

GIORDANO BRUNO
ДЖОРДАНО БРУНО

DE VINCULIS
IN GENERE

О СВЯЗЯХ
КАК ТАКОВЫХ



МОСКВА
2018

Джордано Бруно
О связях как таковых

GIORDANO BRUNO



**DE
VINCULIS
IN GENERE**



*Перевод, комментарии, вступительная статья:
Матвей Фиалко*

Издание второе, исправленное и дополненное

© ООО «Книгократия», 2020

Трактат *De vinculis* в философии Джордано Бруно и истории европейского эзотеризма

Матвей Фиалко



«Оккультные» мотивы *De vinculis*: магия в учении Ноланца

Устами Теофила, своего *alter ego* в диалоге «О причине, начале и едином», Джордано Бруно скажет:

«если всё, что существует, начиная с сущего наивысшего и высочайшего, обладает известным порядком и образует зависимость, лестницу, по которой подымается от сложных вещей к простым, а от тех — к простейшим и абсолютнейшим при помощи средств соотносительных, соединительных и причастных природе той и другой крайности и сообразно собственному смыслу среднего, то нет порядка, где бы не было известной связи, нет связи без какой-либо сопричастности» [Бруно 1949: 255].

Несомненно, в бруновском трактате *De vinculis*, «самом зрелом произведении о магических “сцеплениях”, прежде всего о сцеплениях посредством любви и сексуального влечения» [Йейтс 2000: 305], нашёл цельное выражение итог не только «оккультной», магической проблематики его работ, но и в определённом смысле всей философии Ноланца. Бруновская интерпретация магии наследует трактату «О тайной философии» Корнелия Агриппы [Йейтс 2000: 235] с его делением магии на небесную, элементарную и математическую [Agrippa 1550: 1–2]. Для Бруно магия делится на божественную, физическую и математическую, последняя из которых занимает срединное положение (*mediat*) между действием божественным и природным [Bruno 1891: 401]. «Маг» для Бруно есть «мудрец» (каким был Гермес у египтян) и тот, кто производит удивительные дела (*mirabilia*) [Bruno 1891: 397], а магия есть в одном из смыслов само знание природы или природных вещей как таковых (*pro scientia naturali seu naturalium rerum in genere*) [Bruno 1891: 455]. Осуществляется это благодаря той самой лестнице природы, о которой говорил Теофил:

«Так от Бога есть нисхождение (*descensus*) во Вселенной к живому существу, от живого же существа к Богу. Он на вершине лестницы (*scalae*), чистое действие и активная возможность, свет чистейший, в основании же лестницы материя и тьма, чистая пассивная возможность, так же могущая стать всем снизу (*eximis*), как и Он всё осуществить сверху (*exsupernis*)» [Bruno 1891: 402].

Магия для Бруно существует благодаря рассмотрению порядка протечения или лестницы различных сущностей (*considerare ordinem influxus seu scalam entium*), связующей Бога и стихии материального мира [Bruno 1891: 457]. Идея их неразделимости как слитости в абсолюте восходящих ещё к аристотелевской «Метафизике» (IX, 1–9) возможности и действительности, наследующая учению о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в божественном всеединстве, развитому Николаем Кузанским (*De docta ignorantia*. I, 1–2), играла огромную роль в философии Бруно, будучи выражена как в *De vinculis*, так и в программном диалоге «О причине, начале и едином»:

«Итак, наблюдай первое и наилучшее начало, которое есть всё, что может быть, и оно же не было бы всем, если бы не могло быть всем; в нём, следовательно, действительность и возможность одно и то же» [Бруно 1949: 242].

Сам «магизм» философии Бруно совсем не должен восприниматься с неким флёром романтической таинственности, в качестве изысканного дополнения к основному массиву его философии:

«”Магия” означала для Бруно установление новых, не известных ещё людям связей природных явлений. Благодаря всеобщей одушевлённости, которая пронизывает всю природу, магия устанавливает связь между “душой мира”, или высшим активным началом, заложенным в самой природе, и индивидуальными предметами и явлениями» [Горфункель 1965: 135].

«Магизм» заключается всего лишь в приобщении к делу того «великого художника», которым для Бруно является принадлежащий мировой душе всеобщий ум, «непрерывно совершающий всё во всём», благодаря своему оплодотворению материи формами названный «магами» «обильнейшим семенем и даже сеятелем» [Бруно 1949: 203–204]. *De vinculis*, включающий в себя отсылки к диалогу «О причине, начале и едином» [Ciliberto 1999: 147], может быть понят лишь в общем контексте бруновского представления о жизни-материи как едином абсолютном начале. Да и сами различия в «основных положениях и методах» между трудами Ноланца, посвящёнными проблемам магии, и произведениями собственно философскими призрачны [Кулиану 2017: 188].

В работе Бруно «О магии», созданной в одно время с *De vinculis* [Йейтс 2000: 235], исходя из указаний самого Бруно, вероятно, скорее после неё [Bruno 1891: 454], вводится это важнейшее понятие «привязки» (*vinculum*), в котором будет заключена вся его магическая доктрина (*ubi omnis magiae doctrina continebitur*) [Bruno 1891: 435]. Здесь развивается близкое *De vinculis* понятие о различных типах привязок, в том числе мысленных и привязок воображения [Bruno 1891: 449–454], а также привязках благодаря «голосу и песне (*ex voce et cantu*)» [Bruno 1891: 443–446, 476]. В «Тезисах о магии» также говорится, что есть различные виды узлов (*multiplex est vinculorum genus*), с помощью которых духи и тела привязываются (*alligantur*),

далеко не последнее место занимают те, которые отсылают к существованию некой тайной властной гармонии (*est occulta quadam violentia*), привязывающей душу [Bruno 1891: 476]. Подобные мысли о непостижимом, иррациональном характере красоты играют важную роль и в *De vinculis*. Немаловажную роль в формировании представлений о магической привязке у позднего Бруно играла философия политики Макиавелли, уделяющего внимание идее борьбы и единства противоположностей, ярко выраженной и в *De vinculis*, хотя для Бруно важнее был мотив их схождения в абсолюте, для Макиавелли же – напряжения между ними [Ciliberto 2005: 233, 302–304], в силу стоящей перед правителем, который «всегда должен быть готов к тому, чтобы переменить направление, если события примут другой оборот или в другую сторону задует ветер фортуны», проблемы выбора лучшей альтернативы: «надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым – и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранить готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо» [Макиавелли 1982: 352].

Таким образом, отталкиваясь от собственной метафизики, Бруно «устанавливает органическую связь между политикой и магией на основе качественной онтологии, опирающейся на понятие бесконечной жизне-материи» [Ciliberto 2005: 304] в близком «Государю» Макиавелли трактате, посвящённом «магической манипуляции как массами, так и отдельными людьми» [Кулиану 2017: 202]. Для Кулиану трактат «О связях» «превосходит “Государя” по глубине, актуальности и значению», а маг из труда Бруно является «прототипом обезличенных массмедиа, самоцензуры, глобальной манипуляции» [Кулиану 2017: 204]. Бруновский сложный образ *vinculum* действительно едва ли чужд «манипулятивной» психологии. Достаточно сравнить рассуждения Бруно о разных «вратах» для привязки (I, 30; III, 6) с представлением о различных путях «присоединения», применяющихся для установления «раппорта» в нейролингвистическом программировании [Гордеев, Гордеева 2002: 45–48].

Вероятно, для Бруно столь важна была находка этой «базовой категории» [Bruno 2008: 30], этого, да будет уместен такой *calembour*, «узлового» понятия для его философии – «узла» (*vinculum*), в котором

теперь сходились самые разные компоненты его учения. Однако именно сейчас, когда он, наконец, был найден, жить прежней скитальческой жизнью, которую Бруно вёл много лет, со времени побега из монастыря в 1576 г., ему оставалось недолго. Пройдёт всего несколько месяцев, и Бруно приедет в Венецию, чтобы, прожив недолгое время у аристократа Джованни Мочениго, после серии «частных уроков», сопровождавшихся аккуратными доносами ученика на своего учителя, оказаться уже в мае 1592 г. в руках венецианской инквизиции. Бруно после некоторых колебаний под давлением Климента VIII через год будет передан уже римской инквизиции [Горфункель 1965: 63–64], пробыв в её застенках оставшиеся годы жизни. Сам трактат мог быть начат во Франкфурте [Bruno 2008: 25] или чуть ранее в Гельмштедте [Йейтс 2000: 281], то есть на рубеже 1589-1590-х гг., а сам дошедший до нас черновик трактата был продиктован Бруно его секретарю Иерониму Беслеру и даже частично записан его собственной рукой в «Московском кодексе» из собрания Авраама Сергеевича Норова (1795–1869) [Bruno 1891: XVII–XXIX; Bruno 2008: 25], и сохранившем текст этой неоконченной работы, осенью 1591 г. в Падуе [Йейтс 2000: 305] уже по возвращении в Италию, мотивы которого не вполне ясны. Согласно показаниям, данным ещё венецианской инквизиции 30 июля 1592 г., он хотел вернуться в лоно католической церкви (*ritornar alla Chiesa catolica*), за время своего пребывания в Венеции никаких еретических теорий или учений не преподавал (*non ho mai insegnato dottrine ne dogmi eretici*), рассматривая возможность вернуться во Франкфурт, чтобы посвятить ряд трудов Папе (*dedicar queste opere al Papa*) [Spampanato 1921: 744–745]. Пытаясь определить, о каком же Папе Бруно мог вести речь, «если это не было маленькой уловкой (*patranuela*), чтобы спасти свою шкуру», Скеттино, опираясь на этот отрывок, останавливается на Клименте VIII (1536–1605), ставшим Папой незадолго до приезда Бруно в Венецию, в конце января 1592 г., впрочем, считая и эту кандидатуру сомнительной [Bruno 2008: 16–17]. Популярной является версия о надеждах Бруно на идеологические перемены и даже роль в некой духовной реформе, что связывают с приходом к власти Генриха Наваррского (1553–1610) [Горфункель 1965: 58–59], сторонника веротерпимости, согласно историческому анекдоту, автора афоризма «Париж стоит мессы» [Thiers 1844: XXIX]. Эти догадки опираются на

доносы Мочениго, утверждавшего, что Бруно «ждал от короля Наварры грандиозных вещей (*sperava gran cose su l Re di Navarra*)» [Spampanato 1921: 490]. Бруно во время допросов, отрицая личное знакомство с Генрихом IV и сами эти «надежды», утверждал, что ожидал от нового короля лишь мирного царствования и продолжения курса Генриха III (покровительствовавшего Бруно), а также права на чтение публичных лекций [Spampanato 1921: 490]. Как бы то ни было, *De vinculis* может быть назван «одним из важнейших трудов последних лет» жизни Бруно [Ciliberto 2005: 233], «попавшего в руки Святой Инквизиции в момент абсолютного творческого рассвета (*creatividad*) и интеллектуальной зрелости» [Bruno 2008: 20]. Эта итоговая работа Бруно может дать цельное представление не столько об «оккультной» стороне его учения, само отдельное рассмотрение которой едва ли оправдано, сколько о важнейших темах и характере всей его философии.

Герметизм Бруно и «герметическая традиция» Иейтс

«Именем Меркурия (*латинское имя греческого бога Гермеса – М. Ф.*), мудрейшего египтянина, назывались божественная мудрость, истолкование и откровение», замечает Бруно устами Софии (Мудрости) в диалоге «Изгнание торжествующего зверя» [Бруно 1997: 216]. Меркурию, то есть Гермесу, было приписано собрание трактатов на греческом, вероятно, эллинистического времени, ставших немаловажной частью западноевропейской культуры благодаря их переводу Марсилио Фичино на латынь в 1463 году, когда они стали известны под именем «Герметического корпуса» (*Corpus Hermeticum*). Гермес не был открытием европейского Возрождения, далеко не последнюю роль в создании легенды о Гермесе Трижды-великом (*Hermes Trismegistus*) сыграли христианские писатели раннего времени, особенно Лактанций (IV в. н. э.), убеждающий своих современников, ещё остающихся в лоне язычества, что откровение о Христе было предвосхищено ещё древними мудрецами, среди которых был Гермес, которому принадлежат книги, «посвящённые знанию божественного, где он утверждает величие высочайшего и единого Бога и называет его теми же именами, которые используем и мы, – Бог и Отец» [Йейтс 2000: 14]. Отсылая к отрывкам из герметического трактата «Асклепий», Лактанций также обращает внимание на

встречающееся в нём именование «Сын Божий» по отношению к сотворённому божественному Слову, считая это явным доказательством ценности писаний Гермеса [Йейтс 2000: 14–15]. Огромную роль в популяризации образа Гермеса сыграл и сам переводчик Герметического корпуса Фичино, едва ли не основатель всего новоевропейского эзотеризма, создавший на основе неоплатонизма Плотина (III в. н. э.) цельную и очень влиятельную в последующее время доктрину естественной магии, где важное место уделялось учению Гермеса как провозвестника божественного откровения. В рамках его представления о «древней теологии» формируется единый ряд пророков, возвещавших эту истину от Гермеса до Платона. Гермес «назван первым вдохновителем учения о божественном (*theologiae appellatus est autor*), ему наследовал Орфей, Аглаофем, Пифагор и Филолай, учитель (*praeceptor*) нашего божественного Платона»: «Итак, единая во всём согласная линия древней теологии дивным порядком устроена (*miro quodam ordine constata est*) шестью богословами, начало берущая от Меркурия и законченная по сути своей (*penitus absoluta*) божественным Платоном» [Ficino 1567 4–5]. Постоянно встречаются ссылки на Гермеса в программном своде ренессансной магии, ответственном за реабилитацию этого понятия в полном объёме [Фиалко 2018: 29–32], трактате «Об оккультной философии» Корнелия Агриппы [Agrippa 1550: 8, 77 etc.]. Огромную роль фигура Гермеса играла и в последующей традиции, уже столетия спустя после Бруно, когда Леви сделает «Изумрудную скрижаль» центром своего учения о магии [Levi 1861a: 251–253], постоянно упоминая имя Гермеса, а поздней работе даст название «Ключ великих тайн согласно Еноху, Аврааму, Гермесу и Соломону» [Levi 1861b]. В конце XIX в., не без влияния учения Леви, будет создан основополагающий для современного эзотеризма Герметический Орден Золотой Зари, уделяющий много места «герметическим» образам [REGARDIE 2002: 55, 68, 205 etc.], и восходящий, по словам одного из его создателей, Уэсткотта, к «практикам герметической магии» [Gilbert 1983: 99]. Сама ссылка на авторитет Гермеса в европейском эзотеризме и, тем более, алхимии стала едва ли не повсеместной.

Программный обзор истории эзотеризма в эпоху Ренессанса, книга Френсис Йейтс «Джордано Бруно и герметическая традиция»

рассматривает философию Бруно в тесной связи с возрожденческим восприятием фигуры Гермеса: «Герметизм является решающим звеном для интерпретации текстов Бруно, тем звеном, которое я долго искала [Йейтс 2000: 5–6]. Йейтс считает герметизм ключом к пониманию едва ли не всех работ Бруно. «Изгнание торжествующего зверя» с его прославлением египетской религии, героем которой был Гермес, а сущностно важной частью – создание живых изваяний богов [Бруно 1997: 214–215], как и «Светильник тридцати статуй», отсылали, согласно Йейтс [Йейтс 2000: 192–195, 273–274], к пассажию герметического трактата «Асклепий» о человеке как творце богов [Богущкий 2001: 114]. Диалоги «О героическом энтузиазме», пронизанные идеей возвышенной любви, по её мнению [Йейтс 2000: 248], невозможно понять вне апелляции к герметической идее взаимной любви человека как отражения божества и космоса [Богущкий 2001: 16–17], а фигуры из поздней работы «Тезисы против математиков» [Йейтс 2000: 277–278] тогда должны отсылать к герметической «троице» Бога, материи и духа [Богущкий 2001: 105–107]. Бруно для Йейтс лишь часть той огромной традиции, к которой принадлежат и Фичино, и Агриппа, и Кампанелла, и Роберт Фладд, и даже создатель мнемонического театра Джулио Камилло [Йейтс 1997: 196–198]. К примеру, «Город Солнца» Кампанеллы отсылает, по мнению Йейтс [Йейтс 2000: 325–327], к городу Адоцентину из герметического «Пикатрикса» [Pingree 1986: 189], в свою очередь, восходящему к образу города, «куда будут стекаться все смертные народы» из «Асклепия» [Богущкий 2001: 118]. Сформированное благодаря работам Йейтс влиятельное представление о единой «герметической традиции» было подвергнуто критике в современной эзотериологии её ярким представителем Воутером Ханеграаффом, который считает необходимым разделять герметические идеи *Corpus Hermeticum* с одной стороны, и их восприятие ренессансными мыслителями с другой. Учитывая различия между ними, для Ханеграаффа «ренессансный герметизм был совсем не герметическим», и вернее говорить лишь о «традиции разговора о Гермесе» [Hanegraaff 2015: 205]. Ханеграафф, без сомнения, прав в том, что касается исторической преемственности «герметизма», который может стать «знаком качества» для абсолютно различных доктрин. Однако не стоит сбрасывать со счетов и чрезвычайную

«живучесть» такого герметического текста как «Изумрудная скрижаль», основополагающего не только для европейской алхимии, но и для всей эзотерической метафизики [Фиалко 2018: 62–75]. Бруно в своём трактате упоминает Гермеса, вероятно отсылая к фрагменту платоновского «Пира», однако не менее важным в метафизическом ключе является отрывок, посвящённый описанию всеобщности любви как главной привязанности у Бруно:

«Берёт начало любовная привязанность согласно всеобщему закону из активного и пассивного [начала]. Благодаря этому закону все вещи, будучи действующими или претерпевающими действие извне, или же и то другое одновременно, желают упорядочиться, слиться, объединиться и осуществиться в той мере, в какой природа устройство, связь, единство и осуществление вершит, и без этой привязанности не существует ничего, так же как и не существует ничего без природы» [Bruno 1891: 695].

Дело не в прямом заимствовании образов «Скрижали», провозглашавшей активное отцовское начало Солнца и материнское пассивное начало Луны началами чудес единой вещи (*miracula rei unius*), а в игре Бруно с этими оппозициями, не чуждой его философии уже даже вне прямого влияния герметических образов, например, в рамках его излюбленной идеи тождества в абсолюте возможности и действительности [Бруно 1949: 226, 241–243]. Идея активного и пассивного начал как меры для образования форм сущего мировой душой [Бруно 1949: 213] также была важна для Бруно, хотя сама идея всеобщего двуначалия, доведённая до абсурда, и подвергается в «Пире на пепле» Фруллой осмеянию [Бруно 1949: 51–52]. Герметизм как философия «Изумрудной скрижали», выходящая едва ли не на мифологический уровень архетипа и включающая в себе самые различные «герметические» труды, имеет для европейского эзотеризма не меньшее значение, чем мистическая сотериология «Герметического корпуса», хотя два этих компонента едва ли возможно разделить [Фиалко 2018: 35–36]. Вместе с тем, сведение всей философии Бруно к «герметизму», тем более, в *De vinculis*, едва ли разумно. Нужно отдать должное оригинальному развитию Бруно теорий естественной магии Фичино и Агриппы, а также герметических идей [Bruno 2008: 35]. Центральной оставалась сама бруновская метафизика,

«сосредоточенная на онтологии беспредельной жизне-материи, из которой и вытекали и частные суждения о религии, её "гражданской" роли, о традиции Гермеса или Макиавелли»» [Ciliberto 2005: 339].

В конечном счёте, для исследователя собственно наследия Ноланца (впрочем, как и любого другого мыслителя)

«после стольких слов, сказанных на тему "Бруно и герметическая традиция" с одной стороны, и "Бруно и научная революция" с другой, пришёл момент изучать Бруно согласно Бруно» [Ciliberto 2005: 309].

«Связка» как центральный образ европейской эзотерики

Когда в «Изгнании торжествующего зверя» устами Софии автор воздаёт хвалу религии египтян, которые «возвышались до божества по той же самой лестнице природы, по которой само божество спускалось вниз ради сообщения себя самого ничтожнейшим вещам» [Бруно 1997: 213], Бруно хорошо известно, что его излюбленная идея стройной иерархии мироздания имела талантливых выразителей и в более позднее время. Агриппа в своём программном труде приписывает совершаемые магией «удивительные дела» (*mirabiles effectus*) её умению простираться от высших областей к низшим, наделяя вторые силой и дарами (*dotibus*) первых [Agrippa 1550: 2]. Маги же «утверждают, что благодаря вещам низшим, подобным высшим, можно низвести (*trahi*) небесные дары благодаря удачным небесным истечениям (*influxus*)», что осуществимо, согласно Агриппе, благодаря тому, что

«в мироздании есть такое согласие (*concordia*), что даже вещи сверхнебесные небесными низводятся (*trahantur*), а сверхприродные согласуются (*conspirent*) с природными и низводятся ими, ибо во всём разлита одна обильная сила (*virtus opifex*) и одно распределение форм живого, сила эта благодаря тайным законам (*occultis rationibus*) производит явное (*manifesto*), так что маг берёт явное, дабы привлечь (*attrahat*) скрытое» [Agrippa 1550: 77].

Агриппа заимствует образ «мирового согласия» (*concordia mundi*) из естественной магии Фичино [Ficino 1567: 162], учения о низведении

небесных даров через мировую душу (*anima mundi*) [Йейтс 2000: 60–77] благодаря божественным приманкам (*divinas illices*) и магическим ловушкам (*magicas illecebras*) [Ficino 1567: 155], близким привязкам у позднего Бруно. Пико делла Мирандола, наследуя теории Фичино в одном из тезисов утверждает, что «нет ничего разделённого и рассеянного на земле и небе, что маг бы не смог привести в действие и объединить (*actuare et unire*)» [Farmer 1998: 496]. У Пико можно найти даже бруновское *vinculum*, которое он использует для толкования прокловской иерархии богов из платоновского «Федра» (247a): двенадцать из них суть связка (*vinculum*) сверхкосмических и космических богов, занимая срединное положение (*medii*) между ними [Пико 2010: 116].

Представление о взаимосвязи различных уровней мироздания не может считаться прерогативой лишь возрожденческой философии. Основатель современной эзотериологии Антуан Февр рассматривал «корреспонденции и взаимозависимость», а также идею «живой природы» в качестве важнейших признаков эзотеризма как формы мысли [Faivre 1994: 10–15]. *Vinculum* у позднего Бруно является ёмким образом, имеющем параллели во множестве эзотерических учений, созданных в различное время. Достаточно вспомнить Агриппу, который для иллюстрации того, как взаимно связаны (*invisem connexa sunt*) высшие и низшие предметы, сравнивает их со струнами верно настроенной кифары (*sicut nervi in cythara bene concordata*) [Agrippa 1550: 76–77], сравнив с их с одним из тезисов раннего программного труда Джона Ди: «Мир есть как бы подстроенная прекрасным творцом лира, струны которой – вещи, и тот, кто сможет их верно тронуть, издаст удивительные гармонии (*mirabiles ille eliciet harmonias*)» [Dee 1567: sig. Biiij]. Более того, перенесшись на несколько столетий позже, уже в XIX в. мы найдём подобный образ у одного из основателей спиритуализма и автора сложнейшей эзотерической метафизики Эндрю Джексона Дэвиса, рассуждающего о «музыке Вселенной» (*music of the universe*): «Вселенная – музыкальный инструмент, на котором Великое божество вечно выражает бесконечно многообразные гармонии, принадлежащие его природе, неизмеримо глубокой и в то же время не подверженной изменению!» (в оригинале Дэвиса фраза выделена курсивом – М. Ф.) [Davis 1872: 259]. Сравним дэвисовский же образ всеобщего закона симпатии, который «связывает (*binding*),

будто золотой цепью, материальную и духовную Вселенную в одно гармоничное целое» [Davis 1872: 144] с «той золотой цепью, благодаря которой нижнее связывается с верхним (*illa catena aurea, qua inferiora superioribus alligantur*)» в «Духовной медицине» Себастьяна Вирдига [Wirdig 1673: 170]. Близкий этим образ «магической цепи» (*la chaine magique*) [Levi 1861a: 235–250] был важен для крупнейшего французского оккультиста Элифаса Леви, автора итоговой для европейского эзотеризма доктрины астрального света как «великого магического агента» и узла притяжений (*nau.id des sympathies*) [Levi 1861a: 235]. Леви инкорпорирует в эту доктрину и учение о магнетическом флюиде как проводнике «взаимовлияния (*influence mutuelle*) небесных и земных тел» [Mesmer 1779: 74]: «Сделать магическую цепь – это установить магнетический поток (*courant*), который обретает силу по мере того, как увеличивается её протяжённость» [Levi 1861a: 239–240]. Теория астрального света станет частью целого ряда эзотерических учений [Фиалко 2018: 50, 158], в которых подобные образы также играли важную роль. Вспомним хотя бы рерихианскую идею «сердечной связи с Тонким и Огненным миром» [Рерих 1934: 119], «приобщения сердца к иерархии» [Рерих 1934: 59], недопустимости «разобщения цепи миров» [Рерих 1934: 178] в рамках представления о наполняющем все тела огне, «который соединяется с высшей огненной энергией» [Рерих 1934: 203] в пределах «жизни связующей и взаимно питающей» [Рерих 1934: 81].

При этом утверждение, что образы стройной иерархии мироздания были прерогативой только эзотерической философии, будет неверно. Нельзя игнорировать платоновский «Пир», комментарий к которому, написанный Фичино, был важным источником для трактата Бруно. В речи Эриксимаха Эрот обретает черты космической всеобщей разлитой силы, «бога великого, удивительного и всеобъемлющего, причастного ко всем делам богов и людей» [Платон 1999: 94], силы гармонического равновесия во всех сферах науки и искусства (186b-188b). В своём комментарии к «Пиру» Фичино делает Эрота «хитроумным, двояким и имеющим ключи от всего» [Фичино 1981: 164], и, предвосхищая излюбленный образ позднего Бруно, развитый в его трактате, «вечным узлом и связкой мира (*nodo perpetuo e legame del Mondo*)» [Ficino 1914: 47]. Фичино также наделяет любовь демиургическим значением:

«Как ум, только что родившийся и бесформенный, посредством любви обращается к Богу и приводится в порядок, так и мировая душа возвращается к уму и Богу, где она рождена, хотя вначале и была лишена формы и пребывала в виде хаоса, – посредством любви, направленной к уму, благодаря воспринятым от него [ума] формам становится космосом» [Фичино 1981: 147].

Важное место эта идея стройной иерархии мироздания занимает позднее в платоновском неоплатонизме в рамках представления о всеодушевляющей Душе (прообразе мировой души Фичино), оживляющей Материю благодаря силе божественного Ума (Эннеады. V 1.2):

«Душа дала себя всей величине Вселенной, насколько она велика, всей протяжённости, так что и великое, и малое стали одушевлены: и тело, находящееся здесь, и тело, находящееся в другом месте, и таким образом существующее и иным, и противоположным образом, всех одушевила Душа особым образом. <...> Её единою силою едино небо – многое и разное в разных местах— благодаря ей этот [чувственный] космос есть бог» [Плотин 2005: 11].

Для Плотина эта гармония мироздания, его равновесное единство, и является объяснением магии (Эннеады. IV, 4, 40):

«Но как же возможно колдовство? Посредством симпатии и естественного согласия подобных вещей и противоположности неподобных, благодаря разнообразию многих сил, осуществляющихся в едином живом существе. <...> Истинная магия есть Любовь и Вражда во Вселенной» [Плотин 2004: 197].

Платоновская идея любви как силы всеобщего притяжения оказывается близка образу любви как «привязанности из привязанностей», не чуждой как субъекту, так и объекту привязки, развитому в трактате Бруно:

«Ибо поскольку любовь естественна [для людей и вещей во Вселенной], и те, кто любит, влекутся друг к другу, возникает и [вспомогательная] сила колдовского искусства любви, используемая теми <...> кто сводит вместе людей <...>. Они связывают

(συνάπτουσι) одну душу с другой, как если бы связывали растущие порознь растения и входя в эти образы сами, они внутренним образом получают эти силы, поскольку пребывают в едином мире и действуют на единый мир» [Плотин 2004: 198].

Ещё в речи Диотимы Сократу из платоновского «Пира» (202e-203a) образ Эроса как одного из тех «посредников между богами и людьми», которые «заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδέεσθαι)» имеет ассоциации с магией: «Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще всё, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству (γοητεῖαν)» [Платон 1999: 112–113].

Бруновское *vinculum* является насыщенным и многоплановым, далеко не только «окультурным» образом, немаловажным для понимания целого ряда философских и эзотерических учений, совсем не чуждым и религиозного содержания. Вспомним, что узнавая, каким образом благодаря привязанности «по лестнице высших и низших вещей совершает свой ход чувство любви», герой-энтузиаст Бруно оказывается способен взойти к тому, «кто для всех вещей есть начало и действующая сила», «для кого сказать и предугадать поистине значит сделать и начать» [Бруно 1953: 85]. Ведь согласно Бруно, «героический дух всегда будет идти вперёд и подвергаться испытаниям, пока не увидит себя поднявшимся до желания божественной красоты в ней самой, без уподобления, очертания, образа и вида, если это возможно. И даже больше: он сможет достигнуть этого» [Бруно 1953: 125].

Библиография [Ц](#)

Амелин М. (пер.). Приапова книга / Пер. с лат., комм. М. Амелина. М., СПб.: 2003.

Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1–4, Т. 3. Ред. И.А. Рожанский, пер. Я.В. Брагинской, Т.А. Миллер, А.В. Лебедева, В.Я. Карпова. М.: Мысль, 1981.

Богуцкий К. (сост., комм., пер.). Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М.: Алетейя, 2001.

Бруно Д. Диалоги / Пер. с ит. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949.

Бруно Д. О героическом энтузиазме / Пер. Я. Емельянова, Ю. Верховского, А. Эфроса. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. Самара: Агни, 1997.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Издание Тбилисского университета, 1984.

Гордеев М. Н, Гордеева Е. Г НЛП в психотерапии. М.: Изд-во Института психотерапии, 2002.

Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М.: Мысль, 1965.

Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова, ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979.

Зберовский А. В. Даймон Сократа как явление культуры Эллады V в. до н. э. // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. 2008. № 5. С. 323–332.

Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. Г. Дашевского. М.: НЛО, 2000.

Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху возрождения. 1484 / Пер. с фр.; науч. ред. М.М. Фиалко; вступит. ст. О. В. Горшуновой. СПб: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.

Лебедев А. В. (сост.). Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989.

Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб: Издательство СПбГУ, Издательство РХГА, 2007.

Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. Ф.А. Петровского. М.: УРСС, 2012.

Макиавелли Н. Избранные сочинения / Пер. с ит. Вступит. ст. К. Долгова. Сост. Р. Хлодовского. Комм. М. Андреева, Р. Хлодовского. М.: Художественная литература, 1982.

Овидий Публий Назон. Элегии и малые поэмы / Пер. М.Л. Гаспарова, С.А. Ошерова. М.: Художественная литература, 1973.

Ордине Н. Литература, философия и живопись у Джордано Бруно / Пер. с ит. А. А. Россиуса. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011.

Пико дела Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. Тезисы 1-400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков,

египтян и по мнениям латинян / Пер. с лат. Н. Н. Соколовой и Н.В. Миронова. Под ред. Д.С. Курдыбайло. СПб.: РХГА, 2010.

Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во «Мысль», 1999.

Плотин. Четвёртая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

Плотин. Пятая эннеада / Пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

Рерих Е. И. Мир огненный. Ч. II. Riga: «Agni Yogas» Izdevums, 1934.

Сенека Луций Анней. Трагедии / С. А. Ошеров, Е.Г. Рабинович. М.: Наука, 1983.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. О. Н. Трубачева, ред. Б. А. Ларина. Т 1–4, т. 1–2. М.: Прогресс, 1986.

Фиалко М. М. Некромантия в европейской культуре // Valla. 2017. Т. 3. № 6. С. 58–77.

Фиалко М. М. Метафизика европейского эзотеризма: опыт исследования троичных структур. СПб.: РХГА, 2018.

Фичино М. О любви // Эстетика Ренессанса / Под ред. В. П. Шестакова. Т. 1–2, т. 1. М.: Искусство, 1981.

Agrippa H. C. De occulta philosophia libri tres. Lugduni: Godefridum et Marcellum Beringos, 1550.

Aristotelis Physiognomica // Scriptores physiognomonici Graeci et Latini / R. Foester. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1893.

Aristotle. Physiognomica / Tr. by T Loveday, E.S. Forster // The Works of Aristotle. Vol. VI. Oxford: Clarendon Press, 1913.

[*Bruno G.*] *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* [OLC] / Curantibus F. Tocco et H. Vitelli. Vol. II. Florentiae: Le Monnier, 1890. Vol. III. Florentiae: Le Monnier, 1891.

Bruno G. Cause, Principle and Unity and Essays on Magic / Ed. R.J. Blackwell; R. de Lucca. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bruno G. Des liens / D. Sonnier, B. Donne. Paris: Editions Allia, 2004.

Burnett Ch. Ptolemaeus in *Almagesto* dixit: The Transformation of Ptolemy's Almagest in its Transmission via Arabic into Latin // Transformationen antiker Wissenschaften / Hg. von G. Toepfer, H. Bohme. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2010.

Bruno G. De vinculis in genere / Intr. et trad. par E. Schettino. Mexico: Pax Mexico, 2008.

Ciliberto M. Umbra profunda: studi su Giordano Bruno. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1999.

Ciliberto M. Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

Davis A.J. The Philosophy of Spiritual Intercourse. Boston: William White and Company, 1872.

Dee J. Propaedeumata aphoristica Ioannis Dee londinensis de praestantioribus quibusdam naturae virtutibus. Londini, 1567.

Faivre A. Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1994.

Farmer S. A. Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

Ficino M. Marsilii Ficini florentini Liber de vita coelitus comparanda // Marsilii Ficini florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres... Lugduni: Apud Gulielmum Rovil. sub scuto veneto, 1567. P. 153–323.

Ficino M. Sopra lo amore ovvero Convito di Platone / G. Rensi. Lanciano: R. Garabba, 1914.

[*Ficino M.*] Mercurii trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei. Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei. Iamblichus De mysteriis aegyptiorum, chaldaeorum et assyriorum. Proclus Commentarius in Alcibiadem de anima et d^mone. Idem De sacrificio et magia. Basileae, 1532.

Gilbert R. A. Golden Dawn. Twilight of the Magicians. Wellingborough: The Aquarian Press, 1983.

Hanegraaff W.J. How Hermetic was Renaissance Hermeticism? // Aries. 2015. Vol. 15. P 179–209.

Lehrich Ch. The Occult Mind. Magic in theory and Practice. London, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Levi E. Dogme et rituel de la haute magie. T. 1–2. T. 1. Dogme. Paris: Germer Bailliere, 1861.

Levi E. La clef des grands mysteres. Paris: Germer Bailliere, 1861.

Mesmer F.-A Memoire sur la decouverte du magnetisme animal. Paris: P. Fr. Didot le jeune, 1779.

Petronii Saturae et Liber priapeorum / Ed.F. Buecheler. Berolini: Apud Weidmannos, MDCCCIV [1904].

Pingree D. (ed.) *Picatrix. The Latin Version of the Ghayyat Al-Hakm.* London: The Warburg Institute, 1986

Regardie I. *The Complete Golden Dawn.* St. Paul: Llewelyn, 2002.

[*Sendivogius M.*] *Novum lumen chemicum e naturae fonte et manuali experientia depromptum in duas partes divisum.* Genevae: Ioan. de Tournes, 1628.

Solomon ibn Gebirol. *The Fountain of Life* / Tr. by H.E. Wedeck. London: Owen, 1962.

Spampanato V. *Vita di Giordano Bruno con documenti editi et inediti.* Vol. I–II. Vol. I. Messina: Giuseppe Principato, MCMXXI [1921].

Thiers A. *Histoire de la Revolution Frangaise.* T. 1–2. T. 1. Bruxelles: Wahlen, 1844.

Yates F.A. *Giorgano Bruno and the Hermetic Tradition.* London: Routledge, 1964.

Walde A. *Lateinisches Etymologisches Worterbuch.* Heidelberg: Carl Winters, 1910.

Wirdig S. *Medicina spirituum.* Gamburgi: Ex officina Hothofredi Schulzen, Apud Johannem Janssonium, 1673.

О связях как таковых^{1}

Джордано Бруно



Тому, кто должен сковать (*vincire*)^{2} [вещи], нужно иметь некоторое общее пред-^ставление о мире (*rerum quoddammodo universalem rationem*), в том числе, чтобы привязать (*alligare*) к себе и человека, который есть словно бы завершение (*epilogus*) всего сущего. Ведь как мы сказали в другой работе^{3}, именно в этом, людском, роде ярче всего (*potissimum*) и нагляднее (*per numeros*) можно увидеть роды всего живого, ведь одни люди соотносятся с рыбами, другие с птицами, третьи же – со змеями, иные же с рептилиями, притом как с отдельными видами [животных], так и с целыми родами. Отдельным же представителям человеческого рода свойственны различные привычки и образ жизни, цели и наклонности, темперамент и сроки земного существования, так что, вспомнив, что сочиняют о Протее и Ахелое^{4}, [можно сказать], что и здесь одна и та же скрытая субстанция [жизни] (*subiectam materiam*) переходит (*transmigrantem*) от личины к личине, от образа к образу, и чтобы заключить её в свои оковы (*vinculare*), нужно воспользоваться теми или другими видами [магических] узлов (*nodorum speciebus*). Подумай о нравах людей, молодых ли, старых и среднего возраста, благородного ли происхождения, богатых, облечённых ли властью и одарённых благами судьбы, к которым прибавь и завистников, воинов, честолубцев,

коммерсантов, и иных людей, кто участвует в различных сферах государственного управления – ведь могут понадобиться в качестве средств [для достижения цели] и инструментов [влияния] (*talibus etiam opus sit mediis et instrumentis*) те, кого и необходимо будет из-за этого к себе привязать. Совсем не кажется, что всё это может быть чуждо и вопросам общественной жизни (*civili speculatione*)^{5}, будет ли идти речь о тех, *кто* связывает или *кого* связывают, или же о самих оковах (*vincula*) и об иных связанных с этим соображениях. Потому мы и прилагаем эту работу, носящую название: «О связи как таковой»^{6}.

Часть I

О привязывающем

Глава I

[Различные] виды связующих [сил]

Во Вселенной связующими (*vincientia*) являются: Бог, Дух [злой или благой] (*Daemon*), Душа, Живое [одушевлённое] существо (*Animal*), Природа, Случай, Фортуна и, наконец, Рок. Эта всеобщая система связей (*hoc universaliter vinciens*), которую нельзя обозначить одним словом, не связывает (*ligat*) вещи каким-либо телесным ощутимым образом, ведь само по себе тело не источает (*pulsat*) ощущение, но [возникает оно] лишь благодаря некой силе (*vim*), в теле обитающей и от него исходящей. Зовётся же эта сила в переносном смысле связующей рукой (*manus vinciens*), ибо благодаря сложным операциям склоняется и сама направляет (*deflectitur et inclinatur*) [дело] в нужную сторону.

Глава II

Влияние привязывающей [силы]

Привязывая, она, как говорят платоники^{7}, разум украшает [стройным] порядком идей, дух же наполняет рядом [разумных] мыслей и множеством [возвышенных] речей, природу же оплодотворяет множеством различных [животворных] семян, даёт форму (*informare*) материи во множестве её проявлений, всё оживляет, смягчает, услаждает и приводит в движение, всё стройным порядком располагает, всё рождает на свет, всем управляет, всё притягивает, возбуждает, всем движет, всё отворяет и освещает, всё очищает, всему угождает и всё [собою] наполняет^{8}.

Глава III

Каким искусством связующая [сила] связывает

Тот, кто искусно связывает (*artifex*), осуществляет это с помощью своего искусства, ибо в нём и состоит его собственная прелесть. Воистину, словно бы как поражённый и остоленелый, взглянет на прелесть вещи, или природной или искусно сделанной, тот, кто почти не имеет привычки и созерцать единый [божественный] разум, плоды которого повсюду, и восторгаться им. Ему не «проповедуют небеса славу Божию»^{9}, и не столь Бога, сколь лишь плоды [рук] Его он (грубая душонка!) любит...

Глава IV

О том, что привязывают человека множеством [различных способов]

Значительнейшая часть из этих связующих сил, конечно, связывает людей, а не животных, и больше – людей живого ума^{10}, а не глупцов, ведь те, кто изобилует множеством умений и сил [своего разума] и взирают на самые различные стороны вещей, обстоятельства и цели, а следственно, и движимы более разнообразными стремлениями.

Глава V

О том, что чувства – помощник в [искусной работе] связующего

Человека бестолкового сможет связать побуждаемое лишь природным позывом сильное влечение, а пища его ограничивается несколькими грубыми приправами. Красноречие не смягчает его, не

прельщают его ни [нежности] любви, ни музыка, ни живопись, ни прочие изящества [природы].

Глава VI

Почему не достаточно лишь одной [магической] завязи (*vinculo*)

Итак, я сам оплетён (*vincior*) множеством связей, и не скрыта от моего [мысленного] взора и масса привязывающих [меня сил], ведь различны и многообразны ступени природной красоты! Одна из этих сил лишает меня покоя в одном, другие же в ином, опутывая меня каждая по своему собственному поводу. Ведь если бы все эти поводы сконцентрировались в чём-либо или ком-либо одном, то уж оно бы доставило удовольствие больше, чем все остальные вещи! Такого природа не потерпела, дабы, [наоборот], рассеять [по миру] самые разные оковы (*vincula*) красоты, изящества, добродушия, да и много чего иного и даже противоположного тем качествам, и дабы распространить их отдельно и порознь, наделив вещь согласно качествам её природной ткани (*iuxta partium materiae numeros*). Случается, и правда, чтобы кто-то был захвачен в плен (*teneatur*) каким-либо одним предметом, из-за того ли, что чувства его недалёки, и, далёкий от остальных прелестей мира, он уже к ним слеп, или же из-за чрезвычайной силы, заключённой в оковах сей вещи (*vinculi unius*), неразлучно и мучительно приковывающей к себе, так что все чувства к другим предметам смягчаются, затмеваются и подавляются... Но это необыкновенно и происходит редко с кем, например, с теми, кто в надежде на вечную жизнь и будучи истово верующими или доверчивыми (*vivacitate fidei vel credulitatis*), разумом уже далеки и от мирского и от телесных забот, и, будучи безжалостно влекомы уже лишь тем, к чему всей силой души или воображения были привязаны, кажется, не чувствуют даже ужасных пыток, как это было с философом Анаксархом, Андреем Галилеянином и пресвитером Лаврентием^{11}, да и до нашего времени сие явственно видно в убийцах (*sicariis*), [покушавшихся] на царей и правителей по религиозным причинам^{12} (*pro religionis specie*). То же было и с

киником Диогеном и с Эпикуром^{13}. Души их, будучи по той же причине охвачены презрением к предметам земным и относясь к ним не более, чем они того заслуживают по законам самой природы, прогнали от себя чувства и удовольствия и страдания, и будучи убеждёнными, что достигли высшего блага для этой жизни, жизни рода людского, дух свой превозмогшим уже и боль, и страх, и гнев, как и иные скорбные страсти, сохранили в некой возвышенной радости (*in quadam heroica voluptate*)^{14}, а благодаря презрению к недостойным предметам сей жизни, к вещам мира сего, выказывали себя, пусть и в этом смертном теле, достигшими уже жизни словно бы божественной (*Deorum se similem vitam consequutos testabantur*), и другим явили [пример] высшего счастья и исключительной добродетели, и полагали, что достигли его сами^{15}.

Глава VII

Почему надобен [сильный и самостоятельный] дух (*genius*) привязывающему

Есть такие, кто утверждает, что тот, кто привязывает [другого], осуществляет это благодаря превосходству силою своего духа, а им уже сам связан не будет, взаимная же связь – свойство равных умов, состоящее в стройном [равновесии] их [собственных] качеств. Но тогда, согласно их рассуждению, последовал бы вывод, что сам дух последовательно меняется и трансформируется в соответствии с тем, как меняется образ, вид и особенности [данного человека], ведь кого околдовывает, захватывая в свой плен (*vincit*), мальчик, того уже не околдует юноша, а кого девочка, того она, уже став женщиной, также не пленит. Итак, нельзя лишь к одной простой причине сводить то, как захватывается (*vinciatur*) [кто бы то ни был] и что бы то ни было, сложное и составное по природе своей, а подчас даже и внутренне противоречивое.

Глава VIII

Кого проще будет привязать

Скорее будет привязываться к чему-либо весьма достойному (*specie dignissimum*) тот, кто поистине человек (*qui verius homo est*), кто скорее удовлетворится надеждой [получить] вещи достойнейшие, чем обладанием низкими. Ведь мы быстро насыщаемся именно недостойными, всего же, чем мы обладаем не без труда, мы и желаем сильнее.

Глава IX

Как же одни и те же вещи связывают, будучи внутренне противоречивыми

Не только слитыми вместе (*confusa*), но и подчас внутренне противоречивыми кажутся связующие начала, исходящие от одного и того же вида связующих сил, если посмотреть на их дела и душевные страсти, этими силами вызываемые. Ведь кого, например, привязали узы Купидона, тот, чувствуя себя в этой западне, от одного и того же любовного огня кажется принуждаем и к громкому крику и к молчанию, и к воодушевлению и к печали, и к надежде и к отчаянию, и к страху и к безрассудной смелости, и к гневу и к покорности, и к плачу и к смеху. Потому и так можно сказать ^{16}:

Высокий страсти флаг за древко смело я несу,

*Надежды льдом покрылись, но полны огнём желанья,
В одно и то же время леденею и горю, сияю и дрожу,
И молча небо наполняю криками страданья.*

*Из сердца я сверкающий огонь из слёз цежу,
И жив и мёртв я, и смеяться и стонать я не устану,
Вода души жива, и я огнём её ещё дышу,
Ведь словно океан вода, а огонь из недр самого Вулкана.*

Глава X

О том, что тот, кто связывает, не связывает одной и той же цепью множество различных вещей

Нет на свете ничего совершенно прекрасного, что привяжет к себе так же, как нечто приятное, нет ничего благого, что привяжет так, как нечто полезное, как верно и то, что нет ничего великого, которое было бы конечным! Взгляни внимательно хотя бы в сферу прекрасного, как самец обезьяны находит красивой обезьяну, жеребец – кобылу, а богиня Венера не сможет пленить никого кроме людей и полубогов (*homine et heroum speciei*). То же и с жизненными благами для различных живых существ, Вселенная вся полна ими столь противоположными, ведь для некоторых живых существ скрыты они в волнах глубоких вод, для некоторых же на суше, для иных в горах, а ещё у кого-то – уже на равнинах, кому-то – в низинах, а иным – на возвышенностях^{17}.

Глава XI

Кто же собственно привязывает

Итак, связывать умеет тот, кто обладает знанием вселенского закона (*universi rationem*) или же уже сходу знанием природы конкретной вещи, такому привязыванию подлежащей, а также и её расположения, её наклонностей, внешнего вида, особенностей жизни её и сроков.

Глава XII

Не существует какой-то одной вещи (*particularis*), которая бы привязывала всё

То, что будучи лишённым изъянов, прекрасно, благо, велико и истинно, то и привязывает все чувства [души] и разум целиком. Ничего оно не выпускает из рук (*nihil perdit*), всё в себе содержит, всё к

себе влечёт (*desiderat*), при том, что его многие ищут и вожделеют сами (*desideratur et persequitur a pluribus*), ведь оно имеет силу множества оков^{18}. Потому мы и стремимся владеть множеством искусств, а не каким-то одним, которое скоро наскучит, нет, иногда одним искусством, а в другое время уже иным! И хотя никакая определённая вещь не может быть лишена изъянов, будучи и прекрасной, и благой, и истинной (при том, что не только среди ей подобных, но и среди тех, к которым восходит она нету такой, что сможет привязать, обладая теми же самыми совершенными качествами), тем не менее, стремление к прекрасному, благому и истинному заложено во всех вещах. Все они стремятся быть целиком и без изъяна прекрасными среди себе подобных и себе родственных. Одна красота и одно какое-либо благо есть в одном виде вещей, другое – в другом, в одном на первый план выходит одна из противоречивых черт, в другом же – другая. Так что и не должно требовать совершенной красоты и блага от вещи единичной среди вещей одного вида, разве что уже *от вида как такового* лишь уже вне времени (*per totam aeternitatem*), притом как от каждой из них, так и от всех в совокупности. В сфере красоты [красноречиво] свидетельствовал об этом Зевксис, нарисовавший Елену Прекрасную с [помощью] множества кротонских девушек^{19}. Ну а даже если бы и существовала девушка прекрасная как в целом, так и во всех мелочах, как бы она могла представлять красоту как таковую, ведь в женщине бесчисленны различные особенности телесной красоты, а в одной этой девушке всё равно найдены могли бы быть лишь некоторые из них? Так что красота заключается, видимо, или в некой гармонии (*symmetria*), или в чём-то ещё, что, будучи уже *невещественным*, и различаем мы в самой природе, разнообразна она и достигается различными путями... Так что, подобно жёсткой поверхности какого-то камня, [идеально] к шершавости совсем не всякого иного камня подходящей, сходящейся и сочленяющейся с ней (лишь когда все изгибы и полости их сошлись [как мозаика]), не всякий [прекрасный] вид вещи [крепко-накрепко] застрянет в любой душе. Итак, разные люди оковываются разными вещами, и если есть нечто одно, что привяжет к себе и Платона и Сократа, оно привяжет их к себе *в силу различных причин (aliter)*! Одни вещи возбуждают огромное множество людей, а другие – лишь

немногих, одни — весь мужской пол и всех мужчин, другие же — весь женский и всех женщин.

Глава XIII

Различные способы обольщения

Рассыпала, разделила и даже, словно земледелец, разбрасывающий по земле семена, разбросала природа различные вещи, наделённые прелестью, благами, истиной и достоинством, так что множество их множеством способов обольщать (*vincire*) могут. Может привязать и запасть в душу и хороший земледелец и, уже в силу других причин, хороший повар, и солдат, музыкант и художник, философ и юноша, одна девушка благодаря красивой походке, другая же, потому что мило болтает. Никто из них всеми вместе талантами не обладает, но тот ловкий счастливец, кого посчитают наделённым немалым их числом, тот больше людей и обольстит (*vinciet*), над многими будет иметь власть, многих себе подобных превзойдёт.

Глава XIV

Об удобных случаях для связующего

Так как различны как времена [удобные для связующего], так и [удобные] случаи, да и разные чувства [в душе] сменяют друг друга, а мера (*mensura*) их неодинакова, то [можно сказать], что нету какой-то одной простой вещи определённого качества и количества, которая могла бы равно понравиться всем, всех равно насытить (*explere*), всех и каждого, да и даже одного и того же человека, но в разное время, как [не может одинаково насытить] одна и та же пища и даже если она одинакового объёма и качества. Подобное же суждение будет иметь силу для всего, чем привязываются (*vincitur*) наши желания.

Глава XV

Различия связующих [сил]

Есть [среди них] те, что привязывают целиком собственной природой (*secundum se*), есть те, кто благодаря какому-либо своему качеству (*aliquid sui*) или своей части, есть и те, кто привязывает благодаря мысли стороннего [наблюдателя], которую они удачно принимают в свою пользу, или к которой [видом своим] располагают. Таково красивое здание, [гордо] поднимающееся вверх, но состоящее [при этом] из бесформенных частей.

Глава XVI

Различные способности связующего

Многие вещи, будучи прекрасными, привязывают нас, будучи и благими, как, например, конь, корабль, дом, статуя, собака или птица. Человек же, будучи красив, не привяжет нас так, что станет в наших глазах [одновременно] достойным, достойного же, который нас сможет к себе привязать, мы *из-за этого* всё равно не будем считать красивым. Так случается иногда, что с красотой [кого-то] сосуществует [его] злодеяние и [наше] заблуждение [на сей счёт]. Возьми, к примеру, женщину красивую, но нуждающуюся в деньгах, она легче склонится к желаемому, проща её завлечь подарками. Итак, судьба вещей различных различна, противоположных – противоположна, а подобных – подобна.

Глава XVII

Обители связующих [сил]

Есть те, кто не уделяя достаточное внимание тонким материям (*parum distinguentes*), думают, подобно платоникам, что то, что привязывает нас есть некий образ вещи (*rei speciem*), исходящий от самой вещи прямо в душу, но при том от основы своей не уходящий, как огонь, который передавая вовне свой [яркий] образ, от этого не становится менее ярким, образ ведь один и тот же и в самом огне и в

зеркале, и в наших глазах и между ними и зеркалом^{20}. Но глубже размышляя на сей счёт, мы обнаруживаем, что материя этих связующих оков (*vinculi consistentiam*) имеет бытие в теле или чём-либо доступном чувствам, но она подобна душевной, бытие которой хотя и обязано силе самой души, всё же не имеет [обителю] какой-то определённой части тела^{21}. Ведь если любовная рана [осталась в сердце] от [любимых] глаз, губ или даже цвета, [оттенка кожи], всё-таки, по-видимому, [нельзя будет сказать, что] прямо в них её можно и будет найти, или от них она и исходит, ведь сами по себе, отдельно, глаза не будут иметь той силы, скорее, они [стали причиной этой роковой раны] лишь в сочетании с иными частями лица. То же можно сказать и о губах, носе, и цвете, который даже в палитре художника может быть лишённым очарования! Итак, законы красоты совсем неопределённые и точно неопишутся, подобно им таковы и законы блага, и законы смеха. Потому причину этой привязки (*vinculi ratio*) не должно искать лишь в самой вещи, [которая привязывает нас], а в совсем не меньшей степени в том, *кого* она к себе привязала. Ведь [когда насытился] после того пищи, которая незадолго до того так жадно вкушалась, больше уже не хочется, хотя еда совсем и ни в чём не изменилась! А узы любви (*Cupidinis vincula*), которые до сношения были такими крепкими, ослабились, а огонь её умерился только благодаря небольшому истечению семени, хотя сам объект любви остался прежним... Итак, причину уз (*vinculi ratio*) не стоит искать лишь в них самих.

Глава XVIII

Приготовления того, кто привязывает (*vincientis*)

Можно сказать, что привязывающий готовится к сковыванию тремя вещами (*ad ligandum*): порядком, мерой и созерцанием (*ordine, modo et specie*). Порядок даёт соразмерность частей, мера определяет [необходимое] количество, созерцание же даётся фигурами, линиями и цветами. Так в вокальном [искусстве] обольщения порядок состоит в мерном восхождении или нисхождении *grave* и *acuto*^{22}, и того, что

между этими крайностями, мера же – в необходимых терциях, квартах, квинтах, секстах и т. д. и в [мерном] движении вперёд тонов и полутонов, а образность в певучести, сладкозвучии и яркости [мелодии] (*canoritate, suavitate et claritate*). Благодаря этим трём компонентам соразмерность есть во всех формах сущего, простейших ли или составных, там, где должна [самой природой] предполагаться такая привязка (*ubi praeparatio est ad vinciendum*).

Глава XIX

Различные приготовления [для привязки]

Что касается связующих оков (*vincula*), их приготовление совершается с помощью различных знаков и отпечатков, отсылающих к душевной гармонии (*animi concinnitatem*), благодаря чему дух [наш] устремляется к наслаждению именно душевному (*movetur animus ad animalem tantummodo fruitionem persequendam*), дабы, приблизившись к другому духу, с ним соединиться. Но [телесная то] прелесть ведь уже стоит на страже в самом строе тела и его членов или же одежд, его покрывающих, и потому она привязывает дух и к улавливанию наслаждения телесного (*corporali appiscendae fruitioni alligat*)... Когда же и изначально приготовление было двойственным, [то есть имело целью и душу и тело], то оно толкает к наслаждению и тем и другим, или, [если угодно], от каждого из них берёт своё начало. Есть [немало] тех, кто так привязан к какой-то душе, что и само тело, сосуд её, возжелает. Мало кто склоняется гораздо больше к душе, чем к телу, так что и всякий образ телесный без душевной основы с презрением отвергают, как Сократ, про которого говорят, что он учил вначале дать очаровательному юноше сказать пару слов, а уж потом решить и правда ли его так любишь ^{23}.

Глава XX

О том, как тот, кто привязывает, осуществляет своё дело

Льстецы преувеличивают скромные достоинства, смягчают недостатки, прощают ошибки, злодеяния обращают в добродетели, действуя так осторожно, чтобы при этом не открыть своё собственное искусство лести. Таким образом, привязывают они к себе [сознательно] людей не особенно острого ума, ибо кому угодно очень приятно и комфортно быть любимым и хвалимым, а сама способность привязать к себе кого-либо – своего рода признак превосходства.

Глава XXI

Как привязывающий привязывается сам

И слава и радость принадлежит тому, кто привязывает (*vincientis*), и тем более всеохватывающая и страстная, чем благороднее, достохвальнее и превосходнее то, что [им] привязывается. В той славе и радости и обитает сила его оков (*vinculi vis*), благодаря которой и сам связующий может привязываться к тому, что заключено в его оковы (*vinciens ipse a vincto revinciatur*)! Те, кто одержали победу, привязав к себе врага, превознося его, всюду разносят о ней весть, между тем и самих себя, не говоря уже о других, обманывают, [случается это часто], как в любви, так и в иных проявлениях этих оков (*vinculorum effectibus*), уже связанных с жизнью общественной (*civilibus*). Сверх всякой меры низок [и достоин презрения] тот одарённый неблагодарным духом ум, что не устремляется навстречу своему достойному и прославленному любовнику или просто к тому равнодушному, кого он сам к себе и привязал.

Глава XXII

Различие связующих сил

Есть один вид связующей силы, благодаря которой мы желаем *стать* достойными, прекрасными и благими, и другая, благодаря которой желаем *овладеть* красивым, прекрасным и достойным. Первый вид связующей силы исходит от того, чего мы лишены, а второй от той, которой в какой-то мере обладаем. В них обоих не

только само благо нас привязывает, но и мнение о том, чем оно является. Поэтому и сами оковы всегда в какой-то мере прилажены и подстроены [к нашим суждениям]. Ведь многих привязывает их воображение и мысли [о благом для них], скорее чем разум, да почему бы и не быть им сильнее разума? Да и многие, кто любят неосознанно, пусть и любя не без неотступной причины, [объекта своей любви], привязываются сами, им самим неведомо как.

Глава XXIII

О слепоте связующей [силы]

Скрыты, притом в немалой мере, даже от глаз мудрецов, законы [действия] этих оков (*vinculorum ratio*). Разве стоит говорить о законах сходства, подобия и родства и о других такого рода бессмысленных словах (*id genus vocum sine sensu*), когда мы видим, как кто-то, другого искренне больше кого бы то ни было ненавидя, [вдруг] делает его своим товарищем и приближает к себе как близкого человека, любя его сильнее всех, притом и то и другое по неведомой нам причине?.. Общепринятое объяснение абсолютно ничтожно, ведь и лица или вещи одного рода и вида бывают друг к другу совсем равнодушны и друг от друга столь далеки – женщина ли к женщине, а может и мужчина к какой-то женщине (сюда можно добавить [подобные же] примеры из жизни как мужчины зрелого, так и старика, или же юноши). Ну а что же ты тогда скажешь о любви тех, молву о ком мы слышим, той любви, что у людей зовётся [беззаветной] преданностью? Не привязывается (*devincitur*) ли здесь человек всеми силами души к вещам высшим и бестелесным, а может и быть и вообще воображаемым и недостижимым?.. В стороне я оставляю виды сил различных оков, а особенно тот, что осуществляется заклинанием (*per incantationem*). Благу [действительному] не больше обязана сила этих оков, как утверждают некоторые, чем благу воображаемому (*boni opinio*), почему бы ей не быть скорее скрытой, чем явной? Да и мы рассуждали выше о том, что блага бывают разные.

Глава XXIV

Искусство привязывающего

Не зная, кто перед нами, мы скорее отдаёмся в руки [хитрого и] осторожного льстеца, чем верного друга. Но ведь именно так искусно и куётся, наливаясь силой, мощь наших оков, успешное творение их кузнеца (*vincula et vincientis efficacia*), того самого, кто малодушному запретит быть солдатом, рьяному безбожнику – поклоняться богам, а самовлюблённому [посоветует] прикладывать усилия лишь для собственного удобства! Вообще скорее он будет направлять вещи по попутному ветру (*illuc quo res inclinant magis afflare*), прямо как тот, кто желая придвинуть к себе цилиндр, будет крутить его круглое основание, а не хватать за боковые плоскости или верхнюю часть.

Глава XXV

Орудия привязывающего

Есть три рода орудий в распоряжении привязывающего. Первые находятся в нём самом, и они двух видов. Во-первых, это те, что ему присущи, свойственны по природе (*essentialia seu naturalia*), те, что ему изначально принадлежат, а, во-вторых, привнесённые или дополнительные (*accidentalialia seu adiuncta*), за природой идущие вслед, например, острый ум, мудрость или искусность. Второй род – это то, что окружает привязывающего, жребий, Фортуна и случайность: вещи, которые врываются в нашу жизнь, сталкиваясь с ней (*occursum et incursionem facientia*), третий же род – то, что уже над самим привязывающим, как то Рок, Природа и благоволение богов.

Глава XXVI

Течение повседневной жизни привязывающего

Половые связи и питание, с которыми мы постоянно имеем дело [в обычной жизни], в определённой мере (*proportionale*) представлены в любом акте привязки (*in omni vinciendi actu*). Мы влекомы любовью и

вожделением к этим вещам, но не всегда тем же самым, в такой же мере и одном и том же количестве и в одинаковые часы... Ведь течёт время, и меняется строй и облик человека, а с ним и распорядок жизни, который им обусловлен. Итак, должно заранее предусмотрительно предвидеть время для привязки, и находясь в эту самую минуту в нужном месте ловко воспользоваться моментом, чтобы, будучи в силах привязать [к себе], сделать это как можно скорее, твёрдо сковав [в своей власти] (*ut vincere potens quamprimum vinciat et stringat*).

Глава XXVII

Об [остром] зрении привязывающего

Тонкий сами связи, и так же глубоко скрыт и почти неощутим материал их, рассмотреть его можно лишь мельком и внешне (*a superficie*), и он каждый миг меняет форму (*per momenta transformabile*). [Глазам] того, кто привязывает, он являет себе подобно Фетиде, ускользающей от брачных объятий Пелея^{24}, потому привязывающий должен [внимательно] взирать на то, как он меняется, как вызревает очередной его облик... Хотя материя и неопределённая, обладая множеством возможных форм, она в данный момент времени неодинаково отлична от *всех* остальных, из всех есть всё же одна, которая, вероятнее всего, будет следующей, какая-то позднее, а какая-то раньше, а иная дальше всех остальных. И так же как кровь производна от флегмы, так и за оковами сильного раздражения последует гнев, за гневом раскаяние, подобно жёлтой желчи, легко переходящей в чёрную. Итак, Пелей, внимательно рассмотрев нынешнюю форму и облик, которым снабжён нужный ему объект, прежде чем его Фетида перейдёт в иной вид, ей уже предварительно измыслит и приготовит нужные оковы, не будучи лишён знания о том, что змея, лев или вепрь нуждаются в различных ловушках!

Глава XXVIII

Приманки привязывающего

Не просто оковать своими цепями привязывающему всё, что можно, как и полководцу не легко взять самую укреплённую крепость, разве только если благодаря тамошнему предателю, который, добровольно или даже не совсем, заключит с ним тайное соглашение, или какому-нибудь властному лицу в этой крепости, с которым удастся договориться, и ему будет открыт в неё вход. Таким же образом [в царстве любви его владычице] Венере не просто будет завоевать ту крепость, где запасы продовольствия уже истощились, дух [защитников] взволнован, а желание [отбиться] страстно, а вот излишек запасов, спокойный дух и ясный ум, вкуче с расслабленным телом крепость и могут предать в руки врага. Внимательно высмотрев, как сменяет друг друга стража крепости и караул, можно и осмелиться напасть внезапно всеми силами, не ослабляя напор. Так же стоит действовать и других делах подобной привязки.

Глава XXIX

Иерархия связующего

Связующий привяжет к себе лишь ту душу, которой овладел, а овладеет лишь той, которую уже сковал своей силой, а сковать может лишь ту, с которой соединился (*illi se copulaverit*), соединяется же лишь с той, которой уже достиг, а если достиг, то двигаясь к ней, движется же лишь пригнанный к ней, причалил же [к этой гавани], так как склонился к [обладанию] этой душой, может быть, и отклонившись от намеченного пути (*inclinaverit vel declinaverit*), склоняется, когда желает и домогается, домогается же, вначале её узнав, а узнать может, лишь если сам предмет или только его воображаемый образ (*simulachro*) себя явит его зрению, слуху или внутренним чувствам (*interni sensus obtutibus*). Итак, именно благодаря познанию как таковому (*per cognitionem in genere*) он получает необходимые оковы, выковывает же сплетения их цепей (*necitit*) благодаря страсти как таковой (*per affectum in genere*). Я говорю «познание как таковое», ибо порой даже неизвестно познание каким именно чувством, а «страсть вообще», ибо её сложнее точнее определить.

Глава XXX

Врата, через которые привязывающий осуществляет своё нападение

Врат есть три, через которые охотник за душами (*animarum venator*) возымеет смелость их привязать (*alligare*): зрение, слух и ум или воображение. Если же так случится, что он входит через все три из них, то могущественно привязывает её крепчайшими оковами (*potentissime vincit arctissimeque obligat*). Через врата слуха входит он вооружённый [сладким] голосом и [нежной] речью, от голоса неотделимой, через врата зрения – вооружённый подобающим внешним видом, жестами, движениями и подходящим образом, через врата же воображения, ума или разума (*imaginatio, mentis, rationis*) он входит благодаря манерам и [изящным] искусствам. Благодаря этому, когда осуществлена вначале атака (*invectione*), затем сближение (*copulatione*), а в-третьих уже привязка (*ligatione*), то четвёртым будет уже [неизбежное взаимное] притяжение (*attractio*). Через все чувства неотступно преследует оковывающего тот, кто заключён в его оковы, пока привязка не стала окончательной, пока один целиком не переключается в другого или переключаться страстно не возжелает, если речь идёт об оковах страсти (*concupiscentiae vinculo*). Подобные таким оковам, есть и оковы несчастные (*ingrata vincula*), которых мы коснёмся в разделе о естественной привязке, вроде того, как жаба привлекает ласку скрытой силой своего дыхания, крик петуха оглушает льва, кефаль прикасаясь к судну, останавливает его, одержимый в воображении впитывает в себя демона, а переменчивый характер меланхолика – словно бы магнит, притягивающий инкуба^{25}.

Итак, сфера привязки имеет тридцать линий напряжения, исходя из:

1. Рода вещи
2. Её действия
3. Искусства
4. Числа
5. Ощущения^{26}.
6. Множества

7. Духа
8. Способности
9. Совпадения противоположностей
10. Разнообразия
11. Посредника
12. Благоприятного случая
13. Орудия действия
14. Удобства
15. Различия
16. Различия сил [и качеств]
17. Обители
18. Приготовления
19. Различных приготовлений
20. Положения
21. Отклика
22. Различия
23. Слепоты или невежества
24. Хитрых приспособлений
25. Различных орудий
26. Распорядка жизни
27. [Силы] очей
28. Приманок
29. Иерархической ступени
30. Врат

Часть II

О том, что может быть привязано, как таковом

Глава I

Виды того, что может быть привязано

Есть четыре подверженные изменению (*convertibil/a*) сущности, окружающие Бога (иными словами, абсолютную природу или абсолютное благо, или же непревзойдённую красоту), который и есть центр огромного мироздания (*centrum magni mundi*). Они могут отступить от Него, лишь только если возжелают собственной гибели (*ni velint adnihilari, negueant recedere*), и не более в силах отменить [действие] Его [ведущей силы], чем всего того, что окружает средоточие их собственного бытия (*quam proprium quaeque circumferentia centrum*)^{27}. Итак, [существуют] четыре движимых (*mobilia*) вокруг собственного связующего [начала] силы таким образом, что они вечно остаются на тех же положенных местах (*in eodem ordine perpetuo consistant*), у адептов платоновского учения это: Ум, Душа, Природа и Материя. Ум по природе (*per se*) неподвижен (*stabilis*), Душа по природе движима (*mobilis*), Природа может быть как неподвижна, так и движима, Материя же как абсолютно (*ex toto*) неподвижна, так и абсолютно движима.

Глава II

Условие [успешной привязки] подверженной этому вещи (*vincibilis*)

Любая вещь привязывается, лишь будучи наиболее подходящим образом к этому приготовлена, ибо свет её [бытия] всем вещам сообщается не одним и тем же способом.

Глава III

Форма привязки

Всё, что может быть привязано, [будучи живым и одушевлённым], тем или иным образом воспринимает окружающий мир, и *в специфике их восприятия* и можно найти основу их познания и жизненных целей (*certam cognitionis et certam appetitus speciem*), подобно магниту, обладающему природными качествами притяжения и отталкивания. Итак, тот, кто желает привязать, должен каким-то образом навязать (*ingerere*) [подходящее] чувство тому, что привязке подвержено, а она уж следует за чувством, словно тень за телом (*vinculum sequitur rei sensum, sicut umbra corpus*).

Глава IV

Сравнение привязок

Учитывая, что люди больше животных подвержены привязке, а люди грубые и недалёкие (*bestiales atque stupidi*) к привязкам высоким (*heroica vincula*) гораздо менее годны, чем те, кто стяжали душу более просветлённую (*clariorem*). Что касается привязок природных (*naturalia vincula*), то им больше подвергается чернь, чем философы, отсюда и пословица о том, что мудрецы повелевают звёздами^{28}. Что же до привязок, стоящих между этими двумя крайностями (*medii generis*), то [известно, что] обжорам свойственно распространяться о своей умеренности в пище, а падким к удовольствиям о своей жизненной трезвости...

Глава V

Различие привязок

Исходя из того, что только что сказано, можно увидеть, что сила одной привязки делает нас к другой менее восприимчивыми, или же действие его будет ослабленным. Так, германец менее падок на любовные удовольствия, а итальянец на алкогольные, испанец [как раз] к любви равнодушен, а вот француз легче выходит из себя, гневаясь.

Глава VI

Основа или стимул привязки

Определённая вещь лучше всего привязывается, когда какая-то часть её (*aliquid sui*) есть в привязывающем, а скорее даже благодаря тому, что привязывающий *ею самой через эту часть и управляет* (*per aliquid sui vinciens imperat illi*). К примеру, некроманты (возьмём их просто для примера) с помощью ногтей и волос живых людей, да и предметов одежды и даже отпечатков ног, уверенно осуществляют власть уже над всем телом, а с помощью костей и иных частей тела мертвецов вызывают их души (*manes evocant*)^[29]. Потому и стали уделять особое внимание человеческим захоронениям, ввели погребальные костры, а оставлению тела не преданным земле измыслили быть среди жестоких наказаний. Адвокаты же, привыкшие выступать публично [в судах], искусством своим снискивают благоволение публики, ибо и судьи и слушатели находят в их словах что-то своё.

Глава VII

Время привязки

Одна и та же вещь может привязываться по-разному, в зависимости и от её возраста и хода времени, различные действия и приготовления (и не теми же самыми средствами) надобны для одной и той же привязки... Потому имей в виду, что человек легкомысленный и ветреный в юности зрелым мужем станет осмотрительным и более постоянным, стариком же – подозрительным и раздражительным, а затем уже и одряхлевшим, презирающим всё вокруг брюзгой.

Глава VIII

Различия в том, что может быть привязано

Итак, из вышесказанного ясно, что желающему привязать нужно обратить особое внимание, что некоторые предметы, которые он оковывает (*vincibilium quaedam*), имеют основу природную, иные же имеют дело с разумом и догадливостью, а иные движимы вообще

привычкой и обычаем. Так что, берясь за дело, первые он твёрдо сможет сковать (*obligat et astringat*) [привязками] природными, вторые же исходя из разумных мотивов и свидетельств, следов и доказательств, ну а третьи уж близостью привычных вещей.

Глава IX

Отторжение объектов привязки

Так как *тем более* дух наш к одному предмету привязывается, *чем более* он отдалён и свободен от влияния других, то и желающему ограничиться одним объектом привязки не надо жалеть сил на то, чтоб его удерживать в оцепенении (*torpentem*) в самых различных его заботах, вернее, [отвратить и] увести его от этих хлопот. Ведь одно интересное дело другое подобное исключает, душа, внимающая слухом, забывает про зрение, а тот, кто внимательно смотрит, как будто бы глух к остальному... Сильно радуясь или печальясь чему-либо, мы или не особенно охотно занимаемся какими-то делами, или, будучи в какой-то прострации, оставляем их в стороне и не занимаемся ими дольше. Вот это и значит: отвлекаться, увлекаться, удерживаться [чем-либо] и быть [к нему] привязанным (*abstrahi, trahi, tenari, vinciri*). Вот как раз благодаря этому человек, умеющий убеждать, и может избавить от любви или симпатии, вызывая насмешку, зависть или какие-то иные чувства, наоборот, привяжет [к себе нашу душу] (*vincit*), [укрепив в своём мнении], возбуждая в нас гнев, презрение или недовольство.

Глава X

Об основных типах тех, кто может быть привязан

Люди склада созерцательного (*contemplativi*), [далёкие] от вещей чувственных, привязываются к облику божественных, жадные же до удовольствий, видя [что-либо заманчивое], всё равно дойдут до того, чтобы это богатство пощупать, ну а те, кто имеет твёрдые принципы (*ethici*), увлекаемы лишь магией слова (*in conversandi oblectationem trahuntur*). Первый из этих типов считают людьми возвышенными (*heroici*), второй – природными (*naturales*), а третий – людьми

рассудительными (*rationales*). Первых – парящими высоко, вторых – павшими низко, а третьих – находящимися между первыми двумя. О первых говорят, что они достойны небес, о вторых, что жизнь – их стихия, стихия же третьих – рассудок (*sensus*). Первые восходят к Богу, вторые остались среди вещей телесных (*haerent corporibus*), а третьи, отступая от каждой из этих двух крайностей, к каждой из них [по своей воле всё же] могут приближаться.

Глава XI

Движение предметов, подлежащих привязке

В вещах многосоставных и подлежащих изменениям и, тем более, во всех тех, что подвержены природным трансформациям и перемене мест, каковы душа и дух, которые подвержены постоянным видоизменениям благодаря телам и их движению, хотя вечно и устойчиво само простое существо их бытия, лишённое телесного образа, оно испытывает вожделение [обрести его], из-за вожделения стремление, из-за стремления движение, движение же ведёт к [неизбежному] разрешению (*solutio*) [этого желания]^{30}... Потому и не существует никакой вечной привязки, а есть лишь [неизбывные] чередования заточения и освобождения (*vicissitudines sunt carceris et libertatis*), оков и избавления от них (*vinculi et solutionis a vinculo*), а скорее, даже переход (*demigratio*) от одного вида оков к другому. И поскольку это естественно и даже вечному положению вещей и предшествовало, и его сопровождает, да и переживёт его (*aeternam rerum conditionem antecedit, concomitatur atque consequitur*), то природа и привязывает пестротой своего движения (*varietate et motu vincit*), а [человеческое] искусство, её извечный подражатель (*aemulatrix*), эти привязки и умножает, разнообразит, плодит, располагает по порядку и последовательно создаёт. Подчас постоянство в вещах столь нам претит, что мы устремляемся к запретному и желанием его бываем охвачены^{31}. Ведь так же естественно [нам] желать освободиться от оков, насколько незадолго до того сами мы по доброй воле ими и захотели себя оковать, [побуждённые словно бы] каким-то внезапным порывом.

Глава XII

Неопределённость предмета, подлежащего привязке

Чем из большего числа составных частей состоит тот предмет, который мы желаем привязать, тем *менее* ограничено число привязок, которым он будет подвержен. К примеру, желания человека гораздо меньше по сравнению с животными ограничены лишь определённым временем, определённым лицом и определённым полом. Может случиться, что [в период спаривания] любой конь сможет очаровать какую-либо кобылу, но совсем не так будет с одной какой-нибудь женщиной, которую едва ли какой угодно мужчина очарует. Вот это то неравенство и эта неопределённость и отличают от человека животное, и от человека по сути того, кто ещё движим животными страстями (*brutalem*), более глупого же от более рассудительного (*sensato*), который [между тем] *даже может быть более привязчив*. А то, что говорится об одном виде привязок, ко всем их родам и видам должно относить.

Глава XIII

Основа привязки

Главная причина, по которой что бы то ни было подлежит привязке, состоит частью в его желании сохранить за собой то, что оно уже имеет (*quod est sibi praesens appetit servari*), частью же в том, чтобы на основе этого наличного бытия и в нём оно и продолжило свой путь до конца (*secundum ipsum et in ipso maxime perfici*). Это и есть себялюбие (*philautia*). Если же кто-то сможет в обладателе его эту силу уничтожить, то он тогда станет чрезвычайно силён во всякого рода оковывании и расковывании (*potens ad quomodolibet vinciendum et exolvendum*). Когда [же, наоборот], себялюбие воспыало со всей силой, то легче подчиняется всё (*astringuntur omnia*) [уже] разным видам [привычных и естественных] природных оков.

Глава XIV

Взаимоотношения предметов для привязки

[Тебе не лишне] посмотреть на дружбу и вражду, взаимное притяжение и отторжение (*sympathiam et antipathiam*) среди животных, их общие черты и различия, обстоятельства их жизни. Затем настанет очередь внимательного рассмотрения один за другим разных лиц и особенностей их жизни уже в человеческом роде... Итак, вначале всех живых существ, затем же по порядку [нужно будет] соотнести между собой и все остальные вещи во Вселенной, дабы ты ясно увидел, какие привязки необходимы.

Глава XV

Различия в [самой] основе предметов для привязки

Хотя всё, что состоит из частей, и подлежит той или иной привязке, всё-таки что-то называется простым, что-то сложным или составным (*multiplex seu compactum*), что-то более однородно, что-то неоднороднее по составу. Вот почему что-то привязывается непорочным, а что-то порочным способом, привязки есть одни непорочные и другие порочные (*vincula alia pura sunt alia impura*), как и удовольствия есть чистые и нечистые и смешанные. Вот у Эпикура любовное влечение обозначается как нечистое, ибо спутники его – страдание и та ненасытная похоть (*dolorem et inexplebile desiderium*), из-за которой одно тело лишь тщится целиком отдаться другому и за ней неизбежно следует [отвращение и] удручающая расслабленность^{32}. [Но, конечно,] если и существуют те вещи, начала которых неисчерпаемы – таковы, быть может, звёзды, огромные живые существа в нашей Вселенной или боги (*magna mundi animalia seu numina*) – то, что неустанно испытывает равный прилив и отлив энергии своего бытия (*effluxio et influxio substantiae aequalis*), остающейся при том неизменной, о как же непревзойдённо-блаженно (*felicissime*) они *сами привязаны в себе и сами к себе!*.. Кто же хочет привязать кого-либо в области общественной жизни, то пусть тогда исследует различие в сложном строении [интересующих его предметов] и совсем не одинаковым манером рассуждает о душах (*ingeniis*) возвышенных, обычных и животных [среди людей], их определяет и о них делает выводы.

Глава XVI

Градация предметов для привязки

Природным страстям мальчики подвержены меньше, ибо природа в них ещё только набирает силу (*incumbit in augmentum*) и более нестабильна, а всё питание идёт на рост и созревание индивида. Уже к четырнадцатому году они начинают неплохо привязываться, и хотя их [юные] годы ещё предназначаются [в первую очередь] для формирования организма, растут они уже не так быстро, как в детстве. Мужчины же в зрелом возрасте, имея больше силы зачинающего семени (*seminis genitalis vim*), кажутся более склонными к привязке. Быть может, по той причине юноши и подростки кажутся одарёнными более сильным любовным влечением (*salaciores*), что сильнее горят [страстью] из-за новизны сладостных ощущений, пути выхода семени у них ещё узковаты, а [жаркая] влажность его, сталкиваясь с ними, становится всё изобильнее, и они от любовного зуда (*venereo pruritu*), возникающего от этого столкновения (*conflictu*), получают более изысканное удовольствие в [желанном] разрешении [страсти]. А вот для людей пожилых, у которых силы уже своё отслужили, органы и сосуды уже изношены, да и семени уже не так много, и [новые] привязки сложнее. Так же дело обстоит и во всех иных страстях, подобных любовной страсти или противоположных, а также тем или иным образом с нею связанных.

Глава XVII

Темпераменты привязываемых людей

Благодаря своему темпераменту, меланхолики лучше привязываются к гневу и печали, удовольствию и любви, ибо они впечатлительнее и более склонны к любовным фантазиям (*fortius voluptatem imaginantur*)^{33}. Потому они пригоднее созерцанию и размышлению

и скорее подвижны и возбудимы множеством страстей. По этой причине в том, что касается любви, они скорее ставят целью собственное удовольствие, чем продолжение рода. Близки им холерики, а вот сангвиники по сравнению с этими [двумя характерами]

менее беспокойны (*minus pruriunt*). Менее одарены похотью по сравнению с другими флегматики, но зато более равнодушны к съедобным удовольствиям. Каждый из этих типов постоянно живёт, следуя своей природе: меланхолики привязываются благодаря большей силе воображения, сангвиники – благодаря склонности к производству семени и жару своего темперамента (*spermatizandi facilitate et caliditatis temperie*), флегматики – благодаря изобилию влажности [своего характера] (*humoris abundantia*), холерики же – благодаря сильному и острому беспокойному возбуждению своего жаркого духа *fortiore et acutiore calidi spiritus prurigine et stimulo*).

Глава XVIII

Признаки привязываемых лиц

В этих рассуждениях [должное] место занимает и физиогномика^{34} (*physiognomia*). Те, у кого ноги тонкие и крепкие, как у горных коз, а нос приплюснутый и широкий (как у Сатиров), с невыразительным лицом и страдающие одышкой, острее любят (*intentius amant*) и более равнодушны к [разнузданной] свободе для любовных дел. Но они отходчивы и лишены сильных и устойчивых страстей.

Глава XIX

Длительность привязок

Люди старшего возраста более устойчивы в своих привязках, но вот к новым не особенно восприимчивы, молодые же – непостоянны и ветрены, но зато к ним как раз склонны, люди среднего возраста привязываются довольно хорошо, твёрдо и с постоянством.

Глава XX

Ответная реакция привязываемых

Взаимная симпатия рождает взаимную привязанность (*Mutua gratia parit mutua vincula*). Бытуют привязки в шутках и островах, а также разных театрализованных представлениях (*histrionia*). И подчас

благодаря им тот, кто в обычной жизни отвратителен и безобразен, привязывает к себе [зрителей, до глубины души] тронутых (*affecti*) его искусством. Принимай во внимание и [пресловутую] сферу шуток непристойных, в том числе, о детородном органе, где все мы поднаторели, а когда к тому же ещё разгорячилось воображение, то вот, юноша или девушка уже заморожены! О том и этот стих:

*Да, признаю открыто, не особо красив я собой,
Но ведь меня, без сомнения, богам самим предпочтёт
Девушка та, чей внутренний мир глубоко восприимчив*^{35}.

Таким образом, существуют привязки, с помощью которых обладатели отвратительного внешнего вида привязывают к себе благодаря мужеству, рвению, красноречию, усердию и прочим подобным качествам, как если бы уже не одной такой добродетелью, а целым их рядом могли к себе привязать. Нередко случается и так, что только даром слова или добродетельностью дамы мужеподобные (*viragines*), притом самого неприятельского вида, любовно привязывают к себе [мужчин].

Глава XXI

Различие привязываемых предметов

Имей также в виду, что может быть так, что один вид [«живых предметов» для привязки] привязывается к другому виду благодаря любви, ненависти, восхищению, религиозной вере, состраданию и тому подобному. Так, к примеру, Лесбия к воробью, Корина к маленькой собачке, Кипарис к оленю, а дельфин к Ариону^{36}. В общем, в каждом виде [живого] существуют семена для приманок (*semina sunt illecebris*), [действующих] на всех остальных. Я уже молчу о дружбе человека и льва^{37}, как и о том, что знаю удивительного о дружбе ребёнка со змеей.

Глава XXII

Изменения в том, что привязывается

То, что восприимчиво к одному виду привязок, несложно изменить,

[так чтобы было восприимчиво] и к другому её виду. Ведь точно также изменяем и сам привязывающий, притом, неважно действительно ли привязка изменится, или же лишь в воображении [её адресата]. Да и я был когда-то привязан к одному учению (*opinio*), но затем, благодаря тому, что стал более просвещённым, ушло это учение [для меня в прошлое] (*maiori luce ablata ea opinio*), уступив уже место оковам презрения и неприятия [по отношению к нему] (*vincula contemptus et indignationis*)^{38}... То, что привязано лишь созерцанием молодости и красоты, которое не скрепляют ни узы нравственные, ни интеллектуальные, со временем неизбежно [в этой привязке] ослабляется и удаляется.

Глава XXIII

Причина привязки и [сам] объект [влечения] привязываемого

Скрыто [от наших глаз] то, что привязывает (*obvincit*) нас к любви, ненависти или презрению вне всякого разумного [на то] основания, и бесполезно здесь замечание Адрастея^{39}, что причиной любви, возникающей при виде прекрасного, представленного [нашему взору], является некое воспоминание (*recordationem*) души о божественной красоте, которую созерцала она прежде, чем принята была (*reciperetur*) в сожительство (*contubernio*) с телом. Если бы это было правдой, что же тогда вдруг душу ввергает в ненависть к тому, что совсем внешне и не изменилось?.. Почему же и различные души охотнее зачаровываются совсем разными вещами?... Почему то, что одному кажется непревзойдённо прекрасным, для ума совсем не менее сильного становится уже безобразным?. Так что положение [в мире] предметов для привязки не будет доступно ни рассмотрению несприятельному, ни поверхностному рассуждению (*non leviter neque modica fiet observatione pervia*).

Глава XXIV

Определение предметов для привязки

Феокрит связывал любовь и другие чувства, коими привязываются

единичные вещи, со случайностью, судьбой и чем-то неопределённым. Более строго он бы мог это осмыслить (*castigatius sensisset*), именуя в своём рассуждении сокрытым, но имеющим причины (*occultum et determinatum*) то, что называет «неопределённым», потому, что оно не было известно ему. В действительности же эта сокрытая субстанция, [причина любви и иных страстей], исходит от некой гармонической основы^{40}. (*a determinate nempe complexionis ratione*), которой или щедро одарила природа (*largita est*) или же просто повлекла за собой привычка и образ жизни (*usus et consuetudo invexit*).

Глава XXV

Чувство привязываемого

Греки не разумом или разумной причиной, но лишь силою судьбы объясняли то, что кто-либо привязывается благодаря любви, ненависти или иному чувству, отчего и почитали на одном алтаре Любовь и Судьбу. Согласия с таким взглядом достигают и некоторые платоники^{41}, утверждая даже, что животные, не обладающие даром речи, не всегда привязываются любовью, ибо и разума и благоразумия лишены (*ratione carent et prudentia*). Но все они рассуждают слишком грубо (*crasse*) о природе познания и мысли (*cognitionis et intellectus*), которая заодно с духом Вселенной всё наполняет и во всех вещах сияет, согласно закону бытия сей вещи (*suppositi ratione enitescit*). Ведь для нас любовь, как и любое иное чувство сама является весьма действенным [видом] познания (*valde practica est cognitio*), разумная же беседа, рассуждение и доказательство (*discursus, ratiocinatio et argumentatio*), с помощью которых люди эффективно привязываются, первостепенными видами познания как раз не считаются. Итак, кто желает привязать, да будет твёрдо уверен, что в распоряжении разума [его] нет иных, более пригодных для привязки предметов, благим [для привязки] является знание вещи согласно её роду^{42}.

Глава XXVI

Бегство привязываемого

Бывает так, что кто-то себя привязывает одним родом привязки,

дабы убежать (*diffugiat*) от другого. Здесь и заключено то, за чем должен следить желающий привязать, а именно он должен работать [с интересующим его предметом] *посредством* (*per media*) *тех оков, коими [предмет], надёжно удержанный в их власти (quibus ille tenetur), уже привязан, [действовать же], их поддерживая.* Так, одна нимфа к любви своей приманила охотника, забредшего далеко [в лес] из-за своего всегдашнего и деятельного равнодушия к преследованию животных, особого рода подарком – рогом, от звучания которого бегущие животные останавливались. Солдат, [к примеру], благодаря власти и очарованию оружия уходит от иных страстей... Связывают же, избавляя от любви (*devinciunt ergo a Venere*)^{43}, охота, пост, опьянение (*ebrietas*), спортивные упражнения и вообще самые различные виды занятий и отдыха, да и воздержания, также изысканная роскошь и т. д. В каждом виде привязок, как и в этом конкретном, есть свои особенности.

Глава XXVII

Основа привязываемого

Есть две основы привязки, и каждая из них принадлежит сущности её объекта в той мере, в какой он ей и подлежит, а именно: *познание [самого этого предмета]* согласно [его] роду и [познание его] *стремления* согласно [его] роду (*cognitio secundum genus, et appetitus secundum genus*). Положим, что [он вообще ничего] никоим образом не желает, и тогда уж никак он не будет скован силою духа (*nullo modo spiritualiter vincitur*). Учитывая также, что без знания предмета и его стремления [к чему-либо] (*sine cognitione et affectu*), не существует ничего, что кто-либо мог бы сковать, ни с помощью общения (*civiliter*) ни с помощью колдовства (*magice*). Об иных типах привязок даже и не веду речь, ибо людям мало понимающим, которых большинство, покажется, что я говорю вещи в немалой степени неприемлемые.

Глава XXVIII

Совершенство в привязке

Полностью привязывается (*perfecte vincitur*) то, что привязывается

целиком, всеми частями и всеми способностями [души] (*per omnes facultatas atque partes obligatur*). Число их привязывающему должно быть хорошо известно, дабы доведя дело [до совершенства], желающий осуществить это предмет заманил в свою сеть наибольшим числом средств, если не всеми возможными (*per plura irretiat vincibile vel per omnia*). Не должно быть у него сомнений, ему должны быть известны различные ловушки и подкормки (*alimenta atque illecebrae*) для души и духа, соотносящиеся с их силами и способностями.

Глава XXIX

Связь с тем, кто привязан

Нельзя привязать *к себе кого-либо* так, чтобы *с ним* не был связан [в свою очередь] сам осуществляющий эту операцию (*cui vinciens ipsum non siet etiam obligatum*). Оковы неотступно преследуют привязываемого, въедаясь в его тело (*haerent enim et inseruntur vincula vincto*). Осуществляя своё дело в отношении привязанного к *кому-то другому* (*vincibile alteri*), связан он [со своим предметом] лишь случайно, но если речь идёт о привязанном именно к нему самому (*vincibile sibi*), то не может не быть он с лицом, его привязке подлежащим, крепко связан. Счастливое преимущество *привязывающего* перед *привязываемым* состоит в том, что он всё же хозяин (*dominus*) своих оков и не такое сильное переживание доставляет ему эта связь. Этому представлению хорошо подходит такой пример: сводник *привязывает*, но не *привязывается*, партнёрша же в [любовном] акте к партнёру своему привязана (*vincitur*) так же, как и он будет привязан к ней. Иногда впрочем, скрыт в глубинах духа (*ex spiritu occulta est*) иной, тайный образ действий оков, так что предмет любимый привязывается к любящему, кого и не знает и не любит. Вот из-за такого-то вида [оков], действующих так, и печалится несчастная любовь, лишённая своего отражения (*Eros sine AnteroV... {44}*). В общении же между людьми каждый привязывает оковами *теми же самыми*, коими и он окован, притом *того* (или же [будучи связанным воедино] *с тем*), кого желает привязать и к кому прикован сам. Дабы смог я выразить свою мысль понятней, [скажу так]: *не воодушевит людей красноречивый оратор без их воодушевления*.

Глава XXX

[Важность] реальной [основы] для предмета привязки

Предмет, дабы его верно привязать, нуждается не столько в оковах реальных (*vera requirit vincula*) на какой-то твёрдой основе (*ex fundamento huiusmodi*), сколько лишь в кажущихся (*apparentia*), отвечающих [чувствам и] восприятию [объекта привязки]. Может и одно воображение без [помощи] реальности привязать, притом силою своей привязать предмет по-настоящему. Если и не существует никакого ада, уверенность [в его существовании] и воображение без всякой реальной основы по-настоящему и создадут настоящий ад, и этот образ воображаемый будет иметь силу правды, потому и можно заключить, что действует воображение по-настоящему, и действительно силою его привязываемое полностью в его руках (*obstringatur*). Благодаря вечности такого представления и такой веры (*aeternitate opinionis et fidei*) и адская мука будет вечной, так что душа, покинув тело, сохранит в себе те же образы и, несчастная, вечно будет продолжать свой путь в их сопровождении. Не меньшее, если не большее влияние на её посмертную судьбу будут иметь распушенность, удовольствие или иной образ, впитанный ею (*imbibitam*). Что мудрствующие лишь для черни (*vulgo philosophantes*) [{45}](#) этого не понимают и столь пошло осуждают при помощи своего невежественнейшего учения (*ignorantissima illa doctrina*), тому мы не придаём большого значения. Будучи детьми и сами мы, лишённые знаний, их мысли имели сколько угодно, не меньше, чем они [сейчас], эти [почтенные и] пожилые мужи, знания [всё-таки] уже приобретшие! Их, в том мнении состарившихся, мы считаем прощения достойными не меньше, чем нас самих, но лишь *за то, что мы были детьми!*

Часть III

Об оковах любви и об оковах в общем

В работе, посвящённой естественной магии^{46}, мы уже говорили, что все привязки или к любовным имеют отношение (*referantur*), или от любовных зависят (*pendeant*), или, собственно, любовными и являются (*in amoris vinculo consistent*). Налагающему [оковы] с помощью тридцати видов узлов^{47} (*nodi*) легко откроется [та истина], что любовь выступает основанием всех страстей (*ut amor omnium affectuum extet fundamentum*). Ведь кто ничего не любит, с чего бы ему испытывать страх, надеяться, хвалиться, гордиться, отваживаться на что-то, презирать, прощать, извинять, унижаться, соревноваться, гневаться или быть охваченным иными видами страстей? Итак, широкое поле [для размышления] и глубокая основа для мысли и рассуждения открывается поводом, данным нами в этом названии: «Об оковах любви». И притом не должно считать, что такое рассмотрение весьма далеко отстоит от вопросов социальных (*a civili institute*), хотя бы по одной той причине, что оно поразительно шире (*amplior est mirfice*), чем лишь такого рода проблемы.

Глава I

Определение привязки

Оковы красоты пифагорейцами и платониками зовутся сиянием, лучом или неким [его] движением (*fulgor, radius at actus quidam*), или же хотя бы тенью и подобием [этого света], следом (*umbra et simulacrum illius saltem atque vestigium*)^{48}. Вначале развеянным (*diffusum*) в разум, который [этот «луч» любви] украшает [гармоническим] порядком (*rerum ordine*) вещей, затем в душе, которую наполняет множеством вещей (*rerum serie*), а затем в природу, которую, испещряя семена вещей, укрепляет (*seminibus distinguat at suffulciat*), в четвёртых же, в материю, которую изукрашает (*exornet*) множеством вещественных форм. Потому и говорят они, что тот луч, наисветлейший в душе, светел и в уме, в природе тёмн, а в том, что принадлежит вещам природным, уже тёмн чрезвычайно. Луч этот не

находится в самой массе [природных вещей] (*mole*) и не формирует её, хотя и незаметно присутствует вокруг неё (*circa molem versetur*) и во вселенской громаде, ведь иногда и вещи небольшие, маленькие кажутся прекрасными. Да даже среди вещей взаимно близких большое может казаться безобразным, а небольшое прелестным и наоборот... И часто, при том, что объём и размер вещи неизменен из-за чего-то уходит её красота, а бывает, что не уходит, даже если они изменились. Милый с виду малыш или мальчик [быть может, и] нравится (*placet*), но вот привязывает (*vincit*) [любовью не ранее определённого возраста], став уже юношей. Так что в самой величине вещи и правда что-то есть, и это остаётся верным, даже если и вид, образ и строение вещи не поменялись. Итак, приступая уже к привязке посредством общения (*civiles vinciendi species*), действуй посредством тех количественных различий, в которых и состоит результативность конкретного вида твоих оков а именно: обращай к жесту, словам, одеждам, привычкам, смеху, как и иным видам страстей.

Глава II

Происхождение привязки

Некоторые платоники считают, что привязанность происходит от известной гармонии (*proportioned* частей тела^{49}, сочетающейся с нежным [оттенком] цвета [лица]. Для тех же, кто более внимателен – например, к тому, что привязывают не только вещи сложно устроенные (*compositae*) и заключающие в себе богатство своих [составных] частей, но иногда и сам по себе цвет и сам по себе голос, и нет ничего, что *быстрее* ускользает и теряет прежний вид (*labitur et senescit*), чем красота, но нет и ничего, что *медленнее* изменяется, чем внешний образ и вид, сверкающие [красотою] как раз благодаря сочленению частей) – [ясно, что], оковы красоты стоит видеть, видимо, в чём-либо *отличном* от образа вещи и сочленения её частей, притом, что после наслаждения любимым предметом *проходит* любовь, в то время, как красота и внешний вид его *остались прежними*. Потому причина привязанности именно и состоит в некоем *взаиморасположении* (*condispositione*) похищающего [своей любовью] и [ею] захваченного в плен (*rapientis et rapti*). Ведь между тем, как, например, не к чему придраться [по идее] в красоте какой-то девушки или, в общем,

вежливом общении, выражениях, внешнем виде и вообще делах какого-то мужчины, всё-таки эти люди нас почему-то не привлекают! А ведь бывает и так, что в чём-то одном или даже в ряде моментов что-то кажется неприятным, а человек всё равно нравится! Довольно глупо они рассуждают о привязанности к цвету [лица], не делая различий между самим цветом и тем, что его окружает. Да как же это цвет может привязать сам по себе, когда [румяно-сочный и] более яркий в мужчине зрелых лет он [может быть] не по душе и не нравится, а более [нежный и] мягкий в юноше он как раз завладевает душой и берёт её в плен (*ligat atque rapit*)? Так, хорошо подготовленная серьёзная речь на политическую тему из уст юноши, пусть и блещет она искусством, умы более зрелые может подвигнуть даже к некоторому раздражению, а милые и цветуще-мягкие (*blanda atque florida*) слова из уст старика рожают презрение, возбуждая смех и давая повод насмешкам... Ведь как во внешнем виде, речи и делах одно прилично даме замужней, другое девушке, иное девочке, точно также одно мальчику, другое мужу, а третье старику, и одно простому солдату, а другое полноправному гражданину.

Глава III

Неопределённость привязки

Не так сложно, я думаю, оковывать и от оков освобождать (*vincire et solvere*), как найти (*invenire*) [нужную] привязку, особенно, замечу, в тех возможных случаях, где привязки зависят скорее не от [самой] природы и [даже] не от искусства [связующего], а от конкретных обстоятельств (*ad casum*). Привязанность, исходящая от [любимого] тела, не имеет своей обителью какой-либо одной его части, есть [дорогие сердцу] глаза, щёчки и ротик, к которым любящий привязывается, но если именно они и в таких же пропорциях будут переданы другому лицу, то настолько будут отсутствовать условия для всякой [привязки], что после этого могут даже разорваться или ослабнуть сами эти оковы любви! И как же тогда то, что бывает, мы гибнем из-за [привязанности к] какому-то телесному образу, но понимаем, услышав речь или же увидев повадки [предмета нашей любви], что любовная привязанность закончилась? Осмысли подобные темы уже в поле привязок социальных (*civilibus vinculis*).

Глава IV

Строение привязки

Привязка к любви низкой (*Cupidinis inferioris vinculum*) случается, когда мы очаровываемся (*vincimur*) вещами одновременно *сложными* и *подобными друг другу*, вещами же *простыми* [и уникальными] и в самих себе *совершенными* — совсем нет. Есть ведь те, кто последние даже презирает, для них, видимо, и Бог не должен считаться одарённым прелестью, ведь природа его проста, и сложностью строения он совсем не блещет (*minime praeefulgeat*)! А ведь согласно вере, он и есть Творец всякой привязанности и красоты, их доводящий до совершенства (*authorem esse atque perfectorem*). По слабости разума (*imbecillitatem*) не различают эти лица то, что просто прекрасно [само по себе], и то, что кажется прекрасным нам. Также глуп в сфере общения тот, кто не различает приятное для всех людей и приятное согласно разумению, приятное для ряда людей и приятное по привычке, желая привязать наудачу (*perperam vincire concupiscens*), не отделяет он обычный ход дел от частного случая (*usus et occasionem*).

Глава V

Число привязок

Привязками являются [следующие вещи] (как все вместе, так и по отдельности): форма тела, его внешний вид, движение, гармония речи и слов, цельность характера (*morum concinnitas*), случайность и взаимная симпатия (*sympathiae occursus*). Благодаря им не только привязываются (*vinciuntur*) люди к людям и животные к животным, но даже и животные к людям. Сюда же имеет отношение и то, что ребёнок, увидев змею (а барашек волка), инстинктивно (*ex naturali caractere*), не имея опыта [такого общения] или предварительных знаний [о них], приходит в ужас^{50}, а увидев быка или овцу — радуется, с ними играя. Есть различные ароматы, которыми берутся в плен и люди и различные духи. Я знал людей, которых запах мускуса (или иные сладчайшие на свете ароматы) повергал в дикую панику, так что они почти падали в обморок, так им захватывало дух, среди прочих и знал одного, который получал огромное удовольствие,

поднося к носу пальцами раздавленных клопов. Итак, разные [люди] привязываются к разному, иногда к противоположным вещам, притом будучи сами не противоположными, а просто разными... Да и в сфере общения не один и тот же характер речи, телесной красоты и украшений, нравов, да и не одна и та же обходительность (*facilitas*) будут по душе итальянцу и немцу или же немцу по нраву придутся и одни привычки и другие, бывает и так, что итальянец, вернувшись из [немецкого] университета имеет немецкий ум, а немец уже итальянский... Здесь и состоит трудность, и потому и требуется большая осмотрительность в привязывании в сфере общения (*civiliter*), тем более, когда оковы налагаются не на множество людей, а на одного конкретного, ведь проще сковать многих, чем одного единственного. Скорее всё-таки бросок охотника за птицами, направленный [наугад] в [целую] стаю, даже просто случайно сможет задеть их немало, чем, пусть и более точно рассчитанный, попадёт он в [нужную] одну из многих.

Глава VI

Врата для привязок

Те входные отверстия (*ostia*), через которые набрасываются оковы (*vincula iaciuntur*), это чувства (*sensus*), из всех них в наибольшей степени, без всякого сомнения, зрение^{51}. Прочие же, лишь исходя из множества различных предметов [подлежащих привязке]. Так, осязание привязывается нежностью плоти, музыкой голоса (*vocis symphonia*) – слух, обоняние – сладким дыханием, дух – нравственной цельностью (*morum concinnitate*), а разум (*intellectus*) – ясной наглядностью [доказательств] (*demonstrationum claritate*). Через разные «окошки» (*fenestras*) [души в неё] входят различные привязки, имеющие большую силу в чём-то одном или ином, ведь одни наслаждаются одними пристрастиями (*studio*), а другие другими, так что даже и сама привязка не от всех вещей и не на всё одинаково направляется (*perducitur*).

Глава VII

Роды привязок

Мы видим, что есть столько различных родов (*genera*) привязок, сколько есть различных родов прекрасного. Различных же этих родов, представляется, не может быть меньше, чем основных родов вещей, согласно их виду. Добавь сюда и то, что в различных видах вещей частные вещи привязываются по разному и с помощью различных предметов. Голодный привязывается к еде, испытывающий жажду – к питью, изобильный семенем – к любви, к зрелищу – восприимчивый зрением, один к тому, что можно уразуметь (*intelligibile*), другой же к [вещи] природной (*naturalem*), а иной – к созданной искусством (*artificialem*), математик – предметами абстрактными, практик – конкретными, удовлетворяющий себя (*masturbans*) отшельник – лицезнением (*specie*) [в своём воображении] того, чего лишён, женатый же человек – тем, что есть рядом. Разные люди разными вещами, так что даже привязки, происходящие от разных вещей, могут сообщать одинаковую силу (*virtutem*). Очаровывает (*vincit*) музыка, исполняемая мальчиком или юношей, а вот девушкой или зрелым мужчиной уже не так, физическая мощь [приятна] в сильном мужчине, а вот в женщине едва ли, девушка же очаровывает простотой и искренностью, но наделённый этими же качествами зрелый муж уже от привязанности [к себе] избавит, и чем дальше, тем больше.

Глава VIII

Способ привязки

В области общественной и социальной (*civiliter*) привязывают достаточно сильно [владеющие словом] ораторы и придворные, да и вообще люди в таких делах опытные, пользуясь при этом хитрой маскировкой (*transfuga dissimulatione*) своего искусства. Ведь тот, кто говорит очень слащаво, зная, ну просто всё на свете (*nimisquē supersticiosule sapit*), едва ли будет найден приятной персоной. То же касается и [вычурных] нарядов, которые носят с [исключительной] аккуратностью, тщательно их подбирая друг к другу, [искусно] завитых кудрей, глаз, жестов и движений по любым меркам излишне выразительных (*ad normam omnem exacti*), ведь излишество далеко от того, чтобы нравится [окружающим]... Таким же образом дело обстоит в области официального общения (*civiliter*), где люди могут посчитать [такую высокопарную] речь искусственной и напыщенной (*affectatam*

et elaboratam). Такого рода [недостатки] стоит отнести на счёт как нерасторопности, так и недостатка соображения и разумения, ведь немалая часть искусности [общения] как раз в том то и состоит, чтобы ею пользоваться, её же и скрывая! Так что не особенно умён тот, кто знает всё на свете, едва ли умеет красиво использовать драгоценности тот, у кого на всех пальцах кольца с [дорогими] камнями, и едва ли умело украсил себе шею тот [гордо] идущий вперёд, у кого на ней навешано множество ожерелий всех мастей^{52}. Здесь важно то обстоятельство, что один свет вытесняет другой, именно в темноте он и виден, сияя, сверкая и блистая своей чарующей глаза красотой. Едва ли есть украшение там, где оно *не* сочетается с тем, что некрасиво и украшения как раз требует! Так что искусство не освобождается (*absolvitur*) от [безыскусности] природы, а тщательное убранство (*cultus*) не отходит от [мудрой] простоты.

Глава IX

Характеристика привязанности

Привязанность у Платона есть прелесть (*pulchritudo*) как соответствие вещи своему роду, у Сократа – выдающаяся душевная красота (*excellens animi venustas*), для Тимея это довлеющий над нашей душой деспот (*animae tyrannis*), для Плотина – природное преимущество (*naturae privilegium*), для Феофраста – молчаливый обман [чувств] (*tacita deceptio*), для Соломона – «воды краденые и потаённый огонь»^{53}. (*ignis absconditus et aquae furtivae*), для Феокрита – пагуба под слоновой костью (*eburneum detrimentum*), у Карнеада – владычество без охраны^{54}. Для меня же – это грустная радость и радостная грусть (*tristitia hilaris, hilaritas tristis*)^{55}. Разные виды оков и описания иных страстей подобны именно этому чувству и такой привязанности в силу того, что мы добавили на сей счёт в предисловии к этой части.

Глава X

Распределение привязок

Совершенное привязывается к деятельности совершенной (*actum*

perfectum), достойное – к достойной или наделённой достоинством, к несовершенной же и неполноценной привязывается то, в чём есть несовершенство и неполноценность. Поэтому в предыдущих [главах] и сказано, что в привязывающем должно быть что-то от привязываемого. Девушка совсем непорочная, в которой нет даже тени влечения (*fomitis semina*), к сластолюбию никаким искусством и никакою звездой (*nulla arte et nullo astro*) не привяжется, если только не прикоснуться к ней, не дотронуться до неё, если только не ответит она [ласкам] рук привязывающего, и если от рук его, [направленная] к ней самой, не проистечёт [какая-то сила] (*sine aliqua profusione*). О девочке, ещё не ставшей девушкой, я не говорю, в каждом деле нужно потенциальное начало, [«зародыш»] (*semine quodam opus est*), но не все они и не везде дадут рост. Кто будет пытаться заманить в свои сети (*irretire*) больного, старика, того, кто [от природы] лишён похоти, увечного? Разве что без всякого толку... А кто, наоборот, удержится от того, чтобы использовать [свои чары] в отношении лица, лишённого всех этих недостатков? Аналогично дело обстоит и сфере общения (*in civilibus*), такие очевидные суждения имеют силу и там.

Глава XI

Лестница привязок

Так уж устроены (*ordinatae*) все вещи в мироздании, что они пребывают в некотором постоянном взаимодействии (*coordinatione*), и будто бы в некоем непрекращающемся потоке (*continuo quodam quasi fluxu*) может происходить движение (*progressio*) от всего ко всему. Какие-то вещи друг с другом связаны непосредственно, как, к примеру, представители одного вида живого, [что необходимо] для продолжения рода, в которых родственные привязанности очевидны и известны. Другие же взаимно подчинены друг другу через посредство других вещей, и тогда необходимо *проникнуть в эти посредники и как бы пройти их насквозь* (*media omnia pertransire oportet et penetrare quoddammodo*), дабы протянулись (*protendantur*) нужные оковы от привязывающего [лица] к его объекту. Так, высшие силы, благодаря как щедрости мироздания (*per rerum elargitionem*), так и покровительству неких отдельных посредников (*mediorum quorundam impertibilium favorem*), вещи, стоящие ниже их и в самом низу (*inferiora et infima*),

привязывают к себе, в них проистекая (*influendo*). В свою очередь, следуя некому природному или разумному подчинению (*obsecundatione*), и вещи низшие словно бы с почтением поднимаются со своих мест (*tollantur*), дабы вещи высшие и расположенные от них вдалеке (*eminus posita*) по схожим причинам к себе привязать.^{56} И так как есть разные виды различных вещей, неодинаковы и места [для них] и времена, средства [в их распоряжении] и [их] пути, органы и задачи. Легко это увидеть в любом виде привязок и вещей ей подлежащих, как и применить.

Глава XII

Величие привязанности

Есть в вещах некая божественная сила (*divina quaedam vis*), сама любовь, она и есть отец и источник, *Amfumpuma*^{57} привязанностей. Потому неслучайно Орфей и Меркурий любовь назвали духом могущественным и великим (*magnum Daemona*)^{58}, ведь и всякая основа вещей (*tota rerum substantia*), и устройство их, и скажем так, сущность их, есть некая привязанность (*vinculum*). Мы постигнем всю главнейшую суть учения о привязанности (*maximat et principem vinculi doctrinam*), если бросим взор на устройство Вселенной. Именно благодаря этой привязанности высшие [предметы] снабжают [силой своей] (*provident*) [подчинённые им] низшие, которые, в свою очередь, обращаются (*convertuntur*) к высшим, подобное связывается с подобным (*paria invicem associantur*), наконец, всё совершенство мироздания (*universi perfectio*) существует согласно закону её сущего (*secundum formae rationem*).

Глава XIII

Основной механизм (*principalis effectus*) привязанности

Одна любовь и одна привязанность (*Amor unus, vinculum unum*) всё объединяет (*facit omnia unum*), разными ликами обладает в различных вещах (*diversas habet in diversis facies*), дабы всякий раз по-новому привязать что-то новое (*aliter alia atque alia vinciat*). Потому и

говорится, что Эрот (*Cupido*) [одновременно] высший и низший, самый юный и самый старый, слеп, но и исключительно зорок, он, кто всякому существу по силам его дарует твёрдую стойкость не отступать от своего места для вечного продолжения его рода (*facit omnia pro viribus vel in se ipsis consistere ne a se recedant, ad speciei perennitatem*) [{59}](#). Вот как раз во взаимоотношениях отдельных [разнополых] представителей рода любовь делает так, что они сами себя покидают (*a se ipsis recedant*), когда любящий жаждет весь перенестись (*transferri*) в любимого. Сами они цельно (*per se*) растворяются друг в друге, открываются и разверзаются друг для друга (*dissolvantur, aperiantur, dehiscant*), когда любящий жаждет заполучить всего возлюбленного, и выпить в себя (*imbibere*), [испив без остатка]. Итак, существует такая привязанность, благодаря которой вещи желают быть на своих местах и не упускать того, что у них в руках (*non amittere quae habent*), и в то же время быть везде и иметь то, чего они лишены. Берёт начало это и от определённого удовлетворения тем, чем обладаешь, и от страстного стремления (*desiderio et appetitu*) к тому, что далеко и что можно заполучить, да и от любовного влечения ко всему вообще (*amore circa omnia*), ибо не исчерпываются истиной или же благом частным и конечным частные стремления и мысли (*particularis appetitus et intellectus*), взирают они как на свои предметы на всеобщую истину и всеобщее благо. Вот почему из-за одной и той же привязанности та или иная сила в каком-то теле испытывает одновременно и стяжение и расслабление, и, уходя прочь, растворяется. Эту [особенность] существования привязанностей согласно родам вещей (*conditionem vinculi*) ты и в иных привязанностях существ различных видов понаблюдай.

Глава XIV

Качественная [характеристика] привязанности

Сама по себе привязанность не является ни благом, ни красотой, но именно благодаря ей все вещи, как вместе, так и по отдельности, стремятся (*persequuntur*) к благу или красоте. Соединяет (*connectit*) она то, что обретаем, с тем, что обретаемся, то, что дарует, с тем, что даруется, то, что может быть привязано, с привязывающим, то, что может быть желанно с жаждущим его (*appetibile cum appetente*). Но то,

что жаждет благо или красоту, в той мере, в какой жаждет, их лишено, в этом смысле оно само не благо и не прекрасно. Потому неудачно заключает по поводу материи кое-кто из перипатетиков, что она и зла и безобразна, так как, желая блага и красоты, этим-то она и доказывает, что их лишена. Более осмотрительно говорит [сам] Аристотель, «словно бы безобразна», «словно бы зла»^{60}, ну, всё-таки не так прямолинейно... В действительности же (*in rei autem veritate*) и не безобразно и не красиво, и не зло и не добро, то, что и к добру и ко злу, и к прелести и к безобразию стремится и равно несётся как материя (*aeque fertur ut materia*). Если бы была зла материя, то противоестественным для неё было бы стремление к благу, то же самое бы было, если бы по природе она была безобразна, [тогда не стремилась бы она к красоте]. Ведь, если бы дело обстояло подобным образом, то тогда в руках у неё была не только она сама, но и её противоположность, иной противоположности не желающая, но наоборот, её исключаящая и отвергающая! Те же, кто размышляют глубже (*profundius vero philosophantes*), понимают (и это мы утверждали в другом месте^{61}), что сама материя имеет начало (*inchoationem*) всех форм в лоне (*in sinu*) своём, так что всё из себя она извлекает и производит (*promat et emittat*), притом не просто высылая что-то далёкое прочь от себя (*puram exclusionem*), как если бы что-то чуждое ей (*peregrina*) она зачинала бы (*concupiat*) внешне. [Нет], вне чрева (*gremium*) материи нет никаких форм [сущего], внутри него они все сокрыты (*latent*) и из него выводятся наружу (*educuntur*). Итак, рассматривающему привязанность в мире социума на основе всех законов её бытия должно быть ясно, что в каждой части материи, как и в ней самой вообще, во всяком индивиду или отдельном существе, запрятаны и заключены (*sublateant et subcontineantur*) все потенции (*omnia semina*), а значит, благодаря умелому искусству (*solerti quodam artificio*) может реализовываться (*compleri posse*) применение всех привязок (*omnium vinculorum applicationes*) и мы объяснили в одной из «Тридцати печатей»^{62}, как происходит это фундаментальное преобразование и как оно реализуется (*ut generalis ista transformatio fiat et applicatio*).

Глава XV

Всеобщий или вселенский характер привязки

Из того, что выше сказано, следует, что та любовь, которая нашу любовь вызывает, и та страсть (*appetitum*), из-за которой страстно стремятся к чему бы то ни было, есть средняя величина (*medium*) между добром и злом^{63}, безобразием и красотой, и в то же время (не будучи лишённой ни безобразия, ни красоты) приобщаясь и сообщая себе [необходимые качества], она может являться и благой и прекрасной. Любовная привязанность (*vinculum*) берёт начало (*exsumitur*) согласно всеобщему закону (*secundum rationem communem*) из активного и пассивного [начала] (*activo et passivo*). Благодаря этому закону, все вещи, будучи действующими или претерпевающими действие извне (*sive agant sive patiantur*) или же и то другое одновременно, желают упорядочиться, слиться, объединиться и осуществиться (*ordinari, copulari, uniri et perfici*) в той мере, в какой природа вершит устройство, связь, единство и осуществление (*ordinem, copulam, unionem et perfectionem operatur*), и без этой привязанности не существует ничего, так же как и не существует ничего без природы. Это не значит, что любовь обозначает несовершенство, когда её можно видеть в материи и хаосе, ещё лишённых упорядоченного облика, [нет], всё, что зовётся любовью в хаосе и этой выдуманной ими материи, оно и зовётся совершенством (*perfectio*), всё же, о чём говорится, что оно ещё не существует, что оно несовершенно и неупорядоченно, по смыслу и любовью не является. Ясно, что любовь всегда совершенна, и её привязанность (*vinculum*) всегда вызывает к совершенству (*perfectionem contestetur*)^{64}. Когда с любовью вожделеет стать совершенным [и завершённым] (*amat perfici*) то, что совершенства ещё пока лишено, вожделеет оно этого *из-за несовершенства, но движимо уже не им* (*per imperfectionem, sed non ab imperfectione*), а неким причастием совершенству, свету божества и предмету какой-то возвышенной природы (*a perfectionis participatione quadam et lumine divinitatis et eminentioris cuiusdam naturae obiecto*), и тем сильнее, чем более страстным является это желание!^{65} Ибо выше пылает (*flagrat*) [пламя] любви у *того, что совершеннее*, чем у несовершенного. Совершеннейшее же начало есть то, что желает стать всем и устремляется (*fertur*) не к отдельному образу и даже отдельному совершенству, но к форме и совершенству всеобщим!

Таким образом и существует в мироздании материя, вне которой нет форм [и образов сущего], в коей власти, стремлении и расположении (*potentia, appetita et dispositione*) и существуют все формы, и которая в пределах своих в некоем [вечном] чередовании (*vicissitudine quadam*) принимает в себя все формы, не имея сил принять одновременно два лика. И потому материя есть нечто божественное, ибо форму считают чем-то божественным, а *форма есть либо ничто, либо что-то материи причастное. Вне и без материи лишь ничто*, возможность же осуществить и возможность стать (*posse facere et posse fieri*) суть одно и то же, и обе они имеют твёрдую опору на целостной основе (*individuo uno consistunt fundamento*), *вместе и в бытии и небытии обладающее властью всё осуществить и обладающее властью всем стать* (*simul datur et tollitur potens facere omnia cum potente fieri omnia*). Неотделима от них и материя как абсолютная простая потенция (пусть даже это и потенция в вещах как единичных, так и составных, как и материя-акциденция, так завожожившая и разумение и рассудок перипатетиков, а также их закутанных в монашеский капюшон последователей^{66}), о чём мы подробно сказали в работе о «О бесконечном и Вселенной» и ещё подробнее в диалогах «О начале и едином»^{67}, заключив, что совсем не глупым было рассуждение Давида де Динанта и Авицеброна^{68}, имеющееся в его книге «Родник жизни» заимствованное у арабов, которые осмелились даже назвать материю «Богом».

Глава XVI

Сравнение привязанностей

Самой сильной из привязанностей является любовная (*Veneris*), следуя роду любви, к равновесному единству (*aequalitatem et unitatem*) которой отсылает в первую очередь и главным образом привязанность [противоположная любовной], ненависть (*odii vinculum*). Ведь насколько любим мы одну из враждебных родовых противоположностей, настолько же другую, следственно, ненавидим и презираем. Два этих чувства, [любовь и ненависть], скорее суть одно, а именно любовь, в материи (*substantia*) которой ненависть уже заключается, она всеми вещами (*omnibus*) и над всеми властвует (*super*

omnes dominatur), их возвышает, ими управляет, упорядочивает и умеряет (*erigit, dirigit, regulat et moderatur*). С помощью этой привязанности ослабляется (*solvuntur*) [сила оков] всех иных. Например, живые существа женского пола, привязанные силой любви, не терпят соперниц, а самцы – соперников, оставляя в стороне и питание и сон, а иногда и собственную жизнь, даже побеждённые, они не отступают, даже побеждённые теми, кто оказался сильнее, ещё самоотверженнее бросаются в бой, не боясь ни дождей, ни холодов^{69}. По этой-то причине Аристипп^{70} плотское влечение, в первую очередь, любовное и считал высшим благом, но ведь перед глазами его с непреодолимой силой возникал (*obiiciebatur*), в силу его собственного темперамента, человек близкий скорее животному (*homo plus animalis*), [чем человеку]. Всё же и правда то, что хитрый и умелый ловец, заманивающий [души] в свою сеть (*irretitor*), тем, что составляет любовь и ненависть лица, привязке и оковке подлежащего (*quae ligandus vel vinciendus amat et odit*), и устилает путь к другим привязкам иных страстей, ведь любовь – привязанность из привязанностей, [оковы оков] (*vinculum quippe vinculorum amor est*).

Глава XVII

Время и место для привязки

Точно так же, как далеко не всегда и не везде, даже если посеяны лучшие семена, [дадут они всход], и будет успешным рост (*rerum propagatio consequitur*), так и привязки, в свои сети заманивающие (*irretientia vincula*), не всегда и не везде, но лишь в верно выбранное время и при удачном положении тех, кто их действию подлежит, [и в эту сеть попадёт], возымеют реальную силу (*virtutem concipiunt effectus*).

Глава XVIII

Различие привязок

Чисто естественной и чисто искусственной (*pure naturale et pure voluntarium*) привязки (в том смысле, в каком обычные люди разделяют природное и искусственное) не дано. Воля успешно действует (*viget*)

при участии разума, как и разумение, которое пределами воли не ограничивается (иначе происходит разве что там, где не существует вообще ничего), как мы показали и в других местах [в наших трудах]. Отсюда следует, что многие долго без малейшего смысла спорили о вещах бессмысленных (*multos multa frustra disputare*). В нас вполне оправданно существуют три различные привязанности – пусть и в одном природном корне основа всех них (*naturae radice fundentur omnia*) – природная, разумная и волевая. При этом не можем мы одной привязанностью умерить (*moderari*) другую. Вот почему законы мудрецов предписывают не вообще *не любить*, а *не любить неразумно*, [сверх разумной меры] (*praeter rationem*). А вот обманки глупцов (*stultorum sycophantiae*) как раз неразумно разуму (*sine ratione rationi*) и предписывают пределы, унижая сам природный закон (*naturae legem*). Ну, а эти вконец испорченные люди испорченной (*corruptissimi corruptam*) называют природу, потому что выше неё самоотверженно они не поднимаются (*quo non supra naturam tollantur heroes*), но идя против неё, опускаются как животные ниже всякого достоинства (*contra naturam et infra omnem dignitatem deprimantur bestiae*)^{71}.

Глава XVIII [XIX]^{72}

Восходящая лестница привязанностей (*Vinculi progressio et scala*)

У платоников строение любовной привязанности (*Vinculi Cupidinisque complexio*) исчерпывается следующими частями. Вначале созерцание красоты или блага и вещей такого рода несётся в чувства внешние (*in sensus externos fertur*), затем в их центр, то есть ощущение как таковое (*qui sensus est communis*), в-третьих же, влечётся в воображение, а в четвёртых – в память. Затем же душа, следуя некому [собственному] разумению (*ingenio quodam*), испытывает стремление [к тому, что созерцала], так что вначале влечётся [к этому], и, обратившись, берётся в плен (*moveatur convertatur, rapiatur*). Потом, уже обратившаяся [к возжеленному предмету] и захваченная в его плен, освещается сиянием блага, красоты или истины (*conversa et rapta pulchri vel boni vel veri radio illustratur*). В-третьих, уже освещённая и озарённая, загорается она чувственным желанием

(illustrata et illuminata appetitu sensitivo accenditur). В-четвёртых, уже загоревшаяся им, вожделеет приблизиться к тому, что любит (*accensa amato adhaerere concupiscit*). В-пятых, приближаясь, с ним соприкасается и ему причащается (*adhaerens ipsi etiam immiscetur et incorporatur*). В-шестых, уже причастившись, саму себя теряет в прежнем виде и, саму же себя словно бы замещая, охватывается новым для себя качеством (*incorporata iuxta pristinam formam deperditur et se ipsam quodammodo destituit et aliena qualitate afficitur*). В-седьмых, в то самое новое качество, куда перешла и коим была охвачена, преобразается (*in ipsum qualitatis subiectum in quod transiit et ita affecta fuit transformatur*). Тягу к движению [к вожделенному] зовут платоники любовным приготовлением (*Cupidinis praeparationem*), само обращение к нему – восходом любви (*Cupidinis ortum*), освещение – питанием любви (*ortum*), [любовное] горение – её ростом (*accrementum*), приближение – её порывом (*impetum*), причащение – её полновластием (*dominium*), а преобразование – её триумфом или свершением (*triumphum seu perfectionem*)^{73}.

Глава XIX [XX]

Подпорки для лестницы привязанностей (*Fulcra scalae vinculorum*)

Вот в твоих руках то, на что ступеньки этой лестницы и опираются. Восход любовный происходит, во-первых, благодаря вещам чувственным, как то: питанию, удовольствиям и излишествам (*luxibus*), во-вторых, благодаря приманкам и игривостям (*illecebris et lascivis*) души и духа, или же достойным лучшего имени мысленным упражнениям (*dignis meditationibus*), на долю которых выпадает прекрасное, сопряжённое с изящным (*quibus pulchrum gratia coniunctum occurrat*). Питание же любви, которое не заставляет исчезнуть восход, есть познание прекрасного (*pulchri cognitio*), любовный рост – неоднократное размышление по поводу познанного прекрасного (*super pulchro cognito meditatio, mora*). Порыв же любовный пребывает в том, что дух от одной части возлюбленного образа вскользь переходит ко всем, в них растворяясь (*prolabitur et diffundatur*), дабы мог он стать целиком охваченным [любовным]

пламенем (*accendi*). Полновластие же основано на том, что дух любящего, покинув своё собственное тело, устремляется уже в другое тело и там священнодействует (*relicto suo corpore it et operatur in alieno*). Преображение же случается, когда мёртвый для себя, живёт [любящий] уже чужой жизнью но так, что не столько уже в чужом, сколько в своём собственном теперь теле его обитель (*unde non tanquam in alieno, sed tanquam in proprio deinceps ibi consistat domicilio*). Рассказывают такое о Зевсе в быка, Аполлона в пастушка, Сатурна в коня, и о других богах, в иные образы (*formas*) перешедших (*migrasse*), ибо дух переносится из одного образа или вида привязки в другой благодаря движению или возбуждению страстей (*transferatur*).

Глава XX [XXI]

Условие привязки

Есть некоторые вещи внешние (*exteriora*), которые привязывают, как то: подарки, уступки, награды и услуги, но они действительно привязывают, если лишены того оттенка, что почти что именно для получения взаимности в любви (*quasi pro emenda redamatione*) и предлагаются, ибо созерцание меркантильности (*mercaturae species*), образа позорной выгоды (*utilitatis et ignobilitatis species*), уступает место полному презрению (*vilipendium*).

Глава XXI [XXII]

Качества привязок

Подходящие и самые сильные те привязки, которую имеют жизнь благодаря сближению противоположностей (*per approximationem contrarii*), того вида, который проще примером, чем определением, или именем (которое ещё и не найдено) можно объяснить. Дух гордый привяжет дух униженный и лестный, ибо гордый любит тех, от которых видит рост собственного достоинства, притом тем больше, чем значительнее [тот, кто его хвалит], ведь больше значит возрастать в глазах людей выдающихся, чем презренных (мнение которых мы иногда имеем обыкновение и презирать). Бережно хранит (*tuetur*) образ, возвышающий гордеца в его собственных глазах, тот, кто

осмотрительно привязывает. Иные же, а именно солдаты, в крепости и бодрости телесной хотят первенствовать, а если не дадут им этого уже в сфере власти или в мудрости, легко такое перенесут. Философы же, славящиеся познанием мира, очень легко перенесут то, что не преуспевают в бодрости телесной. Такие же мысли применимы и при обращении к иным видам привязанностей.

Глава XXII [XXIII]

Благорасположение привязанностей

Привязанности заставляют желать увидеть благорасположение. Бывает так (для примера приведу один вид привязанностей), что между возлюбленными происходит размолвка. Они считают, что каждый из них обязан чем-то друг другу. Любовник провозглашает^[74] долг для любимой, должна она вернуть ему душу ею унесённую (*animam illi ablatam restituat*), так что мёртвый в собственном теле, он теперь живёт уже в другом. А если любимый с любимой не так ласков, то вот она уже сетует, что он едва ли не стал ей меньше уделять внимания, сетует и он на неё, если...^[2]

Несколько слов о переводе на русский язык названия трактата Джордано Бруно *De vinculis in genere*

Матвей Фиалко



Полемика по поводу адекватного и точного перевода на русский язык заглавий классических художественных и философских произведений не является новой. Можно вспомнить вскользь высказанное в программном труде О. Н. Трубачёва замечание, что привычный перевод названия романа Ги де Мопассана «*Bel ami*» неверен – не «Милый друг» и, тем более, не якобы дословное, «словарное» «Прекрасный друг», а просто... «Дружок». В прозвище главного героя романа, Жоржа Дюруа, данном ему Лориной де Марель, подчеркивается разница между ею самой, девочкой-подростком, и взрослым мужчиной, любовником её матери. Эпитет *bel* в данном случае используется как обозначение «неподлинной родственности», что и может быть выражено средствами русского языка как «Дружок» [Трубачёв 2003: 170–171]^[3]. Пророчество, что «роман будет продолжать выходить под прежним неправильным названием» [Трубачёв 2003: 171], продолжает сбываться, а о том, что заглавие его верно до сих пор так и не переведено, в связи с мыслью Трубачёва напомнил позднее автор фундаментального труда о русском слове [Айрапетян 2001: 316]^[4]. Почти в жанре филологической [само]провокации (которому не чужды «Записи и выписки»), но всё же не без оснований, М.Л. Гаспаров замечал, что самый верный перевод

названия ещё одного романа Мопассана был бы не «Жизнь» и даже не «Одна жизнь» (*Une vie*), а «Жизнь как жизнь»^[5] [Гаспаров 2012: 123]. Упомянем в этой же связи интереснейшую проблему верного перевода заглавия «Лунь[-]юй» (論語), основополагающего источника для изучения наследия Конфуция. В зависимости от понимания связи двух иероглифов в заглавии как *сочинительной* или же *атрибутивной* и диапазона их значений, допустимыми вариантами являются «Суждения и беседы», «Наставления и ответы (*Enseignements et réponses*)», «Обсуждённые беседы (речи)», «Теоретические (полемиические) речи», а также передающие значение двух иероглифов одним словом «Изречения», «Суждения» *etc.* [Кобзев 2015: 88–93]. Кажущийся привычным перевод «Суждения и беседы» может быть справедливо пересмотрен в пользу «Диалогов», если вслед за А. И. Кобзевым поставить его в один ряд хотя бы с «Го-юй» (國語) – «Речами царств» (В. С. Таскин), «Государственными речами» или «Повествованиями о царствах», но никак не маловразумительными «Речами и царствами»!

Однако последний случай относится скорее к вопросу о том, как верно понять заглавие оригинала, чем к проблеме адекватной его передаче по-русски, чего нельзя сказать о названии трактата Джордано Бруно «*De vinculis in genere*», давно и верно переведённого на русский язык: «О связях вообще» [Горфункель 1958: 402, 404]. Так как в нашем издании было избрано другое, рискованное заглавие «О связях как таковых» вместо давно бытовавшего и правильного перевода, скажем несколько слов почти в порядке самокритики, обратившись к причинам, побудившим к такому неоднозначному решению.

Давно стала лингвистическим трюизмом глубокая мысль Гумбольдта, замечавшего, что «язык есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее», представляя собой «не продукт деятельности (*Ergon*), а деятельность (*Energeia*)», и рассматривать его нужно «не как мёртвый продукт (*Erzeugtes*), а как созидающий процесс (*Erzeugung*)» [Гумбольдт 2000: 69–70]. И если латинский язык при большом желании и можно назвать языком мёртвым, то едва ли таковым является русский. То, что оборот «как таковой» имеет «ограничительное», а не «расширительное» (*in genere*) значение, не мешает ему употребляться в последнем смысле, множество примеров чему мы найдём в художественной и

академической литературе. Ограничимся одним, позаимствованным из мемуаров известного историка искусства Виля Борисовича Мириманова (1929–2004), в которых он вспоминает о своём общении с двоюродным братом матери, искусствоведом-иранистом Левом Тиграновичем Гюзальяном (1900–1994):

Он нередко говорил о работе. Я помню его высказывание о том, что работа тем значительнее, чем уже избранная тема. В качестве примера он указал на серебряный персидский сосуд, сказав, что даже не сам этот предмет, но его крышка могла бы стать темой диссертации. Этого урока я не усвоил. Я не пренебрегал деталями, но настоящим моим объектом всегда была архитектоника явления как такового [Мириманов 2012:170].

То, что *in genere* всегда точно переводилось на русский язык: «в общем, вообще, по своему роду» [Боровский 1988: 356], не отменяет возможности передачи иным путём «расширительного» значения, права «перевыразить» его «средствами и по законам языка», «пытаясь при этом точно передать все оттенки мысли» [Галь 2015: 220–221]. Конечно, при этом нельзя забывать о другой крайности, то есть «развязности» как оборотной стороне канцелярита [Галь 2015: 180]. Недопустимым казалось и Н.А. Галь и К.И. Чуковскому интранзитивное употребление глагола «переживать» (наряду с принятым и транзитивным: «переживать горе, радость, *etc.*»), «одна из примет пошлой, мещанской речи» [Галь 2015: 89]. Приняв эту форму [Чуковский 2012: 22], всё же классик признавался, что ему «противоестественно» было бы сказать: «я переживаю» [Чуковский 2012: 19]. Как бы то ни было, употребление «переживать» без дополнения давно стало частью не только живого языка, но и литературы. Мы встретим его уже у писателей середины-второй половины XX в. (К.М. Симонов, Д.А. Гранин, В. В. Быков, *etc.*). Причины, по которым недопустимо использовать уже устоявшийся «расширительный» *usus* «как такового», неясны. Вообще, если вспомнить, что русское «сам», восходящее к индоевропейскому числительному «один» (*sem/som*) [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 842–843], родственно древнеперсидскому *hama* («равный, тот же самый») [Фасмер 1987: 552]^[6], в современном персидском давшему не только *haman* («тот самый»), но и *ham* («тоже, вместе»), и *hamegi* («весь,

всё»), и *hame* («каждый, всякий, весь, всё») [Nourai 2013: 411]^[7], то переход значения для «такового» от «взятый сам по себе» [Ожегов 2018: 1172] «по основному свойству, признаку» [Ушаков 2009: 1088] к «целый» [Ефремова 2006: 918] в живой стихии языка не покажется невероятным. К индоевропейскому корню *sem/som*, который нёс значение совместности и целостности действия (*in eins zusammen, einheitlich, sam, mit*), восходит не только лат. *semper*, «всегда», но и герм. **sin*, наделявшее корень даже оттенком непреходящего постоянства (*immerwährend*): гот. *sin-teins* «ежедневный», англос. *sin-niht* «вечная ночь», ср.-в.-н. *singruene* «вечнозелёный» *etc.* [Pokorny 1959: 902–905].

На основе таких соображений для титульного листа книги, обращённой к широкому читателю, в ущерб филологическому «буквализму» был избран рискованный вариант «О связях как таковых», совсем не претендовавший на смысловую новизну. Приемлемым переводом заглавия нам казалось даже «О связях в принципе», хотя бытующее в языке значение «в общем» у этого оборота [Кузнецов 2000: 984], естественно, не подразумевает тождество лат. *genus* с имеющим другой корень и значение лат. *principium*. Уместен ли или нет такой переводческий авантюризм, не стоит забывать, что «всякая идиома чужого языка для переводчика – задача. Просто пересказать смысл – жалко, потеряешь долю живой образности. Скалькировать, передать буквально – выйдет фальшиво. Найти своё, русское речение с тем же смыслом и той же окраской далеко не всегда легко» [Галь 2015: 56]. Устоявшиеся и правильные академические переводы оборотов любого, в том числе «мёртвого» языка, существуя, как и их «первообразы», в его живом и развивающемся целом, не должны обретать незыблемую и независимую от оригинала форму, хотя на слепом пути их некритического изменения, конечно, возможны и неудачи.

Вышесказанное не стоит рассматривать как некий итог – итогом может быть разве что утверждение, что самым филологически точным переводом заглавия этого трактата на русский язык является использовавшееся и ранее: «О связях вообще (в общем)». Несмотря на возникшие у нас самих претензии к заглавию, для второго издания мы его не изменили, памятуя о главном герое рассказа Акутагавы «Нос». Предпочтённый в итоге вариант, до сих пор кажущийся наиболее

гладко звучащим на современном русском языке, будучи «незаконнорожденным» паллиативом, не претендовал на дешёвую «оригинальность», скорее служа академической иллюстрацией к тому, как цепко бывает случайно брошенное слово. Иногда совсем нелишнее примерять к переводческим новациям отсылающий к хрестоматийным словам Фамусова афоризм из прозаической миниатюры великого китаиста В.М. Алексеева, отечески-дружеского шаржа на его ученика Ю.К. Щуцкого: «Вы, нынешние! Жутко!» [Баньковская 1983: 124].

Литература

Айрапетян В. Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Баньковская М. В. Малак – литературные вечера востоковедов // Сборник статей к 100-летию со дня рождения академик Василия Михайловича Алексеева / Отв. ред. Л. З. Эйшлин. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983. С. 119–126.

Боровский Я. М. (ред.). Словарь латинских крылатых слов. М.: Русский язык, 1988.

Галь Н. Слово живое и мёртвое. СПб: Азбука, 2015.

Горфункель А. Х. (прим., комм., ред., вступ. ст.) Джордано Бруно перед судом инквизиции (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. VI. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 349–416.

Гумбольдт В. Форма языка // Избранные труды по языкознанию / Пер. Г. В. Рамшвили. М.: Прогресс, 2000. С. 69–73.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Издание Тбилисского университета, 1984

Гаспаров М. Л. Записи и выписки. М.: НЛЮ, 2012.

Дандамаев М.А. «Бехистунская» надпись Дария I // Рак И. В. Зороастрийская мифология. Мифы раннего и средневекового Ирана. СПб: Журнал «Нева» – «Летний сад», 1998. С. 418–427.

Ефремова Т. В. Самый полный современный толковый словарь русского языка. В 3-х тт. Т. 1. А-Л. М.: АСТ, 2006.

Кобзев А.И. Конфуций против Конфузия с глинозема, или Уточнение данных о первом китайском философе и его главном произведении // Философские науки. 2015. № 2. С. 78–106.

Кузнецов С.А. (общ. ред.) Большой толковый словарь русского языка. СПб: «Норинт», 2000.

Мириманов В. Б. Прожитая жизнь. Несколько жизней. М.: РГГУ, 2012.

Ожегов С. А. Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Л. И. Скворцова. 28-е изд. М.: Мир и образование, 2018.

Рубинчик Ю.А. (ред.) Персидско-русский словарь. М.: Русский язык, 1985.

Трубачёв О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. 2-е изд. М.: Наука, 2003 [1991].

Ушаков Д. Н. (ред.) Толковый словарь русского языка. М.: АСТ, 2009.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. О. Н. Трубачева, ред. Б. А. Ларина. 2-е изд. Т. 1–4. Т. 3. М.: Прогресс, 1987.

Чуковский К. И. Живой как жизнь // Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 4. Живой как жизнь. Чехов. Илья Репин. М.: Агентство ФТМ, 2012. С. 5–194.

Kent R. G. Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon. New Haven: American Oriental Society, 1950.

Nourai A. An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages. Vol. II. Etymological Charts. Bloomington: Xlibris, 2013.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Worterbuch. Francke: Bern-Mflnchen, 1959.

Scheler A. Dictionnaire d'etymologie frangaise. Bruxelles: C. Muquardt, 1873.

Примечания

1

Библиография включает работы, на которые мы ссылаемся как в статье, так и в примечаниях к переводу бруновского трактата. (М.Ф.)

2

Рукопись трактата Бруно незакончена, и здесь, в середине предложения, прерывается.

3

Ср.: *belle-mere* – «теща, свекровь, мачеха» («словно мать», «почтенная мать»), где *belle* служит «*expression honorifique*» [Scheler 1873: 45]. Быть может, чтобы выразить по-русски смысл оригинала без диминутива, избежав игривых аллюзий к *mon petit ami*, и сохранить определение при *ami*: «Необычный (или: особенный) друг»? (ср. название одноименного советского мультфильма о дружбе мальчика с носорогом).

4

Первое издание книги Трубочёва вышло в 1991 г., второе вышло в 2003 г., став посмертным.

5

Тогда можно и: «Просто жизнь» (*Une vie*). Вспомним в связи с мыслью Гаспарова (высказанной в главке «Артикль») последние строчки романа: *La vie, voyez-vous, qa n'est jamais si bon ni si mauvais qu'on croit.*

6

Любопытно, что *hama* уже в древнеперсидском могло иметь «расширительное» значение [Kent 1950: 213]. Ср. вероятный перевод окончания четвёртого столбца Бехистунской надписи (DB IV: 92) [Kent 1950: 130]: «Народ был повсюду доволен» (*dahyava kara hama amaxmata*) [Дандамаев 1998: 427] (в переводе Р. Г. Кента: «The people universally were pleased» [Kent 1950: 132]).

7

Ср.: *hameja* («езде», от *ja* – место), *hameruze* («ежедневный, каждодневный», от *ruze* – день) *etc.* [Рубинчик 1985: 729].

1

Перевод трактата выполнен по изданию латинских работ Бруно: [Bruno 1891: 653–700].

2

Чрезвычайно важные для трактата Бруно латинские слова *vincire* и *vinculum* достойны самого пристального внимания. Спектр значений глагола *vincire* включает «обвязывать, обвивать, сковывать, связывать, скреплять, удерживать», среди словарных переводов однокоренного с ним *vinculum* «верёвка, завязка, шнур, перевязь, путы, оковы, связующее начало, связь» [Дворецкий 1976: 1080]. Вальде возводил *vincire* через название садового горошка из семейства бобовых (*vicia*) к латинскому глаголу *vieo* – вить [Walde 1910: 837], родственному этому русскому глаголу [Фасмер 1986 I: 322]. С ним же благодаря близости к обозначению «витой» виноградной лозы (*vitis*) даже связывают наименование вина [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 639]. Фасмер вспоминает в ряду близких «вить» слов (опустим балто-славянские параллели) и санскр. *vayati* «плетёт, ткёт» [Фасмер 1986 I: 322]. Таким образом, для *vinculum* возможен был бы и рискованный перевод «плетение», «сплетение», или же производное от «вить» «обвивка». С переводом *vincire* дело обстоит чуть проще, чем с *vinculum*, перевод которого как «привязанность» (едва ли вполне синонимичный «связи»), на наш взгляд, в трактате Бруно в ряде случаев даже более предпочтителен. Необходимо учитывать и опыт европейских

переводов: итальянский и испанский избрали заимствованное из латыни *vincolo*, а французский остановился на *Des liens* [Bruno 2004], что идеально соответствовало бы *De ligaminibus*, английский перевод Лукки и Блэкуэлла предпочёл *General Account of Bonding* [Bruno 1998: 144], а Йейтс предложила вариант *linking* для перевода названия [Yates 1964: 307, 317], поддержанный Лерихом (*On links in General*). [Lehrich 2007: 40]. В издании книги Йейтс на русском языке название трактата Бруно переведено: «О сцеплениях вообще» [Йейтс 2000: 235]. Мы решили остановиться на варианте «связь» для заглавия трактата, при этом в переводе трактата намеренно отказавшись от единообразия. В зависимости от контекста бруновское многозначное *vinculum* переводится и как *связь*, и как *привязанность*, и, что ещё важнее для трактата, как *привязка*. Первое значение – более общее, объединяющее следующие, одно из которых несёт в себе смысл «естественной привязанности», а другое уже «привязки искусственной», осуществлять которую Бруно и учит своего читателя. Перевод названия трактата «О привязанностях (привязках)» также не исказил бы его смысл. В качестве контекстуального перевода для *vinculum* используются также «оковы» и «узы». Смысл причастия *vinciens* в переводе передаётся и как «привязывающий/ связующий», и как «привязывающая/связующая сила».

3

Соннье и Донне [Bruno 2004: 87] вспоминают труд итальянского гуманиста Наталиса Комеса (Natalis Comes, 1520–1582) «Мифологии» (1551), к которому Бруно обращался в период подготовки *De vinculis*, однако не совсем ясно, какое это имеет значение для понимания авторской фразы *alibi diximus* («в другом месте мы сказали»). Возможно, Бруно отсылает к началу первого диалога «О причине, начале и едином», где по-бруновски пышное описание повадок множества животных и птиц поясняет, как «нападки неблагодарных» по отношению к тому, кто осмелился мыслить не так, как большинство «узников, привыкших к мраку», будут столь же различны, «сколь разнообразны те животные, которых благосклонная земля порождает и возвращает в своём материнском и обильном лоне, если только верно, что человеческий род, в частности, в каждом своём индивидууме,

показывает разнообразие всех других, так что в каждом человеческом индивидууме целое проявляется более выразительно, чем в индивидуумах других видов» [Бруно 1949: 172–173].

4

Протей и Ахелой – водные божества, способные, как повествуют античные мифы, принимать различные облики (Ovid. Met. IX, 85–92; Verg. Georg. IV, 387–414).

5

Civilis (букв. «гражданский», ср.: *civilitas* и «цивилизация») у Бруно имеет значение «общественный», а в ряде случаев даже «политический», то есть тот, что тесно связан с социальными вопросами, прямой выход к которым получает его теория связей (привязок).

6

Неточное воспроизведение названий собственных произведений, имевшее место у Бруно, в ряде случаев вызвано обычной небрежностью. Ср. ниже, прим. 67.

7

Главными «платониками» Бруно являются основатель неоплатонизма Плотин (III в.н. э.) и переводчик на латынь так называемого «Герметического корпуса» (собрания сочинений на древнегреческом эллинистического времени, приписанных легендарному Гермесу Трисмегисту), автор «Платоновской теологии» и комментария к платоновскому «Пиру», известного под названием «О любви», Марсилио Фичино (1433–1499).

8

Ср. в трактате Фичино (*Ficinus M. Sopra lo amore. I, 3*): «Точно так же и материя этого мира, когда пребывала вначале в виде бесформенного хаоса неупорядоченных форм, благодаря врождённой

любви устремилась к душе и пребывала в повиновении у Эроса, дарующего согласие материи и душе, и, получив от души украшение всех зримых форм, превратилась из хаоса в космос» [Фичино 1981: 147].

9

Отсылка Бруно к Псалму 18:2: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (в Синодальном переводе).

10

«И даже то, что вызывает во мне любовь к телу, есть некоторая духовность, видимая в нём и называемая нами красотой; и состоит она не в больших или меньших размерах, не в определённых цветах и формах, но в некоей гармонии и согласности членов и красок. Это показывает известное, доступное чувствам, родство тела с духом у более острых и проницательных умов. Отсюда вытекает, что они легче и сильнее влюбляются, равно как легче перестают любить, и более сильно презирают, с той лёгкостью и с той напряжённостью, которые могли бы быть в переменах у духа грубого» [Бруно 1953: 56]. Ср. подобные замечания ниже у самого Бруно, в четвёртой главе второй части трактата.

11

Мученическая смерть философа IV в. Анаксарха описана Диогеном Лаэртским (*Diog. Laert. De vita phil.* IX, 58–60). Будучи другом Александра Македонского, Анаксарх своим острословием вызвал ненависть кипрского тирана Никокреонта, который после смерти Александра приказал истолочь его в ступе живьём железными пестами, что он воспринял с иронией. Когда Анаксарху должны были вырезать язык, он откусил его сам, и плюнул им в лицо Никокреонту. Мученическая смерть погибших за проповедь христианства апостола Андрея, распятого на кресте в Патрах около 67 г.н. э. и святого Лаврентия Римского, изжаренного на железной решётке в 258 г.н. э., вероятно, известна Бруно из «Золотой легенды» Иакова Ворегинского [Bruno 2004: 88–89].

12

Вероятно, Бруно вспоминает здесь недавнее убийство своего покровителя Генриха III, совершённое католическим фанатиком в августе 1589 г. [Bruno 2008: 43].

13

Яркие жизненные пути виднейшего представителя кинизма Диогена Синопского (V–IV вв. до н. э.) и основателя эпикуреизма Эпикура из Самоса (IV–III вв. до н. э.) описана Диогеном Лаэртским (*Diog. Laert. De vita phil.* VI, 20–81; X, 1–154).

14

Бруновское *heroicus* обычно переводится как «героический» (вспомним привычное название диалога «О героическом энтузиазме»). Перевод «возвышенный», на наш взгляд, также приемлем, хотя в «героическом» есть карлейлевские коннотации («герой и толпа»), не чуждые Бруно: «Дела обычные и лёгкие – для толпы и обыкновенных людей, люди же редкостные, героические и божественные идут на трудности, чтобы необходимость вынуждена была уступить им пальму бессмертия» [Бруно 1949: 79].

15

Пассаж Бруно о мужестве мудрецов перед лицом смерти и страданий обретает зловещий оттенок, если вспомнить, что уже через несколько месяцев после диктовки *De vinculis* своему секретарю Беслеру он сам окажется в застенках, где пробудет до конца своих дней.

16

Оригинальный текст:

Io che porto d'amor l'alto vessillo
Gelate ho speme e li desir cocenti,
A un tempo agghiaccio e tremo, ardo e sfavillo,
E muto colmo il ciel de strida ardenti.

Dal cuor scintille e da gli occhi acqua stilli,
E vivo e muoio, e fo risa e lamenti;
Ho vive l'acqui e l'incendio nò more,
Che han Theti a gli occhi e ha Vulcano al cuore.

Бруно цитирует собственные стихи из диалога «О героическом энтузиазме» написанного целиком на его родном итальянском языке, так звучащие в переводе А. Эфроса [Бруно 1953: 42]:

Несу любви высоко знамя я!
Надежды – лёд, но кипятилок – желанья,
Я нем, но голосит гортань моя,
Меня знобят и стужи и пыланья;
На сердце – искры, на душе – рыданья,
Я жив, но мёртв, смеясь, но слёзы лья;
Везде – вода, но пламя пышет рьяно;
Пред взором – море, в сердце – горн Вулкана.

17

Скеттино [Bruno 2008: 49] вспоминает в связи с этим пассажем фрагмент Гераклита: «Море – вода чистейшая и грязнейшая, рыбам – питьевая и спасительная, людям – негодная для питья и губительная» [Лебедев 1989: 206].

18

«Энтузиастом» Бруно, обладателем возвышенной любви, «руководит самая чуткая и дальноточная страсть, которая заставляет его больше любить этот огонь, чем иную прохладу, и больше любить эту муку, чем какую-либо радость, и больше любить эти узы, чем иную свободу <...> Ведь это зло, с точки зрения вечности в абсолютном смысле, может почитаться добром или тем, что ведёт к нему, поскольку этот огонь есть горячее желание божественных дел, эти

стрелы суть впечатление от лучей красоты высшего света; эти оковы – только виды истины, которые соединяют нашу мысль с первоистиной, равно как и виды блага, которые соединяют и связывают её с первым и высочайшим благом» [Бруно 1953: 55].

19

Зевксис из Гераклеи – знаменитый своим мастерством древнегреческий художник IV–III вв. до н. э. Эпизод с изображением Елены изложен в «Естественной истории» Плиния (*Plin. Hist. nat.* XXXV: XXXVI, 64) и в раннем трактате Цицерона «О подборе материала» (*Cic. De inv.* II, 1, 1–3).

20

Ср. у Фичино (*Ficinus M. Sopra lo amore.* I, 8): «Любящий запечатлевает в своей душе внешность любимого. Итак, душа любящего становится зеркалом, в котором отражается облик любимого. Поэтому любимый, когда в любящем распознаёт себя, понуждаем любить его» [Фичино 1981: 160].

21

Устами Тансилло в «Героическом энтузиазме» Бруно утверждает, что тело не есть местопребывание души, «душа находится в теле не локально, но как внутренне присущая форма и внешне присущий формообразователь, то есть, как то, что образует члены тела и формирует его состав изнутри и извне» [Бруно 1953: 60].

22

Музыкальные термины. *Grave* – торжественно, важно, *acuto* – остро, резко.

23

Видимо, Бруно отсылает к эпизоду из платоновского «Пира» (217a – 220d), рассказу Алкивиада о его попытках сблизиться с Сократом,

которым он восхищается издалека, которые так и не завершились ничем, кроме целомудренных и глубоких бесед.

24

Фетида – морская богиня, за право быть мужем которой боролся Зевс, пока не узнал от Прометея пророчество, что её сын станет сильнее своего отца. Фетида была обречена на брак со смертным, которым стал сын эгинского правителя Эака Пелей. Фетида не стремилась к браку со смертным, принимая разные облики, но, в конце концов, была вынуждена уступить (*Ок. Met.* XI, 229–265). Сыном её и Пелея был Ахилл.

25

Cf.: [Agrippa 1550: 38–43]. Инкубы и суккубы – злые духи, преследующие человека [Кулиану 2017: 296–300].

26

В рукописи два раза повторяется *scala* (5-й и 29-й номер списка). Вслед за Скаппароне и Скеттино [Bruno 2008: 62] мы заменили 5-й пункт на *sensus*.

27

Ср. отрывок из фичиновского трактата «О любви» (*Ficinus M. Sopra lo amore*. II, 3): «Красота есть сияние божественного блага, а Бог – центр четырёх кругов. Не без оснований древние богословы помещали благо в центре, а красоту в круге. Ведь благо пребывает в едином центре, красота же в четырёх кругах. Единый центр всего есть Бог, четыре круга вокруг Бога – ум, душа, природа и материя <...> Таким образом, происходящие от Бога душа, ум, природа и материя стремятся возвратиться к нему и повсюду в меру своих сил вращаются вокруг него» [Фичино 1981: 162].

28

Выражение *Sapiens dominabitur astris*, ставшее впоследствии

пословицей, восходит к латинскому переводу птолемеевского «Альмагеста» [Burnett 2010: 124].

29

Здесь и в начале работы «О магии» [Bruno 1891: 397–398] Бруно характеризует некромантию близко к «Тайной философии» Агриппы [Agrippa 1550: 490–493]. Общий обзор истории некромантии см.: [Фиалко 2017].

30

Скеттино считает это первое предложение анаколютом, ставя в скобки текст от «хотя вечно и устойчиво» до «этого желания» [Bruno 2008: 67–68].

31

In vetitum nitamur magis у Бруно заставляет Токко и Вителли [Bruno 1891: 674] вспомнить хрестоматийное овидиевое (*Ovid. Amores. III, 4, 17*): *nitimur in vetitum semper cupimusque negata / sic interdictis imminet aeger aquis* («Всё, что запрещено, влечёт; того, что не велено, жаждем / Стоит врачу запретить, просит напиться больной») [Овидий 1973: 65].

32

Бруно вспоминает отрывок из поэмы Лукреция (*Lucr. De rerum natura. IV, 1101–1120*):

Так и Венера в любви только
призраком дразнит влюблённых:
Не в состоянии они, созерцая, насытиться телом,
Выжать они ничего из нежного тела не могут,
Тщетно руками скользя по нему в безнадёжных исканьях.
И, наконец, уже слившись с ним, посреди наслаждений
Юности свежей, когда предвещает им тело восторги,
И уж; Венеры посев внедряется в женское лоно,
Жадно сжимают тела и, сливая слюну со слюною,
Дышат друг другу в лицо и кусают уста в поцелуе.
Тщетны усилия их: ничего они выжать не могут,
Как и пробиться вовнутрь
и в тело всем телом проникнуть,
Хоть и стремятся порой они этого, видно, добиться:
Так вожаденно они застревают в тенётах Венеры,—
Млеет их тело тогда, растворяясь в любовной усладе,
И, наконец, когда страсть,
накопившись в жилах, прорвётся,
То небольшой перерыв наступает в неистовом пыле.
Но возвращается вновь и безумье и ярость всё та же,
Лишь начинают опять устремляться к предмету желаний,
Средств не умея найти,
чтобы справиться с этой напастью:
Так их изводит вконец неизвестная скрытая рана

[Лукреций 2012: 269–271].

33

Ср. рассуждения Фичино (*Ficinus M. Sopra lo amore. VI, 9*) о любовных особенностях людей различных темпераментов [Фичино 1981: 198–201].

34

Наука о связи характера человека с чертами его лица, видимо, известна Бруно в первую очередь по одноимённому трактату,

приписываемому в Средние века Аристотелю [Aristotelis 1893].
Английский перевод см.: [Aristotle 1913].

35

Аллюзия Бруно к 39-му стихотворению популярного сборника «Приаповы песни» (*Carmina priapeia*), часто именуемому просто: «Приапова книга» [Petronii 1904: 147]:

Меркурий обличьем очень хорош,
Приятно смотреть также на Аполлона,
Очень красивым художники Вакха рисуют,
Ну, а Купидон, верно, он всех прекрасней.
Да, честно признаюсь, я не очень красив,
Но *лопаточка* есть у меня, что достойна вполне,
Всем богам меня предпочтёт девушка та,
Заповедный овражек которой пригоден для дела.

На месте слов, выделенных курсивом, в оригинале стоят лат. *cuppis* (ср. русск. *куна*, *кунка*, возможно, однокоренные латинскому слову [Фасмер 1986 II: 417]) и *mentula*, едва ли нуждающиеся в пояснении. Более откровенный, чем наш, перевод стихотворения предлагает М. А. Амелин: [Амелин 2003: С. 39–41].

36

Отсылка к катулловым стихам «На смерть воробышка» (*Catullus. Carmina. II, II*) и эпиграммам Марциала о привязанности Публия (а не Крония) к собачке Иссе (*Mart. Epigr. I, 109; VII, 87*). История трагической любви Кипариса к оленю есть у Овидия (*Ovid. Met. X, 106–142*), как и рассказ о спасении поэта Ариона дельфином (*Ovid. Fasti. II, 79–118*).

37

Согласно Соннье и Донне, Бруно имеет в виду легенду о лечении раненого льва святым Иеронимом [Bruno 2004: 96].

38

Ср. чуть ниже, 30-ю главу той же второй части трактата.

39

Адрастея – богиня справедливости и мщения, дочь Зевса и Фемиды. С её именем связывается Сократом (*Платон. Федр* 248с) то, что созерцание истины дарует блаженство, а при случае и благоприятную земную судьбу: «Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище с для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падёт на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное» [Платон 1999: 157].

40

Корень латинского слова *complexio*, выражен латинским глаголом *plecto*, родственным русскому «плести». *Complexio* – букв. «соплетение, сочленение, цельное единство».

41

Ficin. Theol. plat. XIII, 3; XIV, 5.

42

Вполне возможна эмендация: *cognitionem* [Bruno 1891: 681] Тогда: «Да будет твёрдо уверен, что у него <...> есть познание вещи согласно её роду».

43

Фразу Бруно проще понять, как: «привязывают любовной силой (а *Venere*)» (что вполне соответствовало бы смыслу *devinciunt*), и почти

так (“*tienen la capacidad de atar a Venus*”) её понимает Скеттино [Bruno 2008: 78]. Соннье и Донне [Bruno 2004: 96–97] задаются разумным вопросом, не имеет ли здесь *devincere* значение как раз «избавлять» (*delier*), вспоминая хрестоматийные заветы Овидия из «Лекарства от любви», провозглашавшие праздность и одиночество, как и возбуждающую чувства пищу, *благоприятными* условиями для её расцвета, а лучшими *средствами от неё* военное дело, земледельческий труд и охоту (*Ovid. Remedia amoris. V 135–224, 579–580, 795–800*). Впрочем, в период лечения любви уединение как раз полезно (*V. 635–630*): «Общих забот избегай, чтоб не встретиться с бывшей подругой <...> Право, лучше уйти прочь, в отдалённейший край» [Овидий 1973: 227]. Тем не менее, Соннье и Донне решают оставить в своём переводе «привязать к любви» (*lier a Venus*), замечая: «Всё же легко можно понять, что эти виды деятельности – извилистые (*detournees*) пути, по которым любовь всё равно достигнет своих целей» [Bruno 2004: 97]. На наш взгляд, речь в отрывке идёт как раз об «избавлении от любви», и замечания Бруно заставляют вспомнить отрывок из важного источника *De vinculis*, программного трактата главного «платоника» Бруно – Фичино (*Ficinus M. Sopra lo amore. VI, 9*): «Древние медики, наблюдая это, называли любовь болезнью, близкой к меланхолической (итал. текст: и к безумию). Врач Расис предписал лечить её совокуплением, постом, вином и прогулками» [Фичино 1981: 199] (прим. в скобках принадлежит переводчику Фичино). О «лечении любви» см.: [Кулиану 2017: 90–94].

44

Антэрос – олицетворение взаимной любви. Ср. (Федр. 255 e): «Он любит, но не знает, что именно. Он не понимает своего состояния и не умеет его выразить; наподобие заразившегося от другого глазной болезнью, он не может найти её причину – от него утаилось, что во влюблённом, словно в зеркале, он видит самого себя; когда тот здесь, у возлюбленного, как и у него самого, утихает боль, когда его нет, возлюбленный тоскует по влюблённому так же, как тот по нему: у юноши это всего лишь подобие, отображение любви, называет же он это, да и считает, не любовью, а дружбой» [Платон 1999: 164].

45

Ср. слова *alter ego* Бруно Теофила в «Пире на пепле»: «...в конце концов, более надёжно и более подходяще искать истину не у толпы, потому что она никогда не приносит драгоценного и достойного; совершенное же и ценное всегда находится у немногих» [Бруно 1949: 69]. Вспомним также тираду Филотея: «Она (философия – М. Ф.) изолгавшимся родственниками и сыновьями (ибо нет низкого педанта, фразистого лентяя, глупого фавна, невежественного обманщика, который бы не пожелал причислиться к её семье, выставляя напоказ свои книги, или же отпуская длинную бороду, или же каким-либо другим способом придавая себе важности) доведена до того, что для народа слово философ значит обманщик, бездельник, педант, жулик, шут, шарлатан, годный для того, чтобы служить для весёлого времяпровождения в доме и для пугания птиц в поле» [Бруно 1949: 180–181].

46

Возможно, Бруно отсылает к 46-ому тезису своих «Тезисов о магии» [Bruno 1891: 491]: «Все страсти и все оковы воли (*vincula voluntatis*) сводятся к двум таковым и к ним же сами отсылают, а именно к *раздражённому* (отторгающему – М. Ф.) и *вождеющему* (*irascibilem et concupiscibilem*), или ненависти и любви, ненависть же сводится к любви. Итак, единственными оковами воли является любовь (*vinculum unum voluntatis est amor*)». Менее вероятна отсылка к фрагменту работы «О магии» [Bruno 1891: 435–436]. Скеттино считает, что Бруно ссылается на какую-то свою несохранившуюся работу о естественной магии [Bruno 2008: 81].

47

По выражению Йейтс, «Бруно захвачен числом тридцать», которое имеет для него «магический оттенок» [Йейтс 1997: 271–272]. Её собственная попытка объяснить эту бруновскую «одержимость» тридцаткой [Йейтс 1997: 366], не чуждую, согласно Йейтс, и ангелической магии Джона Ди (заметим, что в ещё большей степени его «Монаде»), с помощью ссылки на «Стеганографию» Тритемия и

луллиевы круги [Йейтс 1997: 272–273], едва ли даёт окончательный ответ. Скеттино вспоминает и важную роль тридцатки в средневековой философии [Bruno 2008: 62]. О сакральной символике тройки и тридцати в индоевропейской мифологической модели мира см.: [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 851–852]. О троичности как ключевом образе в эзотерической метафизике см.: [Фиалко 2018; 62–82].

48

«Что, однако же, ищут они, когда взаимно любят друг друга? Они ищут красоту. Ибо любовь есть желание наслаждаться красотой. Красота же есть некое сияние, влекущее человеческую душу. Красота тела ведь есть не что иное, как само сияние, проявляющееся в привлекательности красок и линий. Красота же души есть сверкание, проявляющееся в согласии учёности и нравов» [Фичино 1981: 160].

49

Ср. (*Ficinus M. Sopra lo amore. I, 4*): «Красота же является некоей гармонией, которая рождается по большей части от сочетания как можно большего количества частей. По природе своей она трояка. Ведь гармония в душах возникает от сочетания многих добродетелей; в телах гармония рождается из согласия красок и линий; величайшая же гармония в звуках – из согласия множества голосов» [Фичино 1981: 148].

50

В «Печати печатей» Бруно вспоминает эпизод из своего детства: «[Будучи ещё совсем маленьким, однажды] лёжа один в пелёнках, сжался от страха я при виде огромной великовозрастной змеи, которая выползла из отверстия в стене [нашего] дома, и [громко и] отчётливо (*articulate*) позвал отца, который был рядом в спальне. Он прибежал [на мой крик] вместе с другими домочадцами, требуя палку и истошно крича, что здесь змея, при этом гневно ругаясь, так что я слышал от других домочадцев, боявшихся за меня, не хуже, чем, думаю, свой собственный» [Bruno 1890: 184–185].

51

Скеттино вспоминает гераклитовское: «Глаза – более точные свидетели, чем уши» [Лебедев 1989: 191].

52

Скеттино считает, что к замечанию Бруно имеет отношение отрывок из начала «Пира на пепле», описывающий устами Теофилами учёных «педантов», имеющих познания в латыни и греческом, а также «в пиве»: «Избранные люди, в длинных мантиях, облачённые в бархат. У одного – две блестящие золотые цепи вокруг шеи. У другого – Боже ты мой! – драгоценная рука с дюжиной колец на двух пальцах, которые ослепляют глаза и душу, если любишься ими. Похож на богатейшего ювелира» [Бруно 1949: 150].

53

«Воды краденые» есть в ветхозаветной Книге притч Соломона (Притч. 9:17), а «потаённый огонь», быть может, оттуда же (?): «Преисподняя и утроба бесплодная, земля, которая не насыщается водою, и огонь, который не говорит: «довольно!» (Притч. 30:16). Соннье и Донне [Bruno 2004: 100] считают более вероятной аллюзию на античные источники: *caeco carpitur igni* («слепым охватывается огнём») в «Энеиде» Вергилия (Verg. Aen. IV, 2) и *labitur totas furor in medullas / igne furtiuo populante uenas* («До мозга костей прокрадётся ярый / Потайной огонь, иссушая жилы» [Сенека 1983: 42] в «Федре» Сенеки (*Sen. Phedr.* 280).

54

Diog. Laert. De vita phil. V. 18–19. Диоген Лаэртский, замечая, что красоту Аристотель называл «лучшим из верительных писем», вспоминает несколько определений красоты у разных философов, среди которых перипатетик Теофраст из Эреса (IV–III вв. до н. э.), платоник Карнеад из Кирены (II в. до н. э.) и Феокрит из Хиоса (IV в. до н. э.). Тимей Бруно, быть может, полулегендарный пифагореец Тимей из Локр (V–IV вв.), герой платоновского «Тимея» и «Крития».

Перевод латинских словосочетаний Бруно приведён в единообразии с переводом М. Л. Гаспарова [Диоген 1979: 211]. В рукописи трактата по ошибке (или описке) приписано *Плотину* то, что у Диогена Лаэртского сказано о *Платоне* («природное преимущество»). Соннье и Донне [Bruno 2008: 100] считают бруновское *regnum sollicitum* («лишённое покоя, осаждаемое царство»), приписанное Карнеаду, искажённым *regnum solitarium* («[одиноким], лишённым охраны царством») из латинского перевода Диогена Лаэртского. В оригинале: *adopyuopytov PamXeian* («царство, не имеющее охраны»).

55

«В печали радостен, в радости печален» был девиз Бруно, напечатанный на титульном листе парижского издания его пьесы «Подсвечник» [Ордине 2011: 81-120].

56

«В природе существует революция (*здесь в смысле – круговорот времён, ритмическое взаимообращение сил мироздания – М.Ф.*) и круговорот, в которых при помощи совершенства и содействия других сил высшие вещи, падая, переходят в низшие, а низшие вещи в силу собственного превосходства и счастья, поднимаясь, делаются высшими» [Бруно 1953: 64].

57

Амфитрита – одна из nereid (морских богинь), супруга Посейдона и дочь Тефиды и Океана (*Нот. Од. IV, 404*).

58

Отсылка к фрагменту речи Диотимы из платоновского «Пира» (202e), описывающей Эрота как «великого гения (SalpfflV цеуаф)» [Платон 1999: 112]. Греческое SalpfflV, имевшее в новозаветных текстах значение «бес» и потому превратившееся в русское «демон» [Фасмер 1986 I: 498], обозначало первоначально благое или злое божество (дух). Некий голос, по словам Сократа (Апология Сократа.

31d-e), свыше подсказывавший ему верный путь, был именно «даймоном» [Зберовский 2008].

59

Двойственность Эроса – ключевой образ платоновского «Пира», раскрываемый в речи и Диотимы, поучающей Сократа, и врача Эриксимаха (*Plat. Conv.* 186a-187d; 203a-204b). Для Эриксимаха двойственность Эроса разлита во всей природе, он ответственен за единство гармоничных начал во всех искусствах, в том числе, музыкальном и врачебном. По словам Диотимы, сын Пороса (Богатства) и Пеннии (Бедности), тайком зачатый на пиру Афродиты, «он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живёт и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Всё, что он ни приобретает, идёт прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден» [Платон 1999: 112].

60

Речь идёт о пассаже из аристотелевской «Физики» (*Arist. Phys.* I, 192a, 9-24): «И однако ни форма не может домогаться самой себя, ибо она [ни в чём] не нуждается, ни [её] противоположность (ибо противоположности уничтожают друг друга). Но домогающейся оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского и безобразное прекрасного – с той разницей, что [домогается] не безобразное само по себе, но по совпадению и женское также по совпадению» (Физика. Кн. 1. Гл. 9) [Аристотель 1981: 80]. Соннье и Донне считают, что пассаж дошёл до Бруно в искажённом латинском переводе [Bruno 2004: 101].

61

«Мы видим, что все природные формы происходят из материи и снова в материю возвращаются; отсюда кажется, что реально никакая вещь не является постоянной, стойкой, вечной и достойной значения начала, за исключением материи. Кроме того, формы не имеют бытия

без материи, в которой они порождаются и разрушаются, из лона которой они исходят и в которое возвращаются; поэтому материя, которая всегда остаётся той же самой и плодоносной, должна иметь главное преимущество быть познаваемой как субстанциональное начало, в качестве того, что есть и вечно пребывает; всё же формы в совокупности следует рассматривать лишь как различные расположения материи, которые уходят и приходят, одни прекращаются, другие возобновляются; поэтому ни одна из них не имеет значения начала» [Бруно 1949: 235].

62

Согласно Соннье и Донне [Bruno 2004: 101–102], Бруно отсылает к объяснению седьмой печати Сеятеля (*Inserentis*) из «Тридцати печатей»: «Кажутся весьма скромными и слабыми, непрочными и немногочисленными семена вещей, но благодаря их взаимодействию, сопряжению, наружности, соприкосновению, сочетанию, а также повсеместному управлению и подгонке (*universaliter applicatione et adaptatione*) проистекает бесчисленное множество вещей и их законов <...> Пусть же станет видно, как стараясь, испытывая, соединяя, разделяя, составляя, вычленяя и отделяя, мы сможем снарядиться для бесконечного множества открытий» [Bruno 1890: 128–129].

63

Диотима поучает Сократа: «признав, что Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посередине между этими крайностями» [Платон 1999: 112].

64

«Энтузиазм – это <...> любовь и мечты о прекрасном и хорошем, при помощи которых мы преобразовываем себя и получаем возможность стать совершеннее и уподобиться им. Это – не воспарение под властью законов недостойного рока в тенётах звериных страстей, но разумный порыв, идущий вслед за умственным восприятием хорошего и красивого и знающий, к чему следовало бы

приспособляться в наслаждении; таким образом, от этого благородства и света вспыхивает он сам и облекается в то высокое качество и свойство, благодаря которым представляется знаменитым и достойным. Он становится богом от умственного прикосновения к этому божественному объекту, и, во-вторых, его мысль занята только божественными вещами, и он выказывает нечувствительность и бесстрашие в делах, которые обычно больше всего воспринимаются чувствами и больше всего волнуют людей; потому-то он ничего не боится и из любви к божественному презирает другие удовольствия и совсем не думает о жизни. <...> Это – огонь, зажжённый в душе солнцем ума, и божественный порыв, расправляющий его крылья. Поэтому, всё более и более приближаясь к солнцу ума, отбрасывая ржавчину человеческих забот, он становится чистопробным золотом, обретает чувство божественной и внутренней гармонии, согласовывает свои мысли и деяния с симметрией закона, заложенного во всех вещах. <...> Всякая любовь (если она героическая, а не чисто животная, именуемая физической и подчинённая полу, как орудию природы) имеет объектом божество, стремится к божественной красоте, которая прежде всего приобщается к душам и расцветает в них, а затем от них, или, лучше сказать, через них сообщается телам; поэтому-то благородная страсть любит тело или телесную красоту, так как последняя есть выявление красоты духа» [Бруно 1953: 53–54, 56].

65

«Героический энтузиаст», «поднимаясь при помощи восприятия вида божественной красоты и доброты на крыльях ума и сознательной воли, возвышается до божества, покидая форму более низкого существа. Поэтому и сказано, что из субъекта более низкого я делаюсь богом, *меня любовь преобразует в бога из низшей вещи*» (курсивное выделение стихотворной цитаты из Бруно дано в издании диалога на русском языке) [Бруно 1953: 65].

66

Cum asseclis quibusdam cucullatis. Cucullatus (букв. «закапюшоненный»») наряду с *bardocucullus* [Bruno 1891: 400], было бранным обозначением монахов у беглого монаха Бруно. Частым

объектом его критики был Аристотель, «который не нашёл ни единого, ни сущего, ни истинного, так как не понял сущего как единого; и хотя он обеспечил себе возможность пользоваться значением сущего, общего, субстанции и акциденции, а кроме того различать свои категории в отношении родов и видов при помощи стольких же различий, тем не менее он в той же мере остался удалённым от истины благодаря тому, что не углубился в это познание единства и безразличия постоянной природы и бытия. Будучи сухим софистом, он при помощи недобросовестных объяснений и легковесных доказательств извращал суждения древних и сопротивлялся истине, не только, быть может, вследствие умственной вздорности, сколь в силу зависти и тщеславия» [Бруно 1949: 278–279]. Бруновский пафос объединения действительности с возможностью и формы с материей был неприемлем для аристотелевской онтологии [Лошаков 2007: 102–110], основы средневековой схоластики, будучи далеко не последней причиной нелюбви Ноланца к Стагириту. Едва ли не большее озлобление, чем сам Аристотель, вызывали у Бруно те его слепые последователи, которые «являются перипатетиками, гневаются, горячатся и пускают в ход кулаки из-за Аристотеля, хотят защищать учение Аристотеля, являются врагами недругов Аристотеля, хотят жить и умереть ради Аристотеля, а сами не знают даже, что означают заглавия книг Аристотеля» [Бруно 1949: 65].

67

[Бруно 1949: 241–243, 318]. Бруно снова небрежен в названиях своих диалогов.

68

Давид из Динанта – философ-пантеист XII в... Авицеброн (Шломо Ибн Гебироль) – философ и поэт XI в., самым значительным философским произведением которого был «Источник жизни» (вернее, «Ключ, ручей, родник жизни», арабск. *Ianbu 'l-hayat* от корня *nb'* со значением «вытекать») [Ibn Gebirol 1962]. И Давид и Авицеброн не единожды упоминаются Бруно [Бруно 1949: 226, 271]. Постулаты Давида из Динанта, сочинения которого были уничтожены, Бруно известны, видимо, в изложении Фомы Аквинского, опровергающего в

«Сумме против язычников» мнение, что Бог есть материя (*Aquinas. Summa contra gentiles. I, 17*).

69

Ср. пассаж из речи Диотимы к Сократу в платоновском «Пире» (*Plat. Conv. 217b*): «В чём, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделения? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом – когда кормят детёнышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить всё, что угодно» [Платон 1999: 117].

70

Аристипп из Кирены (V–IV вв. до н. э.) – древнегреческий философ, основатель киренской гедонической школы, считавший чувственное наслаждение по свободной воле (а не в силу рабской привязанности к нему) высшим благом для мудреца (*Diog. Laert. De vita phil. II, 65–93*).

71

Можно понять и так: предписывают, чтобы *другие не поднимались* выше природы.

72

В рукописи дважды повторяется номер главы (после 18-й главы идёт ещё одна 18-я).

73

Ср. в трактате Фичино (*Ficinus M. Sopra lo amore. I, 3*): «Но этому зарождению идей, совершённому благодаря формирующему Богу, предшествовало приближение ума к Богу. Этому, в свою очередь, предшествовало возгорание стремления, ему – проникновение

божественного луча, которому предшествовала первая направленность желания, а ей – бесформенная сущность ума. Эту ещё не оформленную сущность мы считаем хаосом, первое её обращение к богу – началом любви; проникновение луча – пищей любви. Возникающий из этого огонь мы называем возрастанием любви, приближение – порывом любви, оформление – её совершенством» [Фичино 1981: 156].

74

В рукописи Норова стоит *indicat* («указывает, обозначает, провозглашает [долгом любимой]»). Токко и Вителли предлагают эмендацию *iudicat* (Bruno 1891: 700): «считает, постановляет [долгом любимой то, что должна она...]».