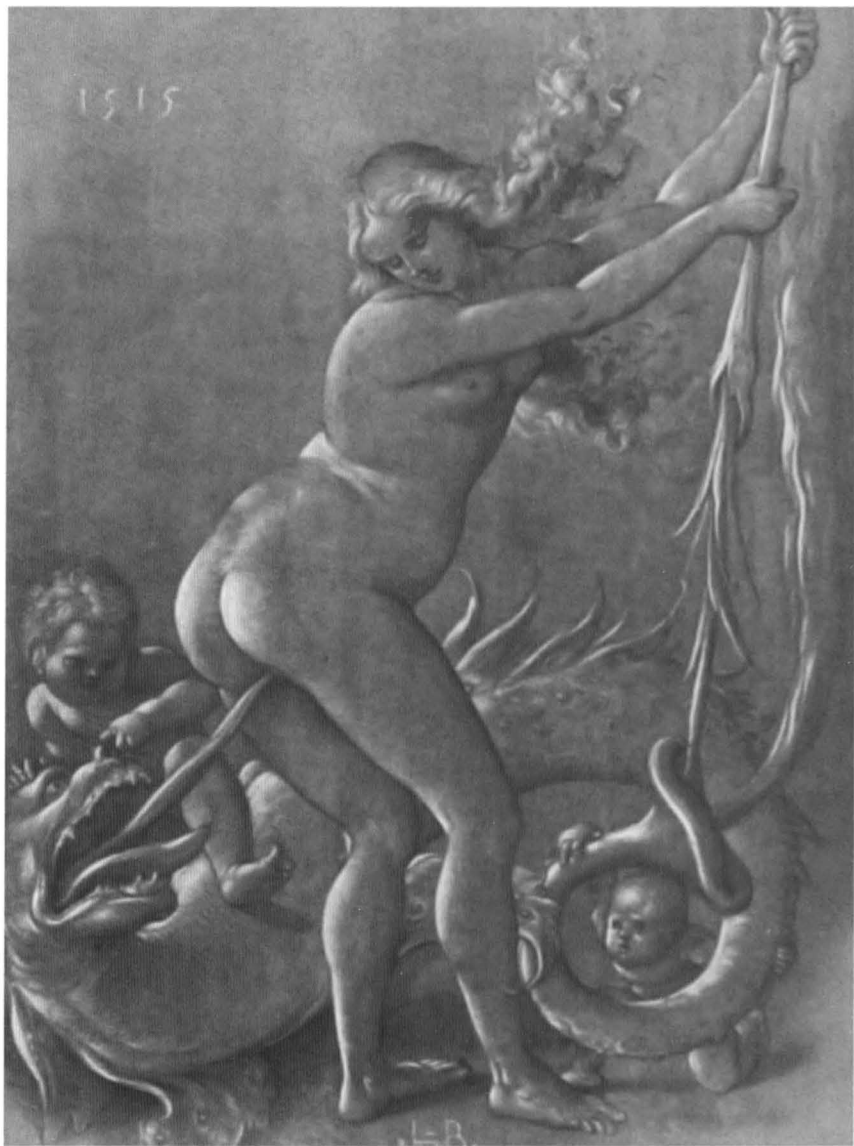
Томмазо Кампанелла. Гравюра анонимного мастера. 1650–1750



Gib Frid (Let me go). «Позвольте мне уйти». [Старухи, побивающие Дьявола]. Гравюра Даниэля Хопфера. 1505–1536

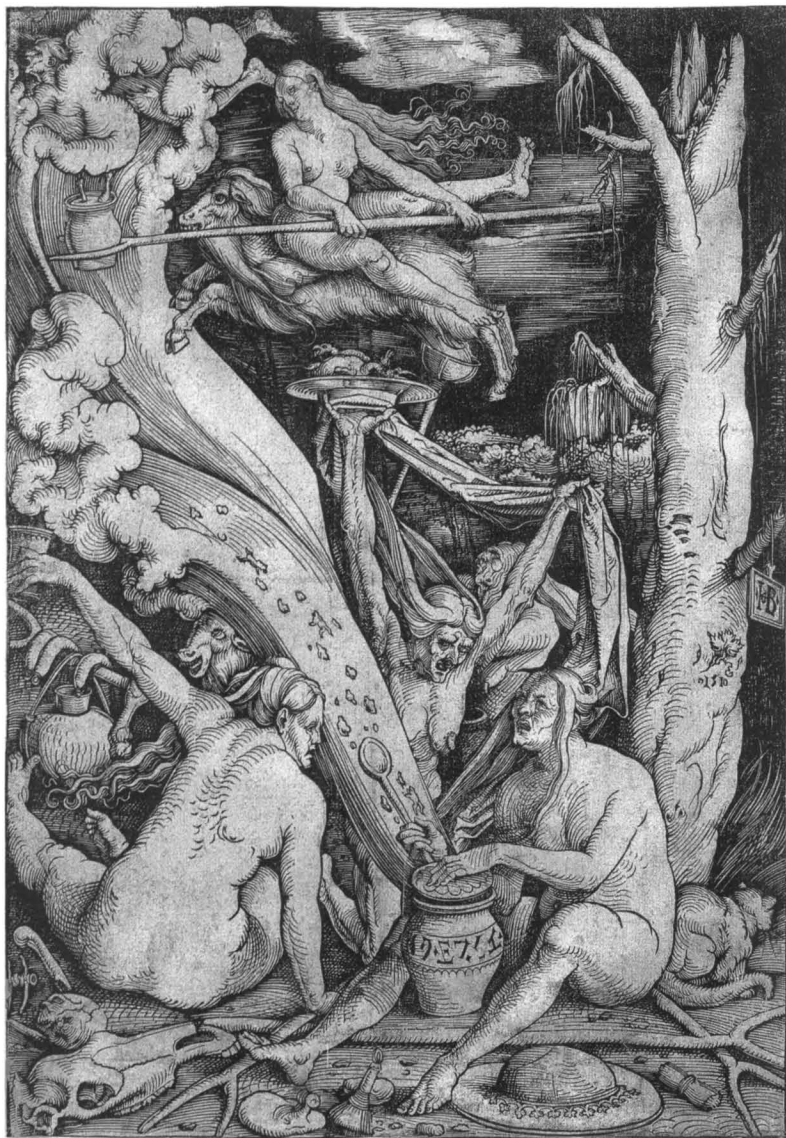


Ведьма. Гравюра Альбрехта Дюрера. 1500



Ведьма и дьявол. Рисунок Ханса Бальдунга Грина. 1515





Ведьмовской шабаш.

Ксилография в два тона Ханса Бальдунга Грина. 1510



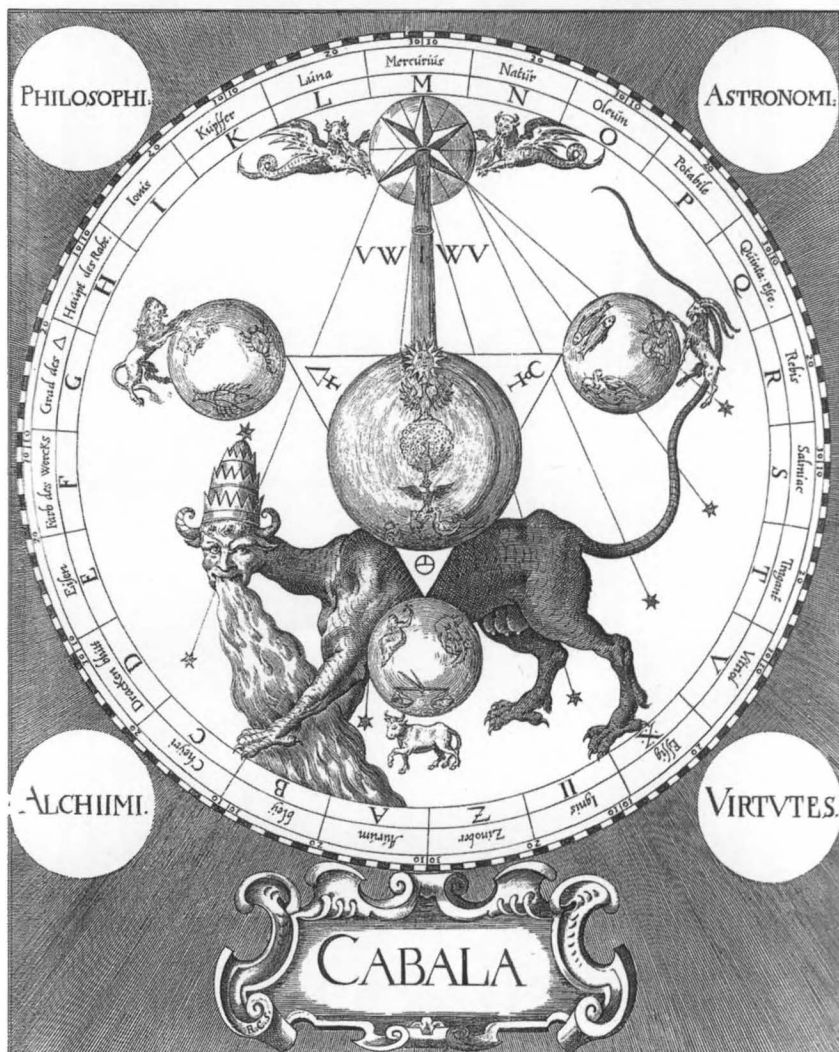


Венера. Ксилография Джироламо де Гранди  
из цикла «Планеты». 1533

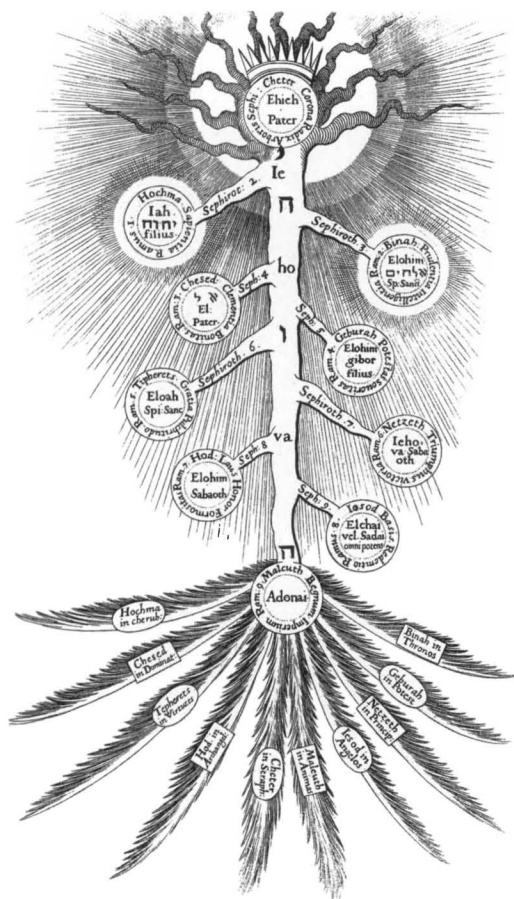


Неизвестный художник. Эрот-палач.  
Гравюры из «Гипнэротомехии Полифила». 1554

# Z ANFANG EXALTATION

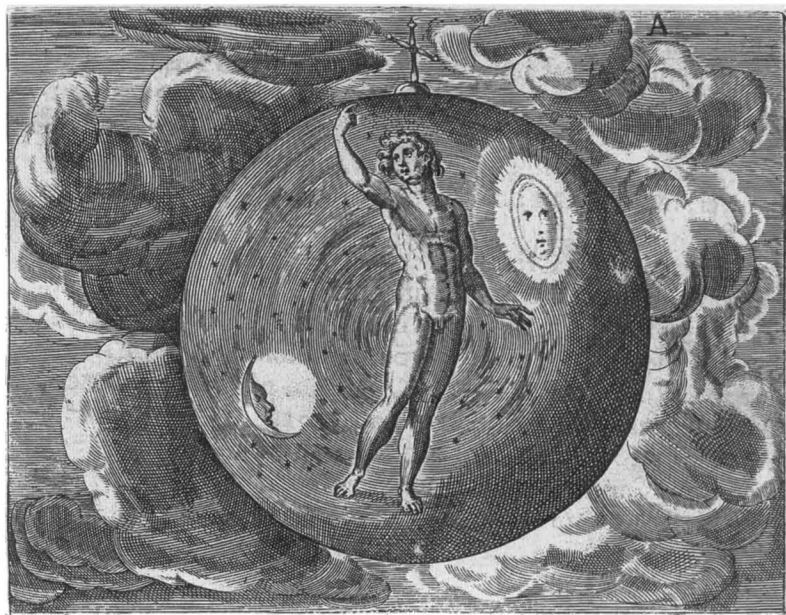


Картина мироздания из «Каббалы» Стефана Михельспахера.  
Аугсбург, 1616



Древо сефирот. Гравюра анонимного мастера к изданию:

Franciscus Mercurius van Helmont. *Alphabeti vere Naturalis Hebraici Brevissima Delineatio Quae simul Methodum suppeditat, iuxta quam qui surdi nati sunt sic informari possunt, ut non alios saltem loquentes intelligant, sed & ipsi ad sermonis usum perveniant.* Sulzbaci, 1657  
 [Франциск Меркурий ван Гельмонт. Кратчайший набросок настоящей еврейской азбуки, которая дает надежный метод, следуя которому те, кто родился глухими, смогут объясняться так, что не только очень быстро поймут тех, кто не лишен речи, но и сами научиться говорить. Зульцбах, 1657]



[Макрокосм]. Гравюра Маттеуса Мериана к изданию:  
Robert Fludd. *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris  
metaphysica, physica atque technica historia in duo volumina  
secundum cosmi differentiam diuisa auctore Roberto Flud aliàs  
de Fluctibus...* Б. м.; около 1617 [Роберт Фладд.  
Метафизическая, физическая и техническая история  
обоих миров, то есть макрокосма и микрокосма,  
разделенная на два тома согласно самому  
космическому порядку, авторства Роберта Фладда]



Специалист по истории религий, поздней Античности и гностицизму, а также романист и балканист (помимо прочего, он преподавал историю румынской культуры в Университете Гронингена), Йоан Петру Кулиану опубликовал множество статей в научных журналах и трехтомнике, последний его том («Religione e Potere», 1981) написан в сотрудничестве с двумя молодыми итальянскими учеными. Но именно «Эрос и магия» — первая в серии важных работ, которые вскоре увидят свет; нас ждет еще публикация обширной сравнительной монографии о мифах и способах экстатического вознесения. Памятуя о том, что итальянское Возрождение было моей юношеской страстью и моя диссертация посвящена учениям Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы и Джордано Бруно, автор попросил меня написать краткое предисловие к «Эросу и магии». Слишком уж велико было искушение напомнить основные этапы и великие имена современной историографии Возрождения, обратив внимание, помимо прочего, на недавнюю переоценку традиций оккультных наук и алхимии.

Какое это захватывающее исследование истории философской мысли — изучение интерпретаций итальянского Возрождения различными учеными: от Якоба Буркхардта и Джовани Джентиле до Эудженио Гарэна, Пауля Оскара Кристеллера, Эрнста Гомбриха, Фрэнсис Амелии Йейтс, Д. П. Уолкера, Аллена Д. Дебю и прочих выдающихся современных исследователей!

*Мирча Элиаде*